Evangelista Vilanova

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

III

SIGLOS XVIII, XIX Y XX



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 182

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Por EVANGELISTA VILANOVA

III



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1992

EVANGELISTA VILANOVA

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

TOMO TERCERO

SIGLOS XVIII, XIX Y XX

Con la colaboración de Josep Hereu i Bohigas

Prólogo de Giuseppe Alberigo

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1992

Versión castellana de JOAN LLOPIS, de la obra de
EVANGELISTA VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, III,
Facultat de teologia de Barcelona - Editorial Herder, Barcelona 1989

Con licencia eclesiástica

ISBN 84-254-1569-1 tela, obra completa
ISBN 84-254-1568-3 rústica, obra completa
ISBN 84-254-1758-9 tela, tomo III
ISBN 84-254-1757-0 rústica, tomo III

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 16.856-1992 — PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.A. - Constitución, 19 - 08014 Barcelona

A la memoria de mis padres, Josep y Aurora,
los primeros en decirme una palabra sobre Dios,
dedico este volumen que consigna los intentos
inadecuados y necesarios para hablar de Dios
llevados a término en estos últimos siglos.
Con amor y, desde luego, con agradecimiento.

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA: LA ILUSTRACIÓN Y SU PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

PARTE CUARTA: DEL VATICANO I AL VATICANO II

PRÓLOGO

Con este volumen sobre la edad moderna y contemporánea el imponente trabajo de dom Evangelista Vilanova llega felizmente a su fin. Es un placer y un honor para un historiador de la Iglesia presentar una reconstrucción histórica de la evolución de la teología cristiana de los últimos tres siglos, tan rica en problemas y giros significativos.

Me parece particularmente interesante el que, sobre todo para estos siglos, se haya mantenido el enfoque ecuménico, presentando todo el amplio y articulado espectro de las teologías cristianas de diversa inspiración confesional, sin prescindir siquiera de corrientes y pensadores demasiado a menudo expeditivamente apartados del área teológica.

Por otra parte, toda la obra de dom Vilanova se inserta de manera significativa en el clima espiritual y cultural abierto por Juan XXIII y el concilio Vaticano II, atestiguando su fecundidad incluso en el ámbito científico. En efecto, me parece que precisamente dicho clima no sólo es el fundamento de la apertura ecuménica sino la inspiración del esfuerzo de presentar la evolución de la teología cristiana en conexión con el contexto espiritual y eclesial en que ha madurado y se ha manifestado.

Demasiado a menudo la dimensión doctrinal del cristianismo se ha colocado en una óptica esencialista y ahistórica, incluso por el influjo de una malentendida historia de la filosofía, con el efecto de separar la teología de la experiencia de los cristianos y de sus Iglesias. También el debate —a veces áspero y con frecuencia poco iluminado— sobre la evolución del dogma ha frenado la consolidación de la historia de la teología, a pesar de su vital importancia para una comprensión adecuada del mismo cristianismo.

A comienzos de nuestro siglo se abrió el debate sobre la naturaleza «histórica», más que doctrinal, del cristianismo y de las Iglesias y, por ende, sobre la legitimidad y fecundidad de una conciencia histórica del mismo cristianismo. Si las premisas de toda la cuestión se pusieron por la aplicación del método histórico-crítico al estudio del Antiguo y del Nuevo Testamento, se abrió una fase más intensa y dramática con el debate en torno al llamado modernismo. No se puede negar que los excesos del modernismo y del antimodernismo tuvieron un cierto peso en la formación de una actitud de replegamiento, pero hay que reconocer que éste hundía sus raíces mucho más lejos, al menos en la espiritualidad y en la teología postridentinas, aguijoneadas por la urgencia de salvaguardar el catolicismo de la amenaza convergente del protestantismo, por un lado, y del pensamiento moderno, por el otro. Algunos, más previsores, habían percibido lúcidamente la urgencia de superar la «teología barroca», levantando acta del final de la era de la escolástica y de su proceder por esencias, que la encerraba en un fixismo metafísico, anacrónico en relación con la riqueza y multidimensionalidad del misterio cristiano, más aún que en relación con el historicismo de la cultura moderna.

En primer lugar, no estaba en juego la utilización del método histórico-crítico en el conocimiento del cristianismo, sino la actitud de la Iglesia frente al devenir como dimensión constitutiva de la condición humana, como movilidad de la vida individual y social, como estatuto de la creación. Evolución histórica que Cristo y la tradición cristiana no sólo no habían percibido como extraña u hostil, sino que la habían aceptado como el álveo de la obra divina de salvación desde los albores del antiguo pacto entre Yahveh y el pueblo hebreo. En la medida en que el Espíritu guiaba a los cristianos a volver a tomar conciencia de ello y a poner en juego su fe no apartándose sino insertándose en la historia, se hacía necesaria y urgente la revisión de muchos aspectos del modo de concebir la vida cristiana, la Iglesia e incluso la misma teología.

La reflexión cristiana europea conoció así —entre los años veinte y cuarenta de nuestro siglo— una primavera, que consistió esencialmente en una voluntad de superación de la «teología barroca». Superación que tenía su punto de fuerza en la valoración de la dimensión histórica del cristianismo, cuyos precursores fueron John Newman y J. Adam Möhler. Dicha primavera tuvo una verdadera dimensión científica a propósito del método teológico, del retorno a las fuentes,

de la centralidad del dato bíblico en la reflexión cristiana. Por otra parte, se dio también una dimensión eclesial, en la medida en que los movimientos litúrgico, bíblico y ecuménico se alimentaron de dicha renovación y, al mismo tiempo, aseguraron su contacto vital con la experiencia de fe.

El aspecto más importante de las nuevas orientaciones lo constituyó la exigencia de concebir históricamente el mismo cristianismo y, por ende, su ser Iglesia, su doctrina, su impacto en las culturas y las sociedades. Se rechazaba una concepción «esencialista» del cristianismo, una visión de la Iglesia como sociedad cerrada en sí misma, una valoración pesimista de la historia, vista como lugar de corrupción alternativo en relación con la eternidad. Durante demasiado tiempo la historia «profana» no sólo se había diferenciado celosamente de la historia «sagrada» sino que se había contrapuesto a la misma; la primera, marcada con la señal de lo efímero y caduco; la segunda, caracterizada por lo eterno y verdadero.

La historia humana, y mucho más la evolución del acontecimiento cristiano en el tiempo, empezaba a adquirir el relieve de «lugar teológico», en cuyo seno los signos del tiempo invitan a la inteligencia iluminada por la fe a captar los síntomas del reino que viene. Se redescubría la historicidad constitutiva de la realidad cristiana. Desde M.-D. Chenu a H. de Lubac, R. Guardini y Teilhard de Chardin, muchas de las inteligencias más vivas comprometidas en la reflexión sobre el cristianismo se movían en esta dirección, provocando un cambio sustancial en la manera de concebir la teología y en el conocimiento crítico-racional del hecho cristiano.

Se hacía más urgente la búsqueda de una concepción de la Iglesia que, en lugar de rehuir la historia, la aceptase, se viese involucrada en ella, como se involucró Jesús de Nazaret, evitando creer que el «endiosamiento» en la fe y la «crisis» de la historia equivalen a una exención barata de la condición humana.

Globalmente el Vaticano II, a propósito de la relación Iglesia-historia, significó una indudable y macroscópica inversión de tendencia respecto de la orientación prevalente desde hacía por lo menos cuatro siglos.

Es decir, se afirma la posibilidad de una lectura del cristianismo no sólo en la perspectiva de la salvación, sino también en un plano positivo, mediante el uso riguroso del método histórico-crítico. Esta toma de conciencia suscita muchos y complejos problemas en relación

con las disciplinas tradicionalmente teológicas y con la afirmación de la naturaleza teándrica de la Iglesia.

Si es necesario ser fieles a las fuentes del cristianismo, tanto a las que contienen en sentido propio el dato revelado, como a las constituidas por la documentación que la vida cristiana (espiritualidad y piedad, culto y disciplina, predicación y testimonio) ininterrumpidamente deja y ha dejado tras de sí como huella de la presencia del cristianismo en la historia, también es necesaria una «revolución cultural». Creo que ahora ya es legítimo traspasar el umbral del método histórico como instrumento para el conocimiento del cristianismo. No se trata aquí del pluralismo de las interpretaciones ni de la diversificación de los métodos, sino de la proporcionalidad entre instrumentos cognoscitivos y objeto del conocimiento.

Ciertamente, no hay que volver a la distinción entre Cristo de la fe y Cristo de la historia, ni tampoco entre Iglesia de la fe e Iglesia de la historia, que corrían el riesgo de fraccionar la unidad del hecho cristiano en sus componentes humanos y divinos. Es verdad que el Cristo de la fe y la Iglesia de la fe sólo se pueden conocer en el Cristo de la historia y en la Iglesia de la historia, pero también es verdad que únicamente a la luz de la fe se puede comprobar la autenticidad de Cristo y de su Iglesia. La fórmula clásica según la cual la teología es fe *in statu scientiae* expresaba emblemáticamente la relación entre fe y teología, pero ésta vio cómo se resquebrajaba en el último siglo el contexto histórico-cultural en que había nacido, en la medida en que el cristianismo y las Iglesias, y sobre todo el catolicismo, aceleraron la salida de la condición de «cristianidad» en que vivían desde hacía muchos siglos. En efecto, entre las características principales de la cristiandad sobresalía la de una «cultura cristiana» construida como respuesta orgánica y sistemática del cristianismo a la problemática humana en su conjunto. Se trataba del esfuerzo de ofrecer a la cristiandad un patrimonio ideal inspirado en el evangelio, pero distinto del mismo, capaz de satisfacer las instancias intelectuales que poco a poco iban emergiendo (orden gramatical primero, racionalidad después). Es un esfuerzo arquitectónico admirable, que ha predominado en el segundo milenio cristiano, pero sin librarse de una progresiva ideologización, es decir, pasando de instrumento de conocimiento a factor de poder, de la fase creativa al período de conservación.

La toma de conciencia y la valoración de ese grandioso movimiento de renovación de la vida cristiana no quiere ciertamente prescindir

del cúmulo de reflexión producido a lo largo de su historia por la teología científica en todas sus épocas. Por ello se agudiza la urgencia de un momento de análisis racional del dato revelado y de la tradición engendrada por la incesante experiencia cristiana, como desarrollo, en el tiempo, de la salvación obtenida en la cruz por Jesús de Nazaret.

Bolonia, 15 de octubre de 1989 Giuseppe Alberigo

INTRODUCCIÓN

Los escollos que ha supuesto la confección de este tercer volumen de la *Historia de la teología cristiana* son fáciles de imaginar. En primer lugar, a causa del período presentado, siglos XVIII-XX, con una materia que «le pedirá sin duda un trabajo más abundante y más sutil», según me escribía el padre Chenu con la magnánima solicitud del maestro. Por otro lado, convenía que el volumen no fuese desmedido en relación con los dos anteriores: el primero abarca quince siglos; éste, sólo tres. ¿Hay que ver en ello el papel distinto que atribuimos, en nuestras tomas de conciencia históricas, a las épocas lejanas y a las próximas? Me parece que la justificación más clara de dicha desproporción es que, al acercarnos al tiempo actual, sabemos mejor de qué hablamos, cuando escrutamos el objeto de nuestra observación histórica y teológica.

Se añade otro aspecto que no pasó inadvertido a algunos benévolos recensores de los dos volúmenes anteriores. Si en esta historia no he querido ocultar nunca lo que eran interpretaciones, intelectuales y evangélicas, que revelaban mucho de mí mismo, legítimamente el lector espera la visión que hoy nos hacemos —o me hago— de la teología y de su misión[1]. Es verdad que tal visión sólo se puede dar a

1. Basta reproducir los textos de dos críticos, intelectualmente muy diversos. Escribía José M. Valverde: «De momento, quedamos impacientes por saber cómo ve Evangelista Vilanova el presente y cómo supone que puede ser el porvenir de la teología: acaso la actual acentuación de los imperativos de justicia social, sin la cual no cabe hablar de amor al prójimo ni a Dios, deja en segundo plano una honda crisis de la teología en cuanto *teología especulativa*. Desde la actual situación de la mente humana, en especial por lo que toca a la crisis del lenguaje, ¿cabe suponer que el futuro de la teología siga siendo homogéneo con su pasado?» («El País», 17 de enero de 1985).

base de dejarse interpelar por los siglos inmediatamente precedentes, grávidos de cambios radicales en relación con las metodologías medievales y barrocas. La anemia teológica que ha vivido la península Ibérica, por ejemplo, se debe —como se ha repetido tantas veces— al hecho de haber esquivado el reto de la Ilustración. En el límite de este proceso se ha visto afectada la misma representación de Dios: un Dios que eternamente estableció las leyes constitutivas del orden del mundo, que gobierna con su imperturbable providencia, ante la cual la docilidad más o menos pasiva de los seres humanos garantiza la estabilidad social y la autoridad. Este teísmo, que neutralizó el evangelio de Cristo, fue la ideología de la burguesía del siglo XIX: y no sin haber dejado huellas en una espiritualidad que ha llegado a sospechar de la misma bondad del mundo. Este teísmo escolástico fue un camino rápido hacia el ateísmo. Era un teísmo —si se quiere, un «teocentrismo»— que favorecía una ideología desprovista de sensibilidad por el drama de la humanidad y que, por consiguiente, perdió toda referencia al mesianismo evangélico. La predicación de la resignación obstaculiza el discernimiento y la denuncia del pecado de un mundo que desintegra los derechos sociales de la persona.

La etapa histórica que, en su desarrollo cultural y literario, considera este volumen, podría caracterizarse sumariamente como el reinado de la razón.

Esta aventura no empieza sincrónicamente en todos los países: así, cuando en Francia la literatura ya queda dominada y transparentada por la razón —bajo el patrocinio de Descartes—, en otras naciones

---

Jaume Lorés, por su lado, decía: «Hay que esperar con expectativa el segundo volumen, cuando aparezcan, junto a la tradición católica, las tradiciones protestantes y anglicanas y en ellas el pensamiento teológico se halle implicado directamente en la historia de la filosofía, como en el caso de Kant, Hegel y el mismo Nietzsche. Ante este reto de una teología católica tendente a huir de la modernidad y una teología protestante a respirar en su interior, es donde Evangelista Vilanova podrá mostrar su libertad de espíritu y su talante comprensivo en una tarea no coyunturalmente ecuménica, pero sí destinada a sentar las bases históricas para un eficaz y generoso pensamiento cristiano contemporáneo que cumpla con el rigor intelectual de un Chenu, con la valentía sincera de un Robinson, con el esfuerzo creativo de un Bonhoeffer y con todas las esperanzas no cumplidas por el momento de un cristianismo en auténtico diálogo con una mundanidad que no le es extraña, puesto que constituye la base de su modernidad. Creo que Evangelista Vilanova no defraudará a los que confían que sea tan claro y sincero con la teología moderna y contemporánea como lo ha sido con la patrística medieval» («La Vanguardia», 7 de marzo de 1985).

todavía se luchaba entre las agitaciones barrocas descritas en nuestro volumen anterior.

Después se desencadenó el proceso de la Ilustración, que ha determinado constantemente la época moderna, de inspiración occidental y eurocéntrica. De ahí que Max Weber hablase de la «racionalidad occidental». Se caracteriza por la disgregación de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo considerado tradicional. El fenómeno tenía que afectar directamente a la teología. Asistimos, en ese momento, al final del estadio que se podría calificar perfectamente de «inocencia del conocimiento teológico». Luego, la teología tuvo que debatirse con las contestaciones de su inocencia histórica, causadas por lo que se ha llamado el historicismo, y con las contestaciones de su inocencia social, causadas por las versiones burguesas y marxistas de la crítica de la ideología. La teología no pudo desplazar de su centro todos estos cuestionamientos, colocándolos en las zonas marginales de lo que llamaba apologética, para no quedar perturbada. La problemática histórica y social penetró hasta su centro y reclamó un análisis riguroso y comprometido, muy distinto del que podía tener lugar en un orden individual, en el terreno de la propia conciencia.

Una consecuencia de la fuerza racionalista fue la reducción, en la teología, de los elementos que la presión del mundo moderno y abstracto de las ciencias iba haciendo sentir: los símbolos, los mitos... el sentimiento. Ello explica la reacción del romanticismo. Ilustración y romanticismo, de manera pendular, subrayan la afirmación de la razón y la del sentimiento como únicas formas de establecer la verdad. Si la Ilustración es el inicio del mundo moderno que, a partir de la razón, se contrapone al absolutismo teológico anterior, el romanticismo pretendía fundamentarse en la estética para aproximarse a la existencia y a la religión.

La historia de este período muestra cómo la Iglesia católica y su teología no participaron activamente en esa tergiversación de la época moderna. Sin duda, no tenía que adherirse acríticamente a las contradicciones internas de la modernidad europea y de su historia de la libertad. Pero su actitud defensiva, fruto de un miedo muy poco evangélico, ha señalado un retraso histórico que dificulta el que la Iglesia católica y su teología puedan compartir de manera creadora la historia religiosa y la historia de la libertad de nuestra época contemporánea. Los problemas enumerados en esta presentación pueden parecer unilaterales o incluso manipulados por prejuicios inconfesados. La

historia parece confirmar nuestra interpretación y muestra que las cuestiones siguen sucediéndose en cadena.

La gran pregunta de hoy es: la modernidad, hasta ahora eurocéntrica, ¿queda asumida por una Iglesia y una teología sensible no sólo a la razón, sino a la justicia social, concreción del segundo mandamiento, ligado indisolublemente al primero? La relación entre ricos y pobres, la cuestión ecológica, la de la paz..., ¿no introducen en la teología un elemento de praxis cristiana, no sólo importante para la vida eclesial, sino para el destino de la teología o para la historia espiritual de la teología?

Es verdad que no es la primera vez en la historia que se habla de «modernos» y de «modernidad». La edad media, para no remontarnos al diluvio, conoció la *via modernorum*. Insisto en la palabra *via* que quiere decir un camino, una cierta manera de ver las cosas, diversa de como se habían visto hasta entonces. Un camino que es menos una manera de ver un «objeto» o unos contenidos que una forma de inteligibilidad, una manera de comprender. Supone una «innovación». En este sentido significa una cierta «ruptura» con una «tradición» que hasta aquel momento tenía fuerza de ley y de tranquila posesión. Ello conlleva un delicado problema de interpretación: a causa de las cuestiones planteadas, de las aportaciones específicas, de las exégesis divergentes, es menos una evidencia que hay que acoger que una posibilidad siempre abierta. Estas observaciones revelan que la modernidad, en su singularidad irrepetible, es una situación, una función, un problema, un espacio de libertad. La modernidad presentada en este volumen se movería, en relación con las épocas anteriores, bajo el signo de la crítica. Pero, si nos contentásemos con este diagnóstico, seríamos víctimas, una vez más, de generalidades. Pues la crítica a que aludo no se refiere únicamente a los problemas del conocimiento. Es de estilo «genealógico»: afecta a los mecanismos más o menos sutiles de donde surgen, en filosofía o en teología, nuestros puntos de partida o nuestras pacíficas certezas. No basta saber si es verdad o no. Hay que saber de dónde viene todo ello, para ver qué es lo que se debe hacer. El paso del objeto al proyecto explica el éxito de la praxis en teología, llamada a asumir la responsabilidad de una pregunta y de una respuesta. No simplemente teórica. Descubrimos el sentido de aquella observación de Pascal, según la cual, al lado del conocimiento de los hechos que se alcanza por la experiencia, la comprensión y la verificación, hay otra clase de conocimiento a la que

llega la persona gracias al amor, capaz de discernir los valores y de obrar en consecuencia.

Es verdad que el impacto de la modernidad en teología supone la influencia, tácita o confesada, de tal o cual pensamiento filosófico. Esta nueva solidaridad, si se tuviera que reconocer explícitamente, reiteraría la vieja cuestión de la relaciones entre ambas disciplinas. Ahora no quiero insistir en ello. Simplemente añadiría —con una terminología sacada de Feuerbach— que la teología parece —digo conscientemente «parece»— haber dado un golpe de timón hacia su «esencia antropológica», más que hacia su «esencia dogmática». Esto se explica por múltiples causas, unas más generales, otras de naturaleza más específica. Entre éstas, yo recordaría dos. Primera: el que el Vaticano II se abstuviera de proclamar definiciones dogmáticas parece el indicio de este giro importante. Segunda (y aquí subrayaría una diferencia fundamental con la filosofía presente): la teología, como *intellectus fidei*, debe ponerse a escuchar más allá de las fronteras mediterráneas, que eran las que la inducían, por culpa de su ambiente cultural griego, a la tentación de un «saber supremo». La teología de la liberación, sea cual fuere el juicio que merezca, es un testimonio elocuente de la necesidad de ponerse a escuchar otros elementos que no son de orden especulativo, voces de hombres y mujeres que renuevan, en su «extranjería» original, el juicio final, que lo trastorna todo, según la versión de san Mateo (25,31-46).

Éste sería el retorno a un «original» cristiano, que relaciona el yo misterioso y enigmático de Dios y de su Cristo con el juicio final, bajo la figura de aquel que no tiene figura. La teología, en el «choque de la modernidad», es una invitación, no a la pereza o al escepticismo, a un cruzarse de brazos en una situación que pregunta: «¿Qué hay que hacer?» La única manera de responder, en la «valentía del ser», es ponerse a trabajar. Ya santo Tomás había definido la teología como una ciencia al mismo tiempo «especulativa y práctica».

Después del concilio Vaticano II, el final del monocentrismo europeo en teología abre nuevos caminos de asimilación fructuosa y de inspiración recíproca entre las diversas civilizaciones e incluso entre las diversas religiones. En la eclosión de las Iglesias llamadas pobres, la teología —dispuesta a pagar el precio que sea para conseguir la alianza de la gracia y de la libertad— intenta comprender la gracia de Dios como una liberación total del hombre. Las reducciones de la teología en las diversas versiones —racionalista, aristocrática, especu-

lativa...— en principio quedan superadas: descubrimos una nueva unidad de experiencia sapiencial y de liberación, que lleva a la Iglesia, como sujeto y marco de trabajo teológico, a una nueva relación entre religión y cultura, entre mística y política (J.B. Metz). He hablado de un «precio»: el primero sería la renuncia a una única teología, monolítica, que desconocería el pluralismo de expresiones. Una actitud poco magnánima ante la diversidad de las teologías podría significar el desconocimiento de las grandezas de Dios y de los caminos que permiten balbucear algunos aspectos de su misterio. La complementariedad nace del triple registro de sensibilidades teológicas diferentes, de contextos diversos de cultura, y también de misiones múltiples en la Iglesia. Probablemente, la situación actual es muy dudosa: muchas evidencias culturales se cuestionan, muchos discursos tradicionales se contestan, las fronteras confesionales se esfuman, las bases del acto de fe a menudo se desplazan... En medio de una experiencia secular —muy a menudo purificadora—, este despojamiento, que nos hace modestos en el camino «hacia la verdad completa», nos devuelve a la simplicidad de los orígenes cristianos, sólidos y vivientes, más allá de tantas glosas e incrustaciones, no siempre oportunas, que la historia ha ido acumulando. Estamos estimulados a movernos en una simplicidad orientada a descubrir siempre algo más grande, siempre inédito: *Si comprehendis, non est Deus.*

Éstas son las grandes líneas del tercero y último volumen de la *Historia de la teología cristiana*. Ha sido posible gracias a la abnegada y eficaz colaboración del franciscano Josep Hereu i Bohigas, buen conocedor del contexto filosófico de la época presentada[2]. El estilo diferente exigido por la temática de su exposición precisa y documentada, en lugar de ser una dificultad para el lector atento, es altamente estimulante para comprender la importancia de los cambios de mentalidad que se produjeron y que provocaron las reacciones en las teolo-

2. Josep Hereu i Bohigas es el autor de los capítulos primero y segundo de la parte primera, primero, segundo, tercero y cuarto de la segunda, y primero, segundo, tercero, cuarto y sexto de la tercera. Hay que tener presente que el tratamiento que hace de la filosofía moderna es un tratamiento complementario, es decir, que incide en lo que podríamos llamar globalmente «filosofía de la religión». Los otros aspectos del pensamiento filosófico sólo se mencionan si es necesario. De manera que el autor los da por supuestos o sugiere al lector que se los procure por su cuenta. Además, las características de una tal publicación hacen que la exposición tenga que ser necesariamente sumaria. Así mismo, en la información bibliográfica el lector observará la ausencia de citas

gías católicas. La lectura de este volumen muestra que la filosofía moderna es, en muchos de sus planteamientos, una teología cristiana secularizada. Y, si bien es verdad que los autores estudiados, al menos en su mayoría, no se pueden calificar de teólogos, no es menos cierto que su filosofía no se entiende al margen del cristianismo.

La modernidad ha llevado a cabo, en Occidente, la secularización de las instituciones, del pensamiento y de la vida. Ello no significa, sin embargo, que haya abandonado el sentido de lo sagrado ni de lo religioso. Al contrario, lo ha asumido en los nuevos modelos de racionalidad. Lo sagrado y lo religioso han pasado de la Iglesia a la sociedad, de la fe a la razón. En el pensamiento medieval y patrístico, la razón estaba claramente supeditada a la fe; la filosofía era *ancilla theologiae* por la dignidad del objeto específico de su saber: la fe y su objeto, Dios, eran superiores a la razón y a la filosofía. La revelación iluminaba la razón enturbiada por el pecado.

Este planteamiento ya no es posible en la época moderna. La razón va adquiriendo legítimamente sus derechos en todos los órdenes, a costa de la teología. Los progresos de la ciencia, el nuevo ordenamiento social, el surgimiento de la crítica, etc., hacen que la razón y la filosofía ocupen, poco a poco, el lugar de la teología y se vayan constituyendo en instancias autónomas. La noción de autonomía de la razón, por contraposición a la de *ancilla*, es una de las claves, y no la menos importante, para comprender el núcleo del pensamiento moderno. Pero hay que añadir a la noción de autonomía de la razón otra noción clave para comprender la modernidad, emparentada con la de autonomía: la autosuficiencia de la inmanencia. Hans Urs von Balthasar lo describió muy acertadamente al decir que la estética moderna no es ya una estética de la gloria, sino de la belleza.

de artículos; se han omitido en favor de la brevedad de espacio. Sólo constan las obras más significativas, tanto de alcance general como monografías especializadas en algún autor o tema concretos. De las primeras, hay que mencionar, entre otras, L. Duch, *Religió i món modern*, Montserrat 1984; R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewustsein*, Friburgo-Munich 1973; U. Neuenschwander, *Gott im neuzeitlichen Denken*, 2 vols., Gütersloh 1977; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1983; H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*; M. Despland, *La religion en Occident*, Montreal 1979; J. Collins, *God in modern philosophy*, Wesport-Connecticut 1978 (reimpresión de la edición de Chicago 1959).

Josep Hereu quiere dejar constancia de su agradecimiento a Eusebi Colomer, Lluís Duch y Pere Lluís Font por las orientaciones que de los mismos ha recibido para la elaboración de su contribución.

Sin embargo, no se puede considerar la filosofía moderna como un bloque homogéneo, sino muy heterogéneo. Al lado de pensadores agnósticos o ateos, hallamos pensadores sinceramente religiosos y filósofos decididamente cristianos, como Pascal y Kierkegaard. Además, hay que tener presente que el pensamiento moderno ha tenido una recepción muy diversa según los países. La teología católica ha sido, en general, reticente a los planteamientos de la filosofía moderna, con honrosas excepciones. No así la teología protestante, que ha tenido en general una actitud dialogante con la filosofía moderna, entre otros motivos porque surgió de su seno. En efecto, la filosofía moderna tiene uno de sus orígenes remotos en la secularización de un principio, y no menor, de la fe luterana: la certeza del sujeto referente a la salvación. Esta actitud dialogante es la que debería adoptar la teología católica, afrontando los retos que le plantea la modernidad.

En el momento de agradecer a los que me han ayudado, con su consejo, a la redacción de esta obra, debo referirme al prestigioso profesor Giuseppe Alberigo, director del Istituto di Scienze religiose de Bolonia que, en medio de sus múltiples tareas, ha querido prologar este volumen. No puedo silenciar tampoco a los decanos-presidentes de la Facultad de Teología de Cataluña, Antoni Matabosch y Gaspar Mora, por las facilidades concedidas durante los años de elaboración de la obra, ni, desde luego, a los responsables del Departamento de publicaciones de la misma Facultad, Joan Bada y Maria Martinell. Huelga decir cómo agradezco la amistosa paciencia del corrector de estilo del original catalán, Jordi Bruguera, y muy especialmente el diligente y fiel trabajo de quien ha mecanografiado, en el silencio y hasta ahora en el anonimato, los tres volúmenes de la obra, la hermana M. dels Àngels Alsina, benedictina del monasterio de San Benito de Montserrat. Sería necesaria una palabra cordial, sin duda, para todos los maestros, colegas y compañeros, lectores pacientes y críticos, que no han dejado de estimularme. A todos, un sincero reconocimiento, palabra en este caso en modo alguno convencional ni retórica.

E.V.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

AHSI	«Archivum historicum Societatis Iesu», Roma 1932ss.
AIA	«Archivo íbero-americano», Madrid 1914ss.
Ang	«Angelicum». Periodicum internationale de re philosophica et theologica, Roma 1924ss.
Annales	«Annales. Économies, sociétés, civilisations», París 1946ss.
Anton	«Antonianum». Periodicum philosophico-theologicum trimestre, Roma 1926ss.
AST	«Analecta Sacra Tarraconensia», Barcelona 1925ss.
ATG	«Archivo teológico granadino», Granada 1938ss.
Aug	«Augustinianum». Periodicum quadrimestre collegii internationalis Augustiniani, Roma 1961ss.
Augustinus	«Augustinus». Revista trimestral publicada por los padres agustinos recoletos, Madrid 1956ss.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, Madrid 1945ss.
BAE	Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1860-1880, 1954ss.
BLE	«Bulletin de littérature ecclésiastique», Toulouse 1899ss.
CDios	«Ciudad de Dios», El Escorial 1881ss.
CFr	«Collectanea Franciscana», Roma 1931ss.
Conc	«Concilium». Revista internacional de teología, Madrid 1965ss.
CrSt	«Cristianesimo nella storia», Bolonia 1980ss.
CTom	«Ciencia tomista», Salamanca 1910ss.
Denz-Schön	H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbo-*

	lorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona-Friburgo-Roma [36]1976.
DHEE	*Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid 1972-1975.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, París 1912ss.
DS	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, París 1937ss.
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, París 1903ss.
EE	«Estudios eclesiásticos», Madrid 1922ss.
EstFr	«Estudios franciscanos», Barcelona 1912ss.
EstMar	«Estudios marianos», Madrid 1942ss.
EThL	«Ephemerides theologicae lovanienses», Lovaina 1924ss.
FZPT	«Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Friburgo de Suiza 1954ss.
Gr	«Gregorianum». Commentarii de re theologica et philosophica, Roma 1920ss.
HispSac	«Hispania Sacra». Revista de historia eclesiástica, Madrid 1948ss.
Irén	«Irénikon», Chevetogne 1926ss.
Ist	«Istina», Boulogne-sur-Seine 1954ss.
LTK[2]	*Lexikon für Theologie und Kirche*, segunda ed. plenamente elaborada, dirigida por J. Höfer- K. Rahner, Friburgo de Brisgovia 1957-1967.
MSR	«Mélanges de science religieuse», Lille 1944ss.
NRth	«Nouvelle revue théologique», Tournai-Lovaina- París 1879ss.
QVC	«Qüestions de vida cristiana», Montserrat 1958ss.
RBén	«Revue bénédictine», Maredsous 1890ss.
RCT	«Revista catalana de teologia», Barcelona 1976ss.
REsp	«Revista de espiritualidad», Madrid 1941ss.
RET	«Revista española de teología», Madrid 1940ss.
RevSr	«Revue de sciences religieuses», Estrasburgo 1921ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga [3]1957-1965.
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RHEsp	«Revue d'histoire de la spiritualité», Toulouse 1972-1977.

RHEF	«Revue d'histoire de l'Église de France», París 1910ss.
RHPhR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuse», Estrasburgo 1921ss.
ROc	«Revista de Occidente», Madrid 1923ss.
RPL	«Revue philosophique de Louvain», Lovaina 1910, 1943ss.
RSCI	«Rivista di storia della Chiesa in Italia», Roma 1947ss.
RScPhTh	«Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RSR	«Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RT	«Revue thomiste», Brujas 1893ss.
RUO	«Revue de l'Université d'Ottawa», Ottawa 1931ss.
Salm	«Salmanticensis», Salamanca 1954ss.
ScC	«La scuola cattolica». Rivista di scienze religiose, Milán 1873ss.
ScrT	«Scripta theologica», Pamplona 1969ss.
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*, Berlín-Nueva York 1976ss.
WuW	«Wort und Wahrheit». Monatschrift für Religion und Kultur, Viena 1946ss.
ZKG	«Zeitschrift für Kirchengeschichte», Stuttgart 1877ss.

Parte primera

LA ERA DE LA RAZÓN EN SUS COMIENZOS

Capítulo primero

UNA NUEVA VISIÓN DEL MUNDO

I. Ruptura y continuidad

Los medievales creyeron que la filosofía no puede ser la obra de un hombre, sea cual fuere su genio, sino que, como la ciencia, progresa por la paciente colaboración de las generaciones que se van sucediendo, cada una de las cuales se apoya en la anterior para sobrepasarla. Decía Bernardo de Chartres que «somos como enanos sentados en los hombros de gigantes. De modo que vemos más cosas que los antiguos, y más lejanas, pero esto no se debe ni a la agudeza de nuestra vista ni a nuestra altura, sino a que ellos nos llevan y nos levantan con su altura gigantesca». Hemos perdido esa modestia. Muchos contemporáneos nuestros quieren quedarse a ras del suelo y ponen su gloria en no querer ver nada más que lo que ven por sí mismos. Triste vejez la que pierde la memoria.

Estas palabras de É. Gilson[1] pueden servir de introducción al estudio que emprendo, ya que manifiestan con mucha exactitud y agudeza el espíritu del trabajo que va a seguir. El pensamiento moderno representa a la vez una ruptura y una continuidad con las épocas precedentes: ruptura, porque la cosmovisión de los medievales y antiguos es diferente de la del hombre moderno, a causa de una diversidad de factores que ya tendremos ocasión de analizar; continuidad, pues los temas que se plantea el hombre moderno son fundamentalmente los mismos que siempre se ha planteado el hombre, aunque desde ópticas diversas. Es importante destacar este punto, ya que se trata de un trabajo en el interior de una *Historia de la teología cristiana*, teología

1. É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981, p. 386.

que a menudo ha mirado con recelo el surgimiento de la modernidad. Hay que dejar claro desde el principio que el pensamiento moderno surge de las cenizas del pensamiento cristiano, sobre todo medieval, sin el cual es prácticamente imposible comprender su trayectoria. Se trata —como indica M. Weber— únicamente de procurar poner más de manifiesto el papel que han desempeñado los factores religiosos en el conjunto de las múltiples variables históricas que han contribuido al desarrollo de nuestra civilización moderna, orientándola en un sentido específicamente secular[2]. De modo que la modernidad puede calificarse, en sus grandes sistemas de pensamiento, como una teología cristiana secularizada, cuya raíz remota se puede hallar, en buena parte, en la Reforma protestante, una vez desvirtuada de su contenido religioso. Como señala Troeltsch, la cuestión genuina es saber la significación del protestantismo para el mundo moderno: qué relación existe entre la fuerza religiosa fundamental y la esencia religiosa del mundo moderno. Y en este sentido podemos afirmar que la religión del mundo moderno está determinada esencialmente por el protestantismo, y ahí radica su significación histórica más fuerte[3].

También hay que observar desde el comienzo que la filosofía moderna está impregnada del lenguaje de los pensadores místicos alemanes, más concretamente de la mística renanoflamenca[4]. No se trata tanto de una influencia directa cuanto de una propagación encubierta de una capa de tradiciones conceptuales y librescas, de tradiciones de la vida espiritual, poética, predicciones o costumbres. Los nuevos movimientos religiosos y místicos de aquellos siglos, como muy bien indica Heimsoeth, condujeron a nuevas direcciones en el sentido y la concepción del universo, que hallarán plena valoración en épocas posteriores.

No hay duda de que la emancipación de los diferentes órdenes de

2. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona [8]1988. Esta obra, en su versión catalana (*L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Barcelona 1983; trad. de J. Estruch), será utilizada a lo largo de todo el capítulo. La referencia de la presente nota corresponde a las p. 125s de la citada traducción catalana.

3. E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México [3]1967 (trad. de E. Imaz), p. 94 y 97s. Esta obra, como la anterior, también será utilizada en otros pasajes del presente capítulo.

4. H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1946 (trad. de J. Gaos), p. 17s. Como las dos anteriores, esta obra estará también presente en todo el capítulo.

la cultura y, sobre todo, de la filosofía y de la ciencia respecto de la jurisdicción teológica ha representado un papel muy importante en el proceso de dicho tránsito. Difícilmente podremos medir lo que representa la autonomía de los diferentes campos y disciplinas para la situación de la teología y la vida espiritual europea[5], pero es erróneo inferir de todo ello un cambio total y análogo en los problemas que se ha planteado el pensamiento; es erróneo querer separar la filosofía moderna de la medieval, considerando a aquélla como puramente laica. La independencia no significa en modo alguno que sus contenidos se desvíen de las grandes cuestiones de la vida religiosa. Más bien debemos reconocer que la metafísica de la edad moderna crece en el mismo suelo y se alimenta de las mismas fuentes que la edad media. Y ambas se han visto influidas por la misma experiencia fundamental de la religión cristiana común.

El que, en general, la cultura moderna represente una lucha contra la cultura eclesiástica y su sustitución por las ideas culturales autónomamente engendradas no significa también que no haya sufrido su influencia. Lo domina todo la idea de autonomía frente a la autoridad eclesiástica, frente a las normas divinas directas y puramente exteriores. Anticlerical no significa antirreligioso. Y sin el personalismo religioso procedente del cristianismo, y más remotamente del profetismo judío, habrían sido imposibles la autonomía, la creencia en el progreso, la comunidad espiritual que lo engloba todo, como señala Troeltsch.

El mismo Heidegger destaca como una de las características de los tiempos modernos el despojamiento de los dioses. Pero este proceso tiene una doble vertiente, ya que, por un lado, la idea general del mundo se cristianiza, en la medida en que el fundamento del mundo es puesto como infinito, incondicionado, absoluto, y, por otro lado, el cristianismo transforma su ideal de vida en una visión cristiana del mundo y así se pone al día. El cristianismo es el principal responsable del proceso aludido. Sin embargo, el despojamiento de los dioses no excluye la religiosidad. El vacío ocasionado se rellena con la exploración histórica y psicológica de los mitos[6].

5. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh [5]1975, p. 22.

6. M. Heidegger, *L'époque des conceptions du monde*, en *Chemins qui ne mènent nulle part*, París 1962 (trad. de W. Brokmeier), p. 100s.

Pero, como ya he indicado, a pesar de la continuidad que pueda darse en el orden de las ideas entre el mundo moderno y las épocas anteriores, no deja de ser verdad que la modernidad representa una ruptura en muchos órdenes. El orgullo de «lo moderno», dice Heimsoeth, se opone a la simple glorificación de lo antiguo y conduce al otro extremo, a rechazar completamente lo antiguo y empezar de nuevo. Y es en este sentido como el siglo XVII rompe los lazos. De manera general podemos decir, siguiendo nuevamente a Heidegger, que la esencia de los tiempos modernos se puede ver en que el hombre se libera de los vínculos de la edad media para encontrar su propia libertad. Desde el punto de vista de la religión, de la ética, de la ciencia, no podemos sustraernos a la impresión de que sólo la lucha liberadora de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII acabó fundamentalmente con la edad media, si junto con el protestantismo genuino tenemos en cuenta los efectos de la crítica humanista, de las sectas baptistas y del subjetivismo místico.

Sin embargo, lo decisivo no es que el hombre se haya emancipado de los antiguos lazos para llegar a sí mismo, sino que la misma esencia del hombre cambia, en la medida en que el hombre se hace sujeto[7]: ello significa que en adelante será él quien dará fundamento a todo lo demás. Heidegger ha dicho que, propiamente hablando, no hay concepción del mundo antigua ni medieval, sino sólo moderna, en cuanto que el mundo, como imagen concebida, es una característica de los tiempos modernos[8]. Y este mundo, junto con el hacerse sujeto del individuo, es lo verdaderamente decisivo. Quizá sea ésta la ruptura decisiva de la época moderna; ruptura que se manifiesta en diversos campos y que deseo esbozar en un marco general que nos permita comprender cuáles son los rasgos que configuran esa nueva cosmovisión de lo que llamamos modernidad, antes de entrar en el estudio detallado de los principales pensadores modernos.

7. M. Heidegger, o.c. en la nota 6, p. 115. Aquí Heidegger toma sujeto en el sentido de la palabra griega *hypokeimenon* y de la alemana *Vor-Liegende* (en sentido de *Grund*: fundamento).

8. Ibíd., p. 118. La expresión «concepción del mundo» debe entenderse en el sentido de la alemana *Weltanschauung*.

II. *Tolerancia religiosa y religión natural*

La Europa posreformada fue degenerando en una ramificación creciente de sectas y en una lucha de formas de fe y de pensamiento que sumió a Europa en una atmósfera bélica[9]. Los motivos de dicha ramificación son diversos y no voy ahora a analizarlos[10]. Lo que me interesa destacar es que, después de la guerra de los Treinta Años, en 1648, Europa toma conciencia de que está dividida en dos o tres grandes confesiones religiosas, las cuales, además, desde el punto de vista geográfico, quedan circunscritas en espacios bien determinados, como el Norte reformado y el Sur católico. Pero no voy a entrar todavía en este punto, que es también una de las claves importantes para comprender el pensamiento moderno.

Lo que me interesa subrayar es que la ramificación y la diversidad de confesiones religiosas fomenta el convencimiento de una verdad común a todos los hombres piadosos, que ha hallado la expresión más pura en la doctrina de Cristo y cuya prueba se halla en la vida. El paso de tal concepción a una religión natural y racional es fácil de comprender. Pero es importante destacar que dicho paso no es fruto de un acontecimiento científico, sino de un acontecimiento vital. Pues fue el sentimiento creciente del carácter intolerable de la lucha entre las confesiones lo que condujo a la idea de lo común en donde pudiera hallarse la paz, y fue esta idea la que llevó al concepto de religión natural.

Lo que pasa es que la concordia y la tolerancia que se anuncian en el diálogo se basan en el sentimiento de afinidad de todas las confesiones religiosas. Todas se consideran hijas de la misma madre, la religión natural, que es la más antigua. Y no sólo esto, sino que es congénita a cada hombre y constituye el fundamento de toda religión particular. Aquí vemos uno de los momentos de inversión de conceptos propia de la modernidad: lo que estaba fundamentado en las diversas creen-

9. W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México [3]1978 (trad. de E. Imaz), p. 106. La obra de Dilthey también será fundamental en todo este capítulo.

10. Basta indicar que, desde la óptica calvinista y puritana, para los elegidos la posesión de la gracia divina implicaba una actitud de odio y desprecio para con los demás, condenados. Este sentimiento podía llegar a ser tan fuerte como para desembocar, en determinadas circunstancias, en la creación de sectas (cf. M. Weber, o.c. en la nota 2, p. 171s). Véase también L. Duch, *Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII*, en E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* II, Barcelona 1989, 197ss.

cias y prácticas religiosas, la «religión», pasa a ser fundamentador de cada una de ellas, hasta el punto de que las prácticas y los contenidos de las religiones se volverán innecesarios, por ser particulares, y será suficiente para la salvación una religión natural que no se distinguirá prácticamente de una moral natural. De este modo, los problemas religiosos pasan de manos de los teólogos a los filósofos; y se va constituyendo el sistema natural, que es una de las claves del siglo XVII, no sólo en teología, sino también en el derecho, la política y la ciencia. Así se construye una fuerte autonomía de los hombres frente a las Iglesias y sus pretensiones. Razón y conciencia se configuran como poderes ético-religiosos por encima de las divisiones eclesiásticas. Sólo como ejemplo, podemos referirnos a dos autores que contribuyeron a fomentar dicha concepción: uno es H. Grotius, para quien los fundamentos de toda religión son de algún modo conocidos por los hombres a través de la razón. Según Grotius, sólo hay una religión verdadera, común a todos los hombres de todos los tiempos, y se puede adquirir conciencia de la misma a través de la naturaleza humana. El otro es Herbert de Cherbury, para quien la razón posee en sí misma capacidad para todas las verdades. Todo requiere el asentimiento de la razón, y lo que no se sostiene ante su tribunal debe ser rechazado[11]; la religión, naturalmente, no constituye una excepción. En dichas concepciones, entre otras, es donde hallamos los fundamentos y la preparación de la teología ilustrada. Y el cambio que ya se entreveía en el siglo XVII debía manifestar para los cristianos y las Iglesias una transformación de la religión cristiana hacia una nueva manera de pensamiento y de vida, y también para la historia de la teología. También en este punto debemos referirnos a la importancia decisiva de la Reforma protestante, como una de las causas remotas de la religión natural, entre otras. El principio de la tradición había sido cuestionado por Lutero, y en su lugar se había colocado el principio nuevo de la certeza de la salvación tal como surge en el lector de la

11. W. Dilthey, o.c. en la nota 9, p. 259. Herbert de Cherbury fundamenta por primera vez la autonomía de la conciencia religiosa en la Europa cristiana mediante un análisis de la facultad cognoscitiva religiosa. Rechaza la opinión nominalista tradicional que sostenía la imposibilidad del conocimiento de verdades trascendentes y afirmaba la necesidad de la ayuda de la revelación para llegar a cualquier conocimiento que excediera la naturaleza, y trata de demostrar que las verdades religioso-morales se fundamentan en la razón: resuelve así la disputa medieval de la *fides* y la *ratio*, colocando por primera vez la razón como independiente.

Biblia, en conexión con la vida cristiana de la comunidad. La expresión religiosa de este cambio es que el hombre, a solas con Dios, establece por sus propios caminos y con su propio trabajo su relación con él. La fe es, según la expresión de Dilthey, confianza. Y, por tanto, podemos decir que la Reforma protestante consiste también en el hecho de que el hombre se libera del dominio del papa, de la obediencia monacal y de la disciplina penitencial. Y la infalibilidad, acompañada de la intolerancia eclesiástica, es sustituida por la relatividad y la tolerancia humanas, fruto de la autonomía.

Es evidente que la Reforma no es la causa única, ni quizá siquiera próxima, de la tolerancia religiosa; no olvidemos que ella misma fue intolerante frente a movimientos y personas singulares. Lo que quiero destacar es lo que la Reforma representa de ruptura en el movimiento de las ideas. A ello hay que añadir, sin duda, el sentimiento de que ya no era posible agrupar en una cultura uniforme —bajo la misma unidad de la cultura eclesiástica, como en la época medieval— las nuevas fuerzas, las naciones en formación y las individualidades ansiosas de libertad. Había pasado el momento de esa gran unidad cultural, que se mantenía en gran medida gracias al principio de la tradición. A este nuevo espíritu quiero ahora referirme.

III. Nuevos horizontes para la ciencia

El progreso de que alardea la modernidad habría sido estéril si la acción espontánea e independiente de la razón científica no nos hubiera proporcionado los conocimientos que hacen posible al hombre moderno dominar y conformar la realidad.

El principio de la filosofía que sostiene a la razón científica en su tarea ha surgido principalmente de la conciencia de la inmanencia, del carácter intelectual de lo real (como ya dijimos antes), del concepto creciente de ley natural. La alianza del trabajo con el espíritu investigador en el seno de una sociedad burguesa y libre provocó la independencia y el dominio de la razón. Surgieron nuevos recursos en la ciencia experimental, nuevos inventos, que tuvieron como consecuencia un incremento extraordinario de la soberanía del hombre sobre la naturaleza. Pensemos que la razón humana descubre el globo de la tierra y empieza a orientarse en el mismo; pensemos en el descubrimiento de América, en el nuevo horizonte astronómico abierto por

Copérnico y perfeccionado por Kepler y Galileo. Mediante dichos descubrimientos y la teoría que los acompañaba sobre la construcción de la naturaleza a través de elementos lógico-matemáticos, se fundamenta de modo definitivo la conciencia soberana de la autonomía del sujeto humano y de su poder sobre las cosas.

La ciencia como tal, y la astronomía, inician una nueva etapa con el instrumento inventado por Galileo: el telescopio no sólo aumenta el número de astros físicos, sino que cambia su aspecto[12]. Galileo rechaza la idea de que el universo posee un centro; y en esto está de acuerdo con G. Bruno y Nicolás de Cusa y en contra de Ptolomeo, Copérnico y Kepler. Pero es Descartes quien, de modo definitivo, formuló los principios de la nueva ciencia, con la reducción de las ciencias a la matemática. Siguiendo en este punto a Heidegger, a partir de Descartes, el ente es determinado por primera vez como objetividad de la representación, y la verdad, como certeza de la representación en la metafísica, hasta llegar a Nietzsche. Huelga decir que para Heidegger la ciencia, junto con la técnica, es uno de los rasgos característicos de los tiempos modernos.

Pero, para la teología, la importancia decisiva de las adquisiciones de la nueva ciencia es que la astronomía copernicana desbancaba a la Tierra como centro del universo y la colocaba entre los planetas. Y ello significaba minar los fundamentos mismos del orden cósmico tradicional, con su estructura jerárquica y su oposición cualitativa entre el reino celeste supralunar del ser inmutable y la región terrestre o sublunar del cambio y la corrupción[13]. Esta revolución, que culminará en Newton, tiene su inicio en Copérnico. Tal convicción era necesaria para la evolución de la ciencia; sin homogeneidad del mundo en todas sus partes, es decir, excluyendo todo dualismo entre lo supralunar y lo sublunar, no es posible el pleno asentamiento de la ciencia. Pero hay que advertir que si Copérnico es quien, desde el punto de vista científico, inicia dicha revolución, sus raíces deben buscarse en la mística renanoflamenca, sobre todo en el maestro Eckhart, en Nicolás de Cusa y otros. Es cierto que la filosofía natural, experimental o empírica, no excluye de la trama del mundo las fuerzas

12. A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid 1979, p. 89. Esta obra de Koyré es otra obra fundamental para el presente capítulo.

13. A. Koyré, o.c. en la nota 12, p. 31s. Véase también H. Blumenberg, *Die Kopernikanische Wende*, Francfort 1965, p. 88s.

inmateriales o transmateriales. Lo que hace es renunciar a la discusión de su naturaleza y las trata como causas o fuerzas matemáticas a partir de los efectos observables. Newton será el pionero de tal concepción.

De modo que podemos afirmar que, hasta cierto punto, el lugar de la revelación lo ocupa la ciencia. La Biblia, en el siglo XVII, no era sólo un libro religioso, sino un libro de enseñanza mundana. Pero el triunfo del sistema copernicano hace que la Biblia no se considere ya incondicionalmente como un libro divino. La conciencia mundana de la verdad se levanta contra los vínculos religiosos y los vence.

IV. Nueva concepción del individuo, la sociedad y el Estado

Si el orden religioso y el científico sufrieron profundas transformaciones en la época moderna, no son menos importantes las que experimentaron el individuo, la sociedad en su sentido más amplio, y el Estado. Al ser tres aspectos correlacionados, los he puesto en el mismo apartado, aunque procuraré distinguir su caracterización tanto como sea posible.

La cultura moderna acentúa fuertemente el individuo y el sujeto. Frente a cualquier vínculo, experimenta su propia valía y la fuerza independiente que habita en él. Y ello era el resultado de movimientos económicos, sociales e intelectuales. Detengámonos un poco a considerar ese carácter marcadamente individualista de la cultura moderna.

No hay duda de que el poderoso individualismo religioso protestante reviste una significación extraordinaria en el nacimiento del individualismo moderno. La religión personalista de la convicción y la conciencia representa la religiosidad que corresponde a la cultura individualista moderna. En este sentido, el protestantismo supone una rebelión de la conciencia individual contra la injerencia de la autoridad en materia de fe[14]. Y la destrucción de la autoridad de la institución eclesiástica romana rompe el prototipo de una concepción autoritaria de la vida. Pero hay que matizar este punto y ver sus raíces profundas, ya que no hay un camino directo que conduzca de la cultura eclesiástica del protestantismo a la cultura moderna no ecle-

14. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne* I, París 1961, p. 130. Estudio muy importante para la comprensión de este período de la historia del pensamiento europeo.

siástica. Es verdad que la Biblia ocupa el lugar de la jerarquía y que, en el fondo, el protestantismo no hizo más que eliminar en su ámbito los obstáculos que el sistema católico, a pesar de su brillantez, opuso necesariamente al mundo moderno, y, sobre todo, proporcionó el terreno saludable de una buena conciencia para la plenitud de las ideas seculares y libres de la modernidad.

Pero sí existen caminos indirectos que nos permiten inferir la influencia decisiva del protestantismo en el mundo moderno en general y en su concepción del individuo en particular. Y aquí es obligada la referencia a M. Weber. La doctrina calvinista de la predestinación y su patética inhumanidad debía tener como resultado sobre todo el sentimiento de una extraordinaria soledad interior del individuo. Pero no es únicamente el influjo de la doctrina calvinista lo que origina el individualismo y el subjetivismo modernos, sino que también, como señala Heidegger, la emancipación del hombre lo ha conducido al subjetivismo y al individualismo. Lo decisivo es que el hombre, más que el hecho de que se haya emancipado de los antiguos vínculos para llegar a sí mismo, se ha convertido en *sujeto*, y es su misma esencia la que cambia.

Debemos aludir asimismo a lo que supone la nueva concepción de la tarea del individuo dentro de la sociedad, teniendo en cuenta lo que ha representado para el mundo moderno la noción reformada de *Beruf* (que significa a la vez vocación y profesión). Aquí tenemos que referirnos una vez más a M. Weber.

En efecto, la noción de *Beruf* tiene una connotación religiosa que sugiere la idea de una tarea impuesta por Dios. Lo radicalmente nuevo, prescindiendo del problema de las traducciones de la Biblia, es el hecho de valorar el cumplimiento del deber en el marco del ejercicio de un *Beruf* en el mundo como el contenido supremo que es susceptible de revestir la actuación moral de una persona. Esto es lo que condujo a la ineluctable consecuencia de una aceptación de la actividad cotidiana como dotada de una significación religiosa, así como la aparición por primera vez del concepto de *Beruf* en su sentido vocacional. Me refiero a la doctrina según la cual la única forma posible de vivir de modo agradable a Dios no consiste en una superación de la moralidad intramundana mediante la ascesis monástica, sino exclusivamente en el cumplimiento de los deberes intramundanos de acuerdo con la situación social de cada individuo.

En contraposición al estilo de vida del monje, el trabajo pro-

fesional en el mundo se le aparece a Lutero como manifestación del amor tangible al prójimo. Esta concepción de Lutero se verá todavía más acentuada por Calvino y las sectas puritanas. El mundo está destinado única y exclusivamente a servir a la glorificación de Dios; el cristiano escogido está en el mundo para contribuir a aumentar la gloria de Dios, por medio del cumplimiento de sus mandamientos. De este modo, el trabajo del calvinista en el mundo es exclusivamente actividad *ad maiorem Dei gloriam*. Y el mismo carácter ha de tener la ocupación profesional al servicio de la vida terrena de la comunidad. En esta concepción reside el carácter utilitario de la ética calvinista. De este modo, el ascetismo calvinista se convierte en un ascetismo estrictamente intramundano; o, según la expresión de S. Frankl, lo que la Reforma hace es convertir a todo cristiano en un monje vitalicio[15]. En adelante, ya no será necesario que el ascetismo se evada del mundo; al contrario, se verá obligado a perseguir su ideal ascético sin salir de la vida profesional mundana. Es aquí donde el calvinismo hará una aportación decisiva: la idea de la necesidad de una verificación o confirmación de la fe en la vida profesional profana. La antigua aristocracia de los monjes queda sustituida por la nueva aristocracia espiritual de los santos en el mundo, predestinados por Dios desde la eternidad. Esta racionalización de la conducta de este mundo fue, en último término, la consecuencia de la *Berufskonzeption* del protestantismo ascético, es decir, de la concepción que el protestantismo ascético se hizo de la profesión como vocación.

Del mismo modo que la insistencia en la importancia de tener una profesión fija y estable sirve para legitimar éticamente la moderna especialización del trabajo humano, así también la interpretación providencialista del provecho y del lucro legitima la posición del hombre de negocios[16]. En definitiva, la ética calvinista y sobre todo la puritana han sido las portadoras del *ethos* de la empresa racional burguesa y de

15. Citado por M. Weber, o.c. en la nota 2, p. 171.

16. M. Weber, o.c. en la nota 2, p. 235s. En la conciencia y la certeza de estar en la plenitud y la gracia de Dios y de estar visiblemente bendecido por él, el empresario burgués podía y debía velar por sus intereses económicos y de lucro. Para colmo, el poder del ascetismo religioso ponía a su disposición unos trabajadores austeros, concienzudos, de una perseverancia y una laboriosidad inhabituales, e identificados con un trabajo que consideraban un fin querido por Dios. Y le daba también la tranquilizadora seguridad de que la desigual distribución de los bienes de este mundo es obra de la Providencia, que persigue unos objetivos ocultos que desconocemos (ibíd., p. 285s).

la organización del trabajo; y con la pérdida de sus raíces religiosas, imperceptiblemente se va imponiendo una interpretación del pensamiento en el sentido del utilitarismo. En Holanda, por ejemplo, aparece la banca, primer modelo de Estado capitalista. Para esta situación de riqueza, Holanda es naturalmente mediadora. En política, en tolerancia religiosa, no hay negocio ni banca posible, si se pide a la gente partidas de bautismo. Las querellas de los pastores son controladas por el poder público, ya que pueden arruinar al país.

Los largos y pertinentes análisis de Weber nos hacen caer en la cuenta de la importancia de las ideas religiosas en la configuración de los tipos sociales de la modernidad y, sobre todo, de la nueva actitud del individuo ante el trabajo y la sociedad. Pero éste es sólo un aspecto —aunque muy importante— de la configuración de la sociedad moderna. Al lado de dicha caracterización, debemos añadir otros rasgos no menos importantes. La sociedad, al igual que la naturaleza, está regulada armónicamente por leyes; y la razón humana se atrevió a regular la sociedad y el individuo. La gran tarea que se presenta es el ordenamiento de la sociedad europea. La urgencia de un sistema político que estuviera a tono con las necesidades de la época dio origen a tres grandes obras: *La República* (1577) de Bodino, *La Política* (1603) de Althusius y *El derecho de gentes* (1625) de Grotius[17]. De modo que el derecho y el Estado son las primeras grandes fuerzas que aparecen en la nueva situación; y junto a los autores citados, hay que añadir a Hobbes, Pufendorf y Thomasius, entre otros. También en este punto debemos reconocer la deuda que el Estado moderno tiene contraída con el protestantismo, sobre todo con el protestantismo moderno, que desde finales del siglo XVII entró en el terreno del Estado, que admite la paridad religiosa o que es religiosamente indiferente, y transfirió en principio la organización religiosa y la formación de la comunidad religiosa a la espontaneidad y a la convicción personal, reconociendo formalmente la diversidad de convicciones y comunidades religiosas que conviven unas con otras. Además, reconoció una vida secular completamente emancipada, ya que no pretende dominar directa, ni tampoco indirectamente a través del Estado.

17. Dilthey, o.c. en la nota 9, p. 285. Althusius es el primero en proclamar la «majestad» del pueblo. H. Grotius pone su erudición universal al servicio de la obra de establecer un nuevo orden de la sociedad, independiente de las religiones, basado en la razón, y de atemperar las luchas confesionales. Con este propósito desarrolló una jurisprudencia universal, un derecho natural y un derecho de gentes. «Aunque no hubiera Dios —afirma Grotius— los principios del derecho natural mantendrían su validez universal independientemente.» Cf. sobre este mismo punto E. Hirsch, o.c. en la nota 5, p. 15 y 22.

Más aún, el protestantismo liberó al Estado de toda subordinación jurídica a la jerarquía; enseñó que los oficios estatales representan un servicio directo a Dios. Y ello significa la autonomía definitiva del Estado, aunque no signifique la idea moderna del Estado. En definitiva, el derecho natural, como la religión natural o la ciencia, nacen de una filosofía: la que niega lo sobrenatural, lo divino, y sustituye la acción y la voluntad personales de Dios por el orden inmanente de la naturaleza[18].

V. Una nueva cosmovisión

De cuanto hasta ahora hemos dicho se desprende que la visión del mundo que configura la modernidad es esencialmente diferente de la de épocas anteriores. Es evidente que no se trata de un proceso uniforme ni de un corte puntual y radical de la historia, sino de un espíritu nuevo que se va introduciendo en las nuevas generaciones o, por lo menos, en sus espíritus más lúcidos. Desde el punto de vista de la historia de las ideas en general, y de las ideas religiosas en particular, la ruptura que representa el mundo moderno es un hecho de una importancia incalculable. Pero lo es sobre todo para la Iglesia católica, que hasta el concilio Vaticano II no levantó acta de la existencia y del reconocimiento del mundo moderno, pues hasta entonces se había limitado a condenarlo o a ignorarlo. Sin embargo, el mundo moderno no excluyó de su seno la religión, aunque, como hemos visto y veremos, la religión de la modernidad no pasa por las instituciones eclesiásticas, y menos aún por las católicas.

Este largo y fecundo período que el pensamiento católico ha ignorado, por voluntad propia o por imposición del magisterio eclesiástico, y salvando siempre las honorables excepciones, empieza con la emancipación de los pueblos modernos europeos que podemos distinguir con claridad a partir del Renacimiento y la Reforma, en el siglo XVI. Afirmación alegre y heroica de la vida y del mundo en la obra del renacimiento, conocimiento intuitivo de la vida en su arte, y

18. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne* II, París 1961, p. 52s.

paralelamente, en la esfera de la religiosidad cristiana, conciencia de la independencia de la persona religiosa, emancipación de las comunidades respecto del sistema papal, y del proceso religioso respecto del poder papal y la escolástica, apreciación del valor religioso de la familia, el oficio, la propiedad, enfoque de la nueva religiosidad como principio destinado a transformar la vida y la sociedad desde dentro.

Al imponerse una teología inmanente, cuya expresión sería la armonía y la belleza del universo, se cambia el carácter de la religiosidad cristiana. A ello hay que añadir que los grandes sistemas del siglo XVII construyen los fenómenos mediante conceptos lógicos y matemáticos, excluyendo de esta forma las fuerzas anímicas. En definitiva, el universo se construye por medio de la razón. Y se trata de un universo infinito en duración y extensión, en el cual la materia eterna, de acuerdo con leyes necesarias y eternas, se mueve sin fin y sin objeto en el espacio eterno. Este universo, como comenta A. Koyré, heredó todos los atributos ontológicos de la divinidad; pero sólo éstos; todos los demás se los llevó la divinidad con su marcha. Es evidente, pues, que la relación de Dios con el mundo no ha continuado siendo la misma. «Por primera vez en la Iglesia occidental la religión cristiana no se describe con el esquema de un drama Dios-mundo y de una física sagrada, sino como el despertar y el proceso de una nueva visión interior»[19]. El mundo ya no es el contrario de Dios, sino la plena revelación de Dios. Ello representa un cambio completo en la concepción de la materia: en Dios se halla el fundamento de toda materia. La materia es una forma divina, la fuerza de todo devenir, de la inagotable fuerza generativa de la naturaleza. Igualmente, la sensibilidad ya no puede considerarse como algo contrario a la espiritualidad: debe verse como una función propia y no desdeñable de nuestra vida y expresión de lo espiritual.

Este gran paso hacia la infinitud del mundo de las criaturas es un paso que se tenía que dar, si es verdad que la perfección de Dios se revela en el mundo y que el mismo Creador habla en el libro de la naturaleza. La naturaleza es el Dios-ser absolutamente infinito. Ello hace que lo meramente finito o contingente no exista. Lo finito es un momento en el proceso del absoluto.

Aunque el universo presenta muchas imperfecciones, hay algo que

19. Cita de A. von Harnack sobre Melanchthon en H. Blumenberg, o.c. en la nota 13, p. 103.

no puede ser más perfecto: la regularidad de sus movimientos y procesos es absoluta. En ella se expresa de modo inmediato la inalterable y absoluta perfección de Dios.

Podemos decir, por tanto, que el auténtico obstáculo de la modernidad, en relación con la teología, consiste en el conocimiento racional y científico, tal como se ha engendrado a través de la indagación de la naturaleza y del ordenamiento de la sociedad humana. El heredero de la teología, su antagonista, y al mismo tiempo su réplica, fue el sistema natural-racional de las ciencias y el ordenamiento de la vida[20]. En una palabra, intramundanidad de la orientación de la vida. Ha desaparecido del mundo moderno el ascetismo religioso como negación del mundo y de la vida y como educación para un fin supramundano de la vida. Con ello guarda relación el optimismo lleno de confianza y de fe en el progreso gracias a los descubrimientos y las creaciones nuevas; con él se disiparon las viejas imágenes del mundo inspiradas por el pecado original, redención y juicio final.

No olvidemos el papel del protestantismo en el advenimiento de la modernidad. El protestantismo derrocó la ciencia eclesiástica y secularizó, al menos jurídicamente, los centros de enseñanza, encomendó la censura a las autoridades estatales y así fue posible al Estado cuidarse de la ciencia.

El protestantismo fue también el primero que desvinculó la Biblia de toda tradición. Pero, si el protestantismo fundamentó el nacimiento del mundo moderno, en ningún campo fue su creador. Sólo le proporcionó una mayor libertad de desarrollo. Lo que cambia en Europa no son sólo las fronteras, movidas por guerras incesantes, sino las fuerzas intelectuales y la dirección de su alma colectiva. La hegemonía intelectual pasa de la latinidad al Norte[21]. Y hay que añadir todavía otros rasgos, como la formación de grandes Estados militares, que destruyen el sueño de un gran imperio eclesiástico; el desarrollo de la economía capitalista moderna; el despliegue de la técnica; el aumento enorme de la población; la presencia de un horizonte universal; el contacto con infinidad de pueblos no cristianos, etc. Nunca, sin duda, las creencias en que se apoyaba la sociedad antigua habían sufrido semejante sacudida, y en particular el cristianismo. En este sentido podemos decir que la modernidad es un fenómeno básicamente euro-

20. E. Troeltsch, o.c. en la nota 3, p. 18.
21. P. Hazard, o.c. en la nota 14, p. 81.

peo u occidental, fruto de una actitud de pensamiento que no termina nunca, que no cesa nunca de perseguir la felicidad y la verdad. Pero con ella desaparece también la universalidad fáustica de lo humano, fruto de la especialización en el trabajo y de la metodología en la investigación. El carácter moderno de la ciencia, como señala Heidegger, forja otro tipo de hombre: el investigador, que toma el relevo del sabio; este último desaparece[22], y el modelo de hombre «polifacético» se esfuma. Es un adiós dolido a una época de humanidad plena y bella, que ya no volverá a repetirse.

22. M. Heidegger, o.c. en la nota 7, p. 111.

Capítulo segundo

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN LOS PRINCIPALES PENSADORES DEL SIGLO XVII

I. La era de la razón

De modo general podemos definir el siglo XVII como el siglo del método, o mejor aún, como el siglo del método moderno. Todavía se cree que la lógica sola es capaz de descifrar el mundo, pero cada vez se cree menos que el *Organon* aristotélico procure la clave mejor[1]. El siglo XVII es un período de la historia del espíritu y de las ideas, cada vez más separado del mundo teológico, en que se recurre a la razón en su forma más pura: la matemática, que proporciona un modelo de claridad, certeza y deducción ordenada[2]. De este modo el elemento personal podía eliminarse y la filosofía tendría las características de verdad universal, necesaria e impersonal que poseen las matemáticas puras.

Esta consagración de la matemática es la forma propia de toda una fe, una creencia racional en un Dios racional, no ajeno a la vida: la vida intelectual es inserción salvadora en lo divino. El pensador filosófico, que no es en general profesor, no se caracteriza sólo por ser un sabio físico-matemático, sino por ser una especie de santo laico y que todavía disimula las ideas que cree más prudente mantener ocultas.

En la época moderna, la filosofía sale de sus límites escolares; los filósofos medievales fueron en gran parte profesores universitarios.

1. Véase Y. Belaval (dir.), *Historia de la filosofía*, vol. 6: *Racionalismo, empirismo, ilustración*, Madrid [8]1985, p. 1-6.
2. J.M. Valverde, *Vida y muerte de las ideas. Breve historia del pensamiento occidental*, Barcelona [4]1985, p. 101-102.

Los modernos, en su gran mayoría, estuvieron desconectados de la enseñanza académica, por lo menos hasta finales del siglo XVIII[3].

Edad de la razón, según la expresión de J.M. Valverde, que empieza en Francia y continuará en Inglaterra a fines de siglo hasta terminar en la época ilustrada. En general, el talante de la época es de confianza optimista en el poder de la razón, y dicha confianza está estimulada e intensificada por el triunfo de la ciencia física[4]. Pero hay que señalar, junto a ese carácter optimista, que la razón, poco a poco, va quedando separada de todo lo que no es ella misma, observadora y medidora; tanto más distante de la realidad del mundo cuanto más segura de su claridad intrínseca matemática. En el cambio de siglo, el cansancio de las guerras de religión se combina con una línea de desinterés y escepticismo frente a las grandes cuestiones trascendentales, que van a parar a lo que se llama los «libertinos», que iniciaban la corriente de los librepensadores, corroyendo, con suavidad y disimulo, las creencias oficialmente vigentes, no sólo en el ámbito religioso sino también en el filosófico.

Junto a esto, se da un movimiento creciente de descristianización y frivolidad ética, representado por Charron (1541-1603), Montaigne (1533-1592) y Gassendi, como prototipos más específicos del escepticismo. Esta renovación del escepticismo pirrónico de Montaigne o del fideísmo de Charron es importante para apreciar la significación de las matemáticas como modelo de razonamiento que da seguridad y certeza.

La impronta de la razón en general y de la razón matemática en particular se manifestó en diversos campos, uno de los más importantes de los cuales y quizá el primero fue el de la llamada «ciencia nueva». Con ella cambia la visión del mundo y la imagen que el hombre tenía de sí mismo y de su propia mente al perder la naturalidad con que el hombre se sentía parte de un cosmos hecho para él, aunque el pecado hubiera enturbiado su destino. En contraste con la perspectiva teológico-metafísica medieval, que ponía el acento en la causalidad final, la ciencia moderna pone el acento en la causalidad eficiente, revelada en el movimiento matemático determinable.

3. F. Copleston, *Historia de la filosofía* IV, Barcelona [2]1975 (trad. de J.C. García-Borrón), p. 16.
4. M. Riquer-J.M. Valverde, *Historia de la literatura universal* IV, Barcelona 1984, p. 18.

Podemos decir que se da una autodevaluación del hombre, aunque tal afirmación parezca contradictoria. Dios queda como el originador de la naturaleza autónoma, con ordenación matemática y trayectoria propias, y el hombre como observador. Con lo que se seculariza la marcha de las cosas[5].

Pero no es sólo en el orden de la ciencia donde se manifiesta la hegemonía de la razón, sino también en otros. La edad de la razón se va imponiendo después de luchas religiosas y tensiones económicas y sociales. Desde el punto de vista de las doctrinas sociopolíticas, la idea del contrato social y de la soberanía popular se va abriendo paso con J. Althusius (1557-1638) y sobre todo con H. Grotius (1583-1645), con la introducción de la idea del derecho natural, no sólo en política interior sino también internacional. De la idea del derecho divino de los reyes absolutos, defendida entre otros por Bossuet (1627-1704), se pasa a la de derecho natural, soberanía popular y contrato. Si estos derechos tuvieron alguna vigencia, hay que decir que fue en gran parte a causa de la coyuntura de cansancio en las guerras de religión y de creciente deseo de armisticio en la Europa posterior a la paz de Westfalia (1648).

Y así como la filosofía política se va desvinculando de la teología, también lo hará la ética, que cada vez más irá construyendo un sistema autónomo frente a la metafísica[6].

Todo este conjunto de datos determina que dicha filosofía pueda calificarse, en su conjunto, de europea; no tanto por un prejuicio, cuanto porque en otras civilizaciones la reflexión no siguió el racionalismo grecolatino ni se disoció de la teología. Además, una vez disuelta la amenaza turca sobre el imperio en el año 1685, sólo Europa es conquistadora. Las ideas y costumbres que conoce en sus viajes la obligan a revisar muchas de sus nociones sobre el hombre y su lugar en el mundo. Pero sería erróneo sacar la conclusión de que Europa no es religiosa. Europa sigue siendo profundamente religiosa; pero la cristiandad se disgrega. Ello significa para la filosofía que no hay ningún sistema importante que no haga de Dios garantía de la verdad.

La edad de la razón, en definitiva, deja de recurrir a la tradición y a la autoridad en favor de la experiencia, los datos de hecho, la comprobación de hipótesis; deja de escribir en latín para empezar a hacerlo en

5. J.M. Valverde, o.c. en la nota 2, p. 123.
6. F. Copleston, o.c. en la nota 3, p. 24ss.

las lenguas vernáculas; abandona las hipótesis en favor de **los tratados originales.** Una nueva época iba empezando.

II. Descartes (1596-1650)[7]

Descartes implica, no sólo desde el punto de vista literario, como afirma Valverde, el paso de una frontera entre dos mentalidades: la cultura deja de ser básicamente la antigüedad para radicar en un análisis desmemoriado del presente, que busca en el mismo los principios temporales y universales. También desde el punto de vista filosófico es el iniciador de una nueva época, la época moderna. Alumno de los jesuitas en La Flèche[8], sustituye temporalmente el estudio de las matemáticas, que tanto lo atraían, por el gran «libro del mundo», como él mismo dice. Pero después de cierta «experiencia mundana» retorna a la búsqueda de la verdad por medio del uso de la razón, experiencia que corona curiosamente con una peregrinación al santuario de Loreto (Italia). De este modo, los dos libros en que el hombre medieval

7. La edición crítica de las obras de Descartes está publicada por C. Adam-P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, 13 vols., París 1897-1913, ²1957-1958 (cit. A.-T.).

Otras obras de interés general sobre nuestro tema: G. Berti, *Introduzione al pensiero religioso di René Descartes*, Padua 1964; É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, París ²1982; H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, París 1924; F. González, *Descartes, su mundo moral y religioso*, Buenos Aires 1950; J. Maritain, *Tres reformadores*, Buenos Aires 1948 (trad. de A. Álvarez de Miranda); J.L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París 1981; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París 1986; J. Russier, *Sagesse cartésienne et religion*, París 1958; J. Manzana Martínez del Marañón, *«Cogito, ergo Deus est». La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios*, Vitoria 1960; G. García López, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona 1976; A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, París 1922; E. Espinas, *Descartes et la morale*, 2 vols., París 1925; A. Klemmt, *Descartes und die Moral*, Meisenheim am Glan 1971; P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, París 1936; L. Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo 1955; L. Verga, *L'etica di Cartesio*, Milán 1974; F.J. Blázquez-Ruiz, *Moral y voluntad en Descartes*, Córdoba 1985; A. Schlatter, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius. Ihr eth. u. religiöser Ertrag*, Giessen Basilea 1981; J. Bohatec, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jh.*, Hildesheim 1966; A. del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna. I. Cartesio*, Bolonia 1965; K. Löwith, *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant*, Heidelberg 1964.

8. Este dato es importante por la relevancia que tendrá en su pensamiento la formación jesuítica.

buscaba la verdad, el libro de la naturaleza y el de la Biblia, aparecen aquí sustituidos por los dos libros del hombre moderno: el del mundo y el del propio yo[9]. De espíritu moderado y disposición agradable, Descartes prefirió la soledad y la no discusión en materias teológicas. Incluso en sus convicciones religiosas profesó siempre la fe cristiana, aunque la deslindó netamente de su sistema filosófico. Moral y religión no se ven afectadas por el nuevo punto de vista con que inicia su filosofía.

La filosofía empieza a escribir en francés con Descartes, concretamente con el *Discours de la méthode* (1637); pero su producción filosófica alterna el francés con el latín[10]. El que Descartes escribiera en francés no es un detalle marginal. Expresa su corte radical con la doble tradición humanística y escolástica. La razón, que tiene en la matemática su modelo más prestigioso, no es histórica; su única temporalidad será el progresivo desvelamiento de la verdad intemporal. La filosofía, a imitación de las matemáticas, ansía hablar con la inequívoca seguridad del geómetra, incluso refiriéndose también al destino humano, al bien y al mal, a la vida y a la muerte. Todo esto empieza con Descartes. La modernidad de Descartes radica en conseguir imponer el modelo matemático en la lógica y la filosofía[11].

1. *Método y filosofía*

El objetivo fundamental de Descartes era conseguir la verdad filosófica por medio de la razón: éste es el postulado de toda su vida.

9. Véase H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid ²1979 (trad. de J.M. Bravo), p. 27.

10. Así las *Meditationes de prima philosophia* (1614), traducidas posteriormente al francés como *Méditations métaphysiques*, dirigidas a los filósofos y teólogos de la Sorbona, y acompañadas de diversas series de objeciones y respuestas; los *Principia philosophiae* (1644), traducidas posteriormente; el *Traité sur les passions de l'âme* (1649). Hay que señalar también una copiosa correspondencia de un valor considerable para la elucidación de su pensamiento. Entre las obras póstumas, un *Traité du monde* (1677), suspendido de publicación a causa de la condena de Galileo; las *Regulae ad directionem ingenii* (1618?); un diálogo inacabado, titulado *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (1701), y unas *Notes adrecées contre un certain programme*, escritas como réplica a un manifiesto sobre la naturaleza de la mente, de Regius de Utrecht. Descartes fue puesto en el Índice el año 1663.

11. Cf. G. Rodis-Lewis, *Descartes. Cartesianos y anticartesianos franceses*, en *Historia de la filosofía*, o.c. en la nota 1, p. 7-56.

Pero no quería descubrir una multiplicidad de verdades aisladas, sino desarrollar un sistema de proposiciones verdaderas en que no se diera por supuesto nada que no fuera evidente por sí mismo e indudable. Entonces se daría una conexión orgánica entre todas las partes del sistema, y el edificio entero descansaría sobre un fundamento seguro. El sistema sería entonces impermeable al escepticismo. En una palabra, la cuestión fundamental que Descartes busca es un método que proporcione certeza y evidencia.

Su método, en este sentido, es un *ars inveniendi* más que un *ars demonstrandi*, según la terminología medieval. El único conocimiento que la razón admite como tal es el conocimiento cierto y evidente. Y, en último término, sólo hay una ciencia, aunque tenga muchas ramificaciones. De ahí que únicamente pueda darse un método científico. Esta teoría separa desde el principio a Descartes de los aristotélicos y escolásticos, que afirmaban que cada ciencia poseía su propio método[12].

El argumento de autoridad, que había sido privilegiado sobre todo en la época medieval, viene sustituido por el argumento de la razón clara y evidente. Ello no significa que Descartes se propusiera rechazar todo el pasado como falso; lo que importaba, en todo caso, era redescubrirlo como verdadero, es decir, como fundamentado en la razón; la verdad de las proposiciones tenía que ser evidente por sí misma. Son numerosos los estudios que muestran la dependencia de Descartes respecto de la tradición[13]. Sin embargo, la innovación cartesiana es más sutil de lo que pueda parecer a primera vista: en la tradición platónica o aristotélica, las ideas o esencias eran trascendentes al espíritu humano; con Descartes, la idea verdadera, innata y, en consecuencia, garantizada por la veracidad divina, se hace inmanente al espíritu humano.

2. *De la duda al «cogito»*

La duda recomendada y practicada por Descartes es universal en el sentido de que se aplica a todo lo que se puede poner en duda. Es

12. H. Gouhier, o.c. en la nota 7, p. 126.
13. Véase, entre otros, É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París 1930.

metódica en el sentido de que no se practica por amor a la misma duda, sino como una etapa preliminar en la búsqueda de la verdad. Lo que se propone Descartes es repensar la filosofía desde el inicio. Y para ello es necesario examinar todas las opiniones sistemáticamente, con la esperanza de hallar un fundamento cierto y seguro sobre el que poder construir. El camino del *cogito* está abierto.

Lo primero que pone en cuestión la duda cartesiana es la existencia del mundo exterior. Después de haber pasado varios años estudiando en el libro del mundo y procurando adquirir alguna experiencia, dice Descartes, resolví un día estudiar también en mí mismo y utilizar todas las fuerzas de mi ingenio en la elección del camino que debía seguir[14]. De la experiencia externa retrocede hacia la experiencia interior para encontrar el fundamento de la certeza que busca, a la luz que Dios ha dado a cada hombre con la que poder discernir lo verdadero de lo falso, y no satisfacerse con las opiniones ajenas. Tanto los sentidos como las opiniones de los demás están sujetos a error, lo mismo que los suyos. De modo que el camino más seguro es dudar de todo. Pero la duda no puede seguir su camino hasta el infinito, ya que ella misma está basada en algo; en el caso de Descartes es el yo, más concretamente el yo pensante. Éste es el nuevo punto de partida: no el mundo, sino exclusivamente el mismo yo. Así, el lugar de la certeza primigenia se traslada de Dios al hombre. El *cogito* se convierte de este modo en el fundamento del ser, en concreto del ser del yo: *Cogito, ergo sum*. Éste es el primer principio de la filosofía que Descartes buscaba. Pero lo más fundamental del *cogito* no consiste en ser el principio metodológico de la filosofía, sino el principio absoluto, independiente de todo, en el sentido de que no necesita nada material para ser. Ésta es su verdadera independencia[15]. El *cogito* se afirma en el corazón de un acto libre, lo que implica, de algún modo, el carácter absoluto de la libertad[16]. Y en este sentido sí se puede decir que el *cogito* está en el umbral del pensamiento moderno; alguien lo ha considerado el inicio de la secularización[17]. La conciencia no es reflexión segunda sobre un pensamiento ya pasado, sino inmediatez.

14. *Discours de la méthode*, A.-T., VI, 9.
15. El pecado de Descartes, comenta J. Maritain, es un pecado de angelismo, porque concibió el pensamiento humano sobre el modelo del pensamiento angélico (o.c. en la nota 7, p. 85).
16. G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, París 1957, p. 85.
17. H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tubinga 1983, p. 57.

3. *Del «cogito» a Dios*

El *cogito* se presenta, pues, como la verdad indudable sobre la que Descartes se propone fundamentar toda su filosofía. Pero cuando Descartes dice que esta proposición es la primera y más cierta, piensa en el *ordo cognoscendi*, no en el *ordo essendi*. En éste, lo primero es la existencia de Dios; y éste es el fundamento ontológico de todo el sistema cartesiano[18]. Sólo que ya no se pasa, al estilo medieval, de la certeza de Dios a la certeza de uno mismo, sino de la certeza de uno mismo a la certeza de Dios.

Sin ninguna referencia al mundo exterior, el sujeto que tiene conciencia de sí mismo puede formar en su interior la idea de Dios. Pero esta idea cartesiana de Dios es «sospechosa». Porque, por un lado, Dios supera nuestra razón finita; pero, por el otro, esta misma razón tiene acceso a Dios a través de su obra creada. De modo que se forma un enlace entre la metafísica y la física, y nuestras reflexiones sobre Dios y la naturaleza pertenecen a un mismo orden. El término naturaleza se aplica también al yo, lo cual hace que el conocimiento racional se convierta para Descartes en una especie de revelación natural. Será a partir de la reflexión sobre la imperfección del propio yo como Descartes llegará a «demostrar» la necesidad de la existencia de Dios.

La existencia de Dios, por tanto, no ofrece duda alguna a Descartes. Es tan cierta para él como pueda serlo una demostración matemática o geométrica. La existencia de un tal ser es imposible no concebirla. El orden de la necesidad que vemos exigida en la reflexión sobre la duda y su paso al *cogito* es ahora transplantada del orden del *cogito* a Dios. Dios se convierte así en el garante de la certeza del *cogito*. La autocerteza humana se torna fundamento y ocupa el lugar que hasta entonces había ocupado Dios. En esto se anuncia la manera moderna de la teología filosófica. Dios se convierte en principio de la certeza del significado del mundo. Hasta que Dios ya no sea necesario como fundamento de la realidad y se abandone esta hipótesis, como más tarde dirá Laplace. Pero el comienzo de dicho itinerario lo hallamos en Descartes.

18. Lo infinito es ontológicamente primero respecto de lo finito, aunque cronológicamente la primera certeza es la de mi espíritu (cf. G. Rodis-Lewis, *Descartes y el racionalismo*, Barcelona 1971, trad. de J. Domingo, p. 31).

4. *Razón y revelación*

A pesar de la ruptura que representa la filosofía de Descartes respecto de la tradición, no es menos cierto que él intenta poner sus descubrimientos al servicio de la religión, hasta el punto que su filosofía quiere ser una apologética de la religión cristiana y reclama el derecho de ciudadanía al lado de la teología[19]. Su objetivo es mostrar la locura de los ateos y establecer la existencia de Dios como una verdad geométrica. Descartes reserva sus *Meditationes de prima philosophia* para este propósito: una recopilación de argumentos que tiene que convencer a los ateos y llevarlos necesariamente a las puertas de la verdadera religión. Su metafísica, por tanto, no es sólo una introducción a la ciencia y al conocimiento cierto, sino una introducción también a la verdadera religión. El fundamento de toda verdadera religión, como dice en las *Meditationes*, es la prueba, por la razón natural, de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, necesaria para los infieles, ya que los fieles lo saben por la fe.

Por tanto, parece que razón y revelación estén en perfecta continuidad, siendo la razón una primera revelación o revelación natural que sería el fundamento de la otra. Como si la mente humana tuviera un no sé qué de divino que la lleva a producir ciertos frutos espontáneos a pesar de los descuidos y ahogos a que se ve sometida. Pero, por otra parte, Descartes establece una separación radical entre fe y razón, como si se tratara de compartimientos estancos, separación que volveremos a encontrar al hablar de la moral.

Según él mismo expresa, la teología le merece una gran reverencia. Hasta el punto de no atreverse a someter las verdades reveladas a la flaqueza de sus razonamientos, ya que están muy por encima de nuestra inteligencia y necesitamos, para acometer tal empresa, alguna ayuda extraordinaria.

La revelación pertenece, pues, decididamente a un dominio distinto. Los caminos que conducen a la ciencia, la certeza y la evidencia, no nos impiden creer, según Descartes, todo lo que ha sido revelado por Dios como más cierto que cualquier conocimiento, ya que la fe no es una acción del espíritu sino de la voluntad. Esta actitud «fideísta» de Descartes obedece seguramente a razones de conveniencia, más que de convencimiento; y ese doble camino de «certeza» manifiesta, de

19. H. Gouhier, o.c. en la nota 7, p. 127.

algún modo, la imposibilidad de establecer conexiones entre razón y revelación, por más que el mismo Descartes las reivindique. La pretensión cartesiana de que toda su filosofía, incluida la física, es una filosofía cristiana, porque nadie entra en ella si no reconoce la existencia de Dios, es una pretensión indebida. El Dios de Descartes es un Dios del pensamiento, no del encuentro; de un pensamiento que duda de todo, excepto de sí mismo. De este modo inaugura Descartes los movimientos de pensamiento que alcanzarán su plena madurez en los siglos XVIII y XIX y que influirán de modo decisivo en la historia de la teología.

5. *La moral cartesiana*

La claridad y distinción cartesianas en el orden teórico no tiene paralelo en el orden práctico. En el orden moral, Descartes se muestra partidario de seguir la tradición en lugar de comenzar algo nuevo. Actitud que contrasta, sin duda, con la ruptura que Descartes preconiza en el orden teórico.

En la conducta, a diferencia de la ciencia, tenemos que seguir opiniones que sólo son probables. No es que Descartes no se propusiera fundamentar una ética natural o una teoría moral puramente filosófica. Pero nuestro conocimiento no es tan completo que pueda excluir la influencia de las pasiones. Es cierto que el edificio estable concebido por Descartes engloba la ciencia y la moral, ya que la certeza del saber especulativo debe iluminar nuestra conducta. Pero la misma razón, que en matemáticas y en metafísica tiene ideas claras y distintas, reconoce para la acción ciertos límites al saber, a pesar de su progreso perpetuo.

Las exigencias de la razón mantienen así una serie de grados de probabilidad entre la total incerteza y el total conocimiento de lo que se debe hacer: la moral perfecta sólo puede ser un ideal; y los consejos prácticos a Élisabeth conservan ciertos elementos característicos de esa moral imperfecta que se puede seguir a falta de otra mejor.

6. *La herencia de Descartes*

Si en la historia de las ideas parece evidente hablar de herencia, en el caso de Descartes la cuestión es particularmente importante. Él mismo es heredero de una tradición que le precede, aunque pretenda un comienzo absoluto. Pero es verdad que su *método*, a pesar de sus raíces medievales, especialmente agustinianas, ha marcado de modo decisivo el pensamiento de la tradición occidental. Y más que el método en concreto, su aplicación es la que tiene un alcance revolucionario, porque transforma la faz del mundo mediante el mecanicismo, por el que se llegó a definir el siglo XVII con más precisión que por el *cogito*.

Descartes es, según la expresión de J. Maritain, un reformador. Él es el iniciador de la modernidad. Y su pensamiento es la sal que se puede saborear en todos los manjares que se nos ofrecen en el panorama filosófico y teológico de los siglos posteriores. Descartes descubrió el *pensamiento*, como Lutero descubrió la persona, y Rousseau la naturaleza y la libertad. Y las consecuencias de tal hallazgo son decisivas: llegar al ser partiendo de un principio descubierto en el seno del pensamiento. Las pretensiones de la razón cartesiana a la independencia respecto de las cosas llegan a su término. El pensamiento se desvincula del ser y forma un mundo cerrado. El conocimiento de la realidad exterior se hace problemático. Así lo ha visto Husserl cuando dice que no importa que metodológicamente el mundo exterior sea real, mientras el sujeto posea la verdad[20].

El impacto de Descartes es ambivalente. Por un lado, es aplaudido por buscar un acuerdo entre religión y razón fuera del aristotelismo y fundamentar el universo como un gran montaje regido por un sabio artífice racional, dentro de la nueva mecánica cósmica. Pero, por otro lado, se dará una aprobación más duradera y peor intencionada, intuyendo que esa geometrización mecánica del mundo significaba hacer tabla rasa de todas las tradiciones, a las que aparecía vinculado el cristianismo. Y éste será el modo de entender que prevalecerá y que se

20. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México 1985 (trad. de M. García-Baró y J. Gaos), p. 39. No es algo casual que el mismo Husserl terminara sus *Meditaciones cartesianas* con la frase de san Agustín: *Noli foras ire, in te redi, in interiore hominis habitat veritas*.

traducirá por el crecimiento del deísmo en detrimento del cristianismo[21].

III. Pascal (1623-1662)[22]

Blaise Pascal, a diferencia de Descartes, era un gran científico; matemático, construye la primera calculadora útil; escribe sobre geometría y sobre física. Estas actividades como científico no se verán nunca interrumpidas a lo largo de toda su vida. Pero no son sus actividades científicas las que aquí nos interesan, sino su pensamiento religioso, por lo demás estrechamente relacionado con Port-Royal[23].

Pascal, agitado por insatisfacciones espirituales, llega a romper, según la expresión de Valverde, con la «cultura», en su doble sentido

21. M. Riquer-J.M. Valverde, o.c. en la nota 4, p. 24.

22. La edición crítica de las obras de Pascal es la de L. Brunschwig, E. Broutoux y F. Gazier, *Oeuvres complètes*, 14 vols., París 1904-1914, reeditadas el año 1965: *Oeuvres de Blaise Pascal* (citado B.).

Otros estudios de interés sobre nuestro tema son: J. Mesnard, *Pascal*, París ⁵1967; J. Steinmann, *Pascal*, París 1962; J. Russier, *La foi selon Pascal*, 2 vols., París 1949; H. Gouhier, *Pascal. Commentaires*, París 1966; íd., *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, París 1986; R. Guardini, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, París 1951; G. Le Roy, *Pascal, savant et croyant*, París 1957; L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona 1968 (trad. de J.R. Capella); M. Hees, *Blaise Pascal. Wissenschaftliches Denken und christlicher Glaube*, Munich 1977; M. Scholtens, *Le mysticisme de Pascal*, Assen 1974; I.E. Kummer, *Blaise Pascal: das Heil im Widerspruch*, Berlín-Nueva York 1978; F.T.H. Fletcher, *Pascal and the mystical tradition*, Oxford 1954; C.C.J. Webb, *Pascal's philosophy of religion*, Oxford 1929; A. Bayet, *Les pensées de Pascal*, París 1948; P. Ernst, *La trajectoire pascalienne de l'apologie*, París 1967; S.M.L. Humbert, *Pascal's unfinished Apology*, Port Washington 1973; Ch. Journet, *Vérité de Pascal. Essai sur la valeur apologétique des Pensées*, París 1951; R.E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal. Étude critique*, París 1958; J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, París 1976; A. Rich, *Pascals Bild vom Menschen. Eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade in den Pensées*, Zurich 1963; M. Desportes, *La certitude et la preuve dans les Pensées de Pascal*, París 1978; L. Lafuma, *Histoire des Pensées de Pascal*, París 1954; M.R. Le Guern-M. Guern, *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie à la théologie*, París 1972; Ch. Baudouin, *Blaise Pascal ou l'ordre du coeur*, París 1962; J. Laporte, *Le coeur et la raison selon Pascal*, París 1950; H.F. Stewart, *The hearth of Pascal*, Cambridge 1945; P. Lönning, *Cet effrayant pari*, París 1980; G. Brunet, *Le pari de Pascal*, París 1956; A. Ducas, *Le pari de Pascal. Les sources possibles de l'argument du pari*, París 1951; L. Pareyson, *L'etica di Pascal*, Turín 1966; A.W.S. Baird, *Studies in Pascal's ethics*, La Haya 1975; E. Jovy, *Recueil de notes sur les Pensées*, París 1981.

23. Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* II, Barcelona 1989, p. 774ss.

de entonces: por un lado, con la ciencia establecida, que en vez de experimentar y razonar, hablaba de Aristóteles y los sabios antiguos; por el otro, con los teólogos, más o menos jesuitas, que razonan sobre los dogmas en lugar de leer los Evangelios y los padres. No es tanto el hecho de creer o no creer lo que constituye la dignidad del hombre, sino el hecho de buscar; lo que es imperdonable es el desinterés, la diversión, la distracción para olvidar el propio estado. Lo que hace en realidad Pascal es una toma de conciencia de la condición humana, sin ofrecer tranquilidades ni consuelos en la fe cristiana.

Su relación con los jansenistas de Port-Royal, por otra parte, no fue nunca incondicional, ya que compartía algunas de sus posiciones, pero no todas, sobre todo las referentes a la libertad humana. Su aversión a la «casuística probabilista» de los jesuitas es, en cambio, contundente, como muestran las famosas *Provinciales*. Alrededor de dicha obra, de *Pensées* —una apología fragmentaria e inacabada de la religión cristiana— y del *Memorial* girará la exposición del pensamiento de Pascal. Dígase de entrada que Pascal es uno de los pensadores que más atraen, no sólo por la profundidad y agudeza de su pensamiento, sino también por su «atemporalidad», propia de los grandes pensadores, y por haber tratado todos los grandes aspectos de la condición humana.

1. *El Memorial*

Pascal es uno de aquellos pensadores que hay que leer a partir de una *experiencia* que ha transformado su vida. Y esta experiencia se refleja, en el caso de Pascal, en el fragmento conocido como el *Memorial*, compuesto la noche de su «conversión» (¿segunda conversión?), el 23 de noviembre de 1654, hacia la medianoche. El *Memorial* constituye una respuesta esperada a una pregunta. «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no de los filósofos ni de los sabios; Dios de Jesucristo.» La noche del 23 de noviembre de 1654 terminó el «gran abandono por parte de Dios», tal como dice Gouhier[24]. Pero no hemos de precipitarnos pensando que Pascal hubiera abandonado la filosofía y la ciencia en favor de la teología. El drama de Pascal tiene lugar en el interior mismo de la fe: de un Dios ausente pasa a un Dios

24. H. Gouhier, *Pascal. Commentaires*, o.c. en la nota 22, p. 69.

presente. Pero es una presencia que es ausencia a la vez. Es un *Dios oculto*[25].

El Dios de Pascal, tal como se refleja en el *Memorial*, no es primordialmente del orden del saber ni del razonamiento; la significación del *Memorial* es del orden del acontecimiento. Estamos, pues, en los antípodas de Descartes.

Sin embargo, debemos recurrir al contexto histórico para comprender plenamente el sentido del *Memorial*. Porque debemos situarlo al final de una crisis moral de Pascal que pone en cuestión, para el cristiano, el hecho de pertenecer al mundo. Sería el final del período que Mesnard denomina la vida mundana[26].

Propiamente hablando, en el *Memorial* no hay conocimiento de Dios, sino reconocimiento. No se trata, pues, de mostrar su existencia, sino de reconocer su presencia. Lo cual supone implícitamente que Dios se muestra. El *Memorial* adquiere su pleno sentido con el acontecimiento que seguramente dio un vuelco definitivo a la vida de Pascal, conocido como el «milagro» de la Santa Espina y que estalló en medio de la polémica de las *Provinciales*[27].

Es el Dios oculto el que se muestra, pero no se deja atrapar. Presencia y ausencia de Dios: éste será el drama que marcará la vida de Pascal hasta el fin. Como dice Goldmann, entre un mundo mudo, significado por el «silencio de los espacios infinitos que horroriza» y un Dios oculto, el hombre trágico se ve privado de un título teórico riguroso y fundamentado para afirmar la existencia divina. La certeza de Dios, prosigue Goldmann, no por ser teórica es menos concreta y real; es una certeza de otro orden: certeza del corazón, dirá Pascal[28]. En definitiva, una apuesta, una certeza incierta.

Después del «milagro» de la Santa Espina y de su «segunda conversión», el tema del *Deus absconditus* será meditado y profundizado,

25. Este aspecto ha sido especialmente puesto de relieve por L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, o.c. en la nota 22. Su interpretación del pensamiento de Pascal, aunque discutible, es altamente sugerente.

26. J. Mesnard, *Pascal*, o.c. en la nota 22, p. 69.

27. El 24 de marzo de 1656, M. Périer, hija de G. Pascal, sobrina y ahijada del mismo Pascal, es curada de una fístula lacrimal al serle aplicada una reliquia de la Santa Espina en Port-Royal. Este suceso es lo que hace exclamar a Pascal: «Ya que Dios no ha hecho a ninguna otra familia más feliz, que él haga también que no encuentre a ninguna otra más agradecida.»

28. *Pensées*, B. XIII, 282-3.

y el celo apologético se desplegará en un alma en la que hermenéutica y oración están unidas desde hace tiempo. Dios se esconde deslumbrando, según la expresión de Gouhier. En otros términos, el comportamiento divino es voluntariamente equívoco. Y, si el lenguaje es una cifra, la apologética será esencialmente un desciframiento.

Hay que pasar por Jesucristo para conocer a Dios y al hombre; y ello significa entrar en un mundo en que la luz y la sombra se distribuyen según un ordenamiento que trasciende nuestra comprensión. Es una razón que escapa a la nuestra: ésta es la paradoja que sirve de primer principio a la nueva apologética.

2. *Las Provinciales*[29]

Las *Provinciales*, o *Provincianas*, deben situarse dentro del contexto del jansenismo en general y de Port-Royal en particular.

El jansenismo, como concepción de un cristianismo profundamente exigente, quiere ser vivido sin concesión alguna. Además, representa una conciencia intensa de los derechos de la persona humana y del pensamiento personal frente a los absolutismos de todo tipo de autoridad[30]. Las *Provinciales* deben situarse en ese contexto amplio y no como una lucha mezquina entre jansenistas y jesuitas; representan el exponente de dos concepciones del mundo fuertemente divergentes, si no opuestas.

Pascal, según Steinmann, se comprometió en una triple lucha: contra el espíritu doctoral de la Sorbona, contra la abolición del pecado por la casuística, en favor de los *místicos* y contra los *políticos*[31].

En la lucha contra el protestantismo, que pretende remontarse a los orígenes del cristianismo, los jesuitas adoptan una postura decididamente moderna, y se esfuerzan por conciliar la doctrina tradicional con las exigencias del nuevo espíritu surgido del Renacimiento. Tendencia opuesta al teocentrismo agustiniano de los jansenistas. La querella teológica gira alrededor de la gracia. A la absoluta libertad del

29. Para todo este apartado sigo de cerca a J. Mesnard, *Pascal*, o.c. en la nota 22, p. 71ss.

30. Cf. L. Cognet, *Le jansénisme*, París ^{5}1985. Véase, además, L. Goldmann, o.c. en la nota 22, p. 133ss; E. Vilanova, o.c. en la nota 23, p. 768ss.

31. J. Steinmann, *Pascal*, París ^{2}1962, p. 123.

hombre sostenida por los jesuitas, los jansenistas oponen la omnipotencia de la gracia. Para hacer el bien, el hombre tiene necesidad absoluta de la gracia, de una gracia eficaz, por la que Dios actúa en el hombre. De modo que, en último término, sólo serán elegidos aquellos a quienes Dios haya predestinado desde toda la eternidad. Se trata, sin embargo, de una predestinación razonable. Los elegidos lo son por los méritos y las virtudes cristianas. De modo que la predestinación no ha de conducir al fatalismo, sino a la humildad.

La oposición entre jesuitas y jansenistas, que ya tenía precedentes, se reavivó el año 1640, con la aparición del *Augustinus* de Jansenio. En ese marco de la cuestión, las *Provinciales* son, en realidad, una obra colectiva, fruto de la colaboración entre Pascal, Arnauld y Nicole. Obra anónima, aparecieron primero en forma de cartas separadas, dirigidas a un provincial, o provinciano, por uno de sus amigos, para informarle de las disputas de la Sorbona. Obra clandestina, obligaron a Pascal a tomar ciertas precauciones.

Ciertamente, la documentación y las ideas principales de las *Provinciales* provienen de Arnauld y Nicole. Sin embargo, la obra es de Pascal. Tanto en su redacción como en su contenido, descubrimos los rasgos de su personalidad: el físico, el apologeta, el místico.

La herejía jansenista, si existe, consistiría esencialmente en la negación de la libertad humana. Pascal, como Arnauld y Jansenio, admite a la vez la omnipotencia de la gracia y la absoluta libertad del hombre[32]. Por ello es problemático afirmar que la actitud de Pascal y sus amigos pueda considerarse herética, aunque algunas de sus doctrinas se puedan prestar a discusión. En cambio, lo que es verdad es que Pascal reprocha a los «casuistas» de su tiempo el querer conciliar deber e interés. La casuística era el arte de justificarlo todo, aunque en muchos casos se le pueda reconocer una gran utilidad. Pascal se dará cuenta finalmente de que la posición de los teólogos de Port-Royal contenía puntos insostenibles. Y ello le provocará uno de los dramas más «desgarradores» de su existencia espiritual y religiosa; su pertenencia a la Iglesia, que proclamaba con tanto orgullo, será puesta en cuestión, pero la ruptura definitiva no se producirá jamás.

32. El pensamiento de Pascal sobre la gracia y las diferentes corrientes de pensamiento sobre el tema tiene que completarse con los cuatro *Écrits sur la grâce* y los *Écrits des curés de Paris* sobre la casuística, ambos de Pascal.

3. *Los Pensamientos*

Los *Pensamientos* se presentan bajo la forma de un millar de fragmentos, que a veces nos ofrecen una reflexión al vuelo y a veces constituyen un trozo elaborado de una obra futura.

Los *Pensamientos* han sido objeto de diversas ediciones. Nos interesa mostrar el contenido y el espíritu de lo que tenía que ser, según todos los indicios, una apología de la religión cristiana, idea que probablemente es contemporánea de la «conversión» de que habla el *Memorial*. Aunque difícilmente, según Valverde, se habrían estructurado como tratado o como desarrollo racional, precisamente porque hay infinidad de cosas que sobrepasan la razón.

a) Los límites de la razón: el escepticismo

Es probable que Pascal ignorara en gran parte la filosofía de los libertinos. Conocía la incredulidad menos por los libros que por la experiencia.

Si el acento de los *Pensamientos* nos parece tan personal y vivo es porque la obra nació de la misma vida de Pascal. Montaigne tiene su lugar en una sana apología. Representa la primera etapa en el itinerario que conduce a Dios. Ha visto acertadamente la miseria del hombre, pero le confunde su orgullo. Por este motivo hay que reaccionar en contra. En el decurso de la conversación con M. de Sacy, Pascal utilizará el escepticismo crítico de los *Ensayos* de Montaigne para desacreditar toda apologética que invite a andar un trecho de camino con la razón. Hay que salir de la filosofía para saber que «dos hombres» coexisten en cada uno de nosotros.

Pascal no busca ni racionalizar la fe, ni siquiera mostrar su acuerdo con la razón. Trata de mostrar dos órdenes de cosas diferentes e irreductibles: la razón y el corazón.

b) Grandeza y miseria del hombre

En el hombre se revelan dos aspectos contradictorios: la miseria y la grandeza. Esta temática constituirá gran parte de la apología: miseria del hombre sin Dios. La misma conciencia de nuestra miseria es

la causa de nuestra grandeza. El análisis del hombre muestra su duplicidad esencial: sujeto al error, aspira a la verdad; dependiente, aspira a la independencia. En una palabra, el hombre es un tejido de contradicciones, una mezcla indisoluble de bajeza y grandeza, un ser a la vez digno de desprecio y de amor. Pirronianos y dogmáticos, según Pascal, sólo han visto un aspecto del hombre. Y éste no puede escapar a la duplicidad, de la que la razón no puede dar cuenta exhaustivamente. Sólo el cristianismo la explica.

Si el problema del hombre oponía a pirronianos y dogmáticos, el problema del bien supremo opone a epicúreos y estoicos. Los primeros sitúan la felicidad fuera de nosotros mismos; los otros nos hacen entrar en nosotros mismos y nos elevan hacia Dios por las propias fuerzas, olvidándose de nuestra debilidad. Sólo la gracia de Dios humildemente buscada, según Pascal, puede dar al hombre su verdadera delectación.

Pascal no ha aportado hasta ahora ninguna prueba propiamente dicha de la verdad del cristianismo. Se ha limitado a descubrir en esta religión la única explicación satisfactoria del hombre y el único medio para satisfacer nuestra aspiración al bien supremo.

La verdadera religión no puede contradecir el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo. Ha de dar cuenta de las contrariedades de la naturaleza humana, de nuestra miseria y grandeza. La religión cristiana satisface todas estas exigencias. Explica al hombre por el pecado original y nos conduce al bien supremo por un doble camino: la penitencia y la gracia.

De este modo llega Pascal al punto en que las oportunidades son iguales para la religión cristiana y contra ella. La razón es incapaz de demostrar la existencia de Dios, lo mismo que de negarla. Pero la vida impone la necesidad de tener que escoger, y es necesario apostar.

c) La apuesta

El origen de la apuesta es una exigencia de la misma existencia: tengo que escoger forzosamente.

La apuesta significa un fracaso aparente de la razón, en el sentido de que si la razón fuera capaz de probar la existencia de Dios o su no existencia, no sería necesario apostar. Por ello parece, de entrada, irracional. Allá donde la razón sabe que no puede saber nada, le queda

el derecho de razonar sobre las consecuencias prácticas de la acción. La apuesta es, pues, una manera de existir; y de la apuesta surge una ética que no es un efecto, sino una condición de la apuesta. La apuesta, como adivinamos, no es un *argumento* lógico, sino un símbolo, una entrega al infinito, una renuncia al «yo», que tanto apreciaba Descartes.

La razón se declara, en definitiva, impotente frente al problema de Dios; el racionalista y el cristiano están de acuerdo; si el cristiano invoca la fe y el racionalista la rechaza, es porque la razón es muda tanto para uno como para el otro; pero uno respeta el silencio mientras que el otro escucha otras voces. Un ser razonable no puede, sin negarse a sí mismo, recibir una verdad «sin razón»: éste es el imperativo racionalista. Frente a la imposible demostración que haría de la existencia de Dios una verdad racional, la apuesta sustituye una argumentación para convertir dicha existencia en el objeto de una elección razonable.

La apuesta razonable y la reforma moral que implica representan todo lo que el hombre, por las fuerzas de la naturaleza, es capaz de hacer para ir al encuentro de ese Dios que, en definitiva, tiene que intervenir para hacerse «sensible al corazón». Por tanto, la apuesta es una argumentación, no una demostración. Es la diferencia que hay entre lo racional y lo razonable; apostar no es probar. Por este motivo, la apuesta significa un fracaso del racionalismo en metafísica. Pascal niega, en efecto, la posibilidad de una teodicea racional. Tal proyecto implica un abuso del poder de la razón. Por eso la apuesta no conduce a ningún saber sobre Dios. Su función no consiste en sustituir un conocimiento por una ignorancia, sino en crear una situación tal que dicha ignorancia no se convierta en indiferencia.

d) La religión cristiana

«Sumisión y uso de la razón», éste es el verdadero cristianismo. Una religión que suprimiera la razón sería absurda y ridícula; una religión que se explicara racionalmente no tendría nada de sobrenatural. La religión cristiana evita ambos excesos: excluir la razón es dejar el dominio de la piedad por el de la superstición; admitir sólo la razón es caer en el deísmo y la incredulidad. El que la religión supere la razón no significa que la contradiga.

La religión cristiana hace que el hombre conozca a Dios y que se conozca a sí mismo. Pascal otorgará un lugar privilegiado a las pruebas de hecho, a los signos por los que Dios se da a conocer a nosotros.

Aunque las pruebas de la religión están mezcladas de claridad y oscuridad; las pruebas, incluso las más evidentes, no son suficientes. Hay que humillarse ante Dios y esperar humildemente la gracia. No sirve de nada conocer a Dios sin amarlo.

El cristianismo al que Pascal quiere convertir al libertino es fundamentalmente el cristianismo de Port-Royal. Pascal es quizá el único que ha aplicado los principios de la teología de Port-Royal a una obra apologética. El «rigor geométrico» aplicado a los «principios agustinianos»: he aquí la fórmula que podría definir la originalidad de Pascal en el seno de Port-Royal.

e) Conclusiones

Lo que constituye la originalidad más profunda de los *Pensamientos* de Pascal es la personalidad del autor. Organiza sus ideas procedentes de todas partes, les insufla un espíritu nuevo, les descubre un alcance inesperado, las enriquece con toda una experiencia religiosa.

Bajo el desorden aparente de los *Pensamientos*, aparece un orden superior. Al no ser la razón del hombre la medida del mundo, Pascal busca un orden verdadero; la razón no puede justificar su ambición de ser la clave de bóveda del universo. La fe tampoco corona, en el caso de Pascal, metafísica alguna. Es una respuesta a una llamada del corazón. Dicho término es polivalente en la obra de Pascal; pero el corazón y el sentimiento no son, en definitiva, sino una forma más viva de inteligencia guiada siempre por la experiencia de la vida y el esfuerzo moral. Incapaz de edificar sistemas como lo hace la lógica abstracta de los metafísicos, el corazón permite superarlos.

La infinidad del mundo es, en el orden de los cuerpos y de la extensión, el símbolo más próximo de lo que son, en el orden moral, las realidades religiosas. En este sentido podemos decir que una mirada al infinito es una mirada a la firma de Dios en el universo, a lo que más se parece, después del pensamiento, a la grandeza y oscuridad divinas[33].

4. *Pascal: el hombre, el científico, el místico*

En Pascal estas tres características van estrechamente unidas. Como científico sabe que el razonamiento puramente deductivo es improcedente en física, contrariamente a Descartes, para quien la ciencia descansaba sobre la deducción matemática a partir de principios puramente racionales; también lo es en teología. El papel de la razón es limitado en ambas partes.

Toda la apologética de Pascal se basa en este principio: Dios, accesible por los hechos y no por el razonamiento. La apologética tradicional partía de la contemplación del cosmos para demostrar la existencia de Dios y su grandeza. Pascal no intentará probar a Dios por ninguna razón natural, pues un conocimiento de Dios sin Jesucristo es inútil y estéril. Un Dios deducido matemáticamente no serviría para nada.

Esa primacía de la experiencia en filosofía puede llamarse primacía de la existencia; ya que es reflexionando sobre su misma existencia como el hombre descubre la necesidad de Dios, único capaz de llenar el vacío que siente en sí mismo.

La miseria del hombre viene de la contradicción entre la realidad de lo que él es y el ideal a que aspira. El hombre está dividido, y éste es el drama de su vida.

Una lección se desprende del estudio de Pascal: la unidad profunda de su vida y de su obra. Él siempre fue, de diversos modos, sabio, mundano y cristiano. Y sería erróneo considerar a Pascal el padre de la religión del «sentimiento» o el representante del fideísmo teológico. Lejos de oponerse, el Pascal místico y el Pascal erudito de las experiencias físicas son uno y el mismo pensador, con un mismo rasgo característico: el espíritu de sumisión a los hechos.

La filosofía de Pascal es una filosofía de la fe, o una filosofía que quiere mostrar la imposibilidad de la filosofía como sistema que se baste a sí mismo. El yo de Descartes, que éste consideraba el fundamento más seguro para consolidar la filosofía, se esfuma en el caso de Pascal. Pero la dignidad del hombre exige no quedarse en esta nada, sino lanzarse a la fe, a la apuesta, que no es un cálculo frío, sino una entrega al infinito renunciando al «yo».

---

33. Véase, entre otros, P. Lluís, *Significación filosófica de los dos infinitos pascalianos*, «Convivium» 19-20 (1965) 73-95.

IV. Malebranche (1638-1715)[34]

Sacerdote oratoriano, fue siempre un gran admirador de Descartes, en cuya filosofía, combinada con la tradición platónico-agustiniana propia del Oratorio, encontró el método más adecuado para construir su propio sistema filosófico. Las obras más importantes que hay que destacar son *De la recherche de la vérité* (1674-1675), *Éclaircissements sur la recherche de la vérité* (1678), *Traité de la nature et de la grâce* (1680), *Méditations chrétiennes* (1683), *Traité de morale* (1684), *Entretiens sur la métaphysique et la réligion* (1688), *Traité de la communication des mouvements* (1692), *Traité de l'amour de Dieu* (1697), *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* (1708), *Réflexions sur la prémotion physique* (1715). Como puede observarse por los títulos, Malebranche no sólo cultivó diversos campos del pensamiento, sino también diferentes géneros literarios, todos ellos con elegancia y estilo. Señalemos también que las repercusiones del malebranchismo fueron inmensas, tanto en la Academia de ciencias como en el Oratorio, e incluso en la vida política francesa.

1. *Filosofía y experiencia religiosa*

A pesar de la indudable influencia de Descartes en el pensamiento de Malebranche, la filosofía de éste no se puede identificar con una

34. La edición de las obras de Malebranche es la de A. Robinet, *Malebranche, Oeuvres complètes*, París 1965.

Otras obras de interés sobre nuestro tema son: P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine*, París 1956; D. Connell, *The vision of God. Malebranche's scholastic sources*, Lovaina-París 1967; A. Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, París 1954; M. Gueroult, *Malebranche* I. *La vision en Dieu*, París 1955; íd., *Malebranche. Les cinq abîmes de la Providence*. 1: *L'ordre et l'occasionalisme*. 2: *La nature et la grâce*, París 1959; H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, París 1926; M.E. Hobart, *Science and religion in the thought of Malebranche*, Chapel Hill 1982; A. de Maria, *Antropologia e teodicea di Malebranche*, Turín 1970; B.K. Rome, *The philosophy of Malebranche. A study of his integration of faith, reason and experimental observation*, Chicago 1963; A. Tilman-Timon, *Malebranche ou la prière cartésienne*, París 1967; L. Verga, *La filosofia morale di Malebranche*, Milán 1964; S. Nicolosi, *Causalità divina e libertà umana nel pensiero di Malebranche*, Padua 1963; Y.M. André, *La vie du R.P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*, Ginebra 1970.

simple reproducción del cartesianismo. La tendencia del pensamiento de Descartes iba hacia el descubrimiento de nuevas verdades con la ayuda del método correcto, método que en modo alguno era teocéntrico. La filosofía de Malebranche, en cambio, es teocéntrica. Su tema esencial es, según la expresión de Gouhier, la gloria de Dios[35]. Su método es más cercano al de los medievales y al de la Escritura que al de Descartes.

Malebranche es un filósofo que concibe la teología como filósofo, y no se imaginó nunca la reforma de la filosofía sin una reforma de la teología; ni siquiera establece una neta distinción entre ambas. El Dios de la Escritura y el Dios de los filósofos son, para él, el mismo Dios, y se puede decir que su teología no es más que una experiencia religiosa intelectualizada. La filosofía de Descartes es un sistema sin espíritu religioso; en Malebranche, el pensamiento cartesiano adopta un sentido religioso. Malebranche fue para Descartes lo que san Agustín había sido para Platón y lo que santo Tomás fue para Aristóteles. La dialéctica de la razón y de la fe animan completamente su esfuerzo de reflexión[36].

2. *Metafísica y religión*

Este apartado también podría titularse «razón y revelación», «naturaleza y gracia», etc. Quizá el título escogido responde de manera más adecuada a la terminología que utiliza el mismo Malebranche.

La inspiración cristiana de la filosofía de Malebranche se muestra diáfana en todas sus teorías, así como en su concepción de la razón y sus límites. Para Malebranche, la razón soberana es coeterna y consubstancial con Dios. Decir que las verdades necesarias son criaturas, como hace Descartes, es olvidar un dato primero de la filosofía cristiana: participan de la misma naturaleza de Cristo, y el Hijo de Dios ha sido engendrado por el Padre desde toda la eternidad.

La doctrina de Malebranche, que es muy cercana a Descartes, no lo es menos respecto de Spinoza en su forma. La teoría de la participa-

35. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, o.c. en la nota 34, p. 17.

36. Véase A. Robinet, *Malebranche*, en *Historia de la filosofía*, vol. 6, o.c. en la nota 1, p. 159-194.

ción y la presencia de la substancia divina en los seres evoca, sin duda, la filosofía de Spinoza; sin embargo, la diferencia está en que, en el caso de Malebranche, todos los seres no pueden en modo alguno llenar el Ser infinito.

Lo que en realidad diferencia a Malebranche de los sistemas de sus contemporáneos es la concepción que tiene de la razón finita y de sus límites. La necesidad que tiene la razón de recurrir a la revelación es lo que separa definitivamente a Malebranche del método cartesiano y de la filosofía spinozista.

Es verdad que Razón y Dios se identifican; pero se trata de la Razón con mayúscula. A nosotros, en cambio, no nos está permitido escrutar los designios de la sabiduría divina, ya que nuestra razón finita no nos permite alcanzarlos. Por ello no es legítimo que juzguemos la obra de Dios en relación con nosotros, pues no está hecha para nosotros sino para su gloria.

Así la filosofía y la teología están estrechamente unidas en Malebranche. Más aún, la razón filosófica necesita la ayuda de la revelación, dado su estado de naturaleza caída. La razón del pecador es iluminada por la luz del Verbo, lo mismo que la del hombre inocente. El hombre caído es al inocente lo que el enfermo es al sano; porque el pecado no nos ha arrebatado la razón. Según Malebranche, se da en el alma una presencia de Dios que permanece oculta, y dicha presencia despierta en ella un deseo sin objeto preciso: Dios confusamente querido es el principio de la búsqueda cuyo fin es Dios claramente querido. Por ello, entre la metafísica y la religión no puede haber conflicto, sino complementariedad; la razón y la autoridad tienen que estar de acuerdo en la verdad. Y aunque tal afirmación evoque la filosofía cartesiana, estamos en las antípodas de Descartes, porque en el caso de Descartes es la razón la que tiene la primacía, mientras que en el caso de Malebranche es la religión y la fe las que están en primer lugar.

Sin embargo, se puede sospechar que el Dios de Malebranche esté construido demasiado a la medida de la razón, en el sentido de que todo está ordenado por Dios y que la única verdad universal es comprender, aceptar y amar dicho orden. Con ello Malebranche difumina la diferencia entre Dios y nosotros, entre Dios y la naturaleza. Un Dios todo razón, que quizá no esté tan lejos del de Spinoza.

V. Spinoza (1632-1677)[37]

Nacido en Amsterdam, Spinoza procedía de una familia de judíos hispano-portugueses que habían emigrado a Holanda a fines del siglo XVI. Fue educado en la comunidad judía de Amsterdam, de acuerdo con las tradiciones judías (Antiguo Testamento, Talmud, Cábala). Pero a pesar de estar educado en la tradición religiosa judía, Spinoza se sintió incapaz de aceptar la teología judía ortodoxa en general y el punto de vista ortodoxo para la interpretación de la Escritura, lo que le supuso la expulsión de la sinagoga en el año 1656. Su medio de vida fue el de pulir lentes, rechazando siempre cualquier cargo académico. Sólo dos de sus obras fueron publicadas mientras él vivía, y sólo una de ellas apareció con su nombre: *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars prima et secunda more geometrico demostratae. Accesserunt cogitata metaphysica* (1663) y el *Tractatus theologico-politicus* (1670), este último publicado anónimamente. Las obras póstumas, publicadas poco después de la muerte de Spinoza, incluyen un *Tractatus de intellectus emendatione*, la *Ethica more geometrico demostra-*

37. Quiero agradecer las indicaciones que J.M. Via me ha dado para la elaboración del estudio sobre Spinoza. Las obras de Spinoza son las editadas por C. Gebahrt, *Spinoza Opera*, 4 vols., Heidelberg 1925; reimpresión 1972.

Obras de interés para nuestro tema: S. Breton, *Spinoza, théologie et politique*, París 1977; G. di Luca, *Critica della religione in Spinoza*, L'Aquila 1982; M. Gueroult, *Spinoza* I. *Dieu* (*Éthique* I), París 1968; E.E. Powell, *Spinozas Gottesbegriff*, Hildesheim 1980; W. Prümers, *Spinozas Religionsbegriff*, Hildesheim 1980; P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux*, París 1950; L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Hildesheim 1981; G. van Riet, *Actualité de Spinoza*, RPL 66 (1968) 36-84; H.A. Wolfson, *Spinoza and Religion*, Nueva York 1950; S. Zac, *La morale de Spinoza*, París 1959; íd., *Philosophie, théologie et politique dans l'oeuvre de Spinoza*, París 1979; íd., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, París 1965; P. Lachieze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, París 1950; J. Ratner, *Spinoza and God*, Nueva York 1930; H.G. Hubbeling, *Spinoza*, Barcelona 1981 (trad. de R. Gabás, con abundante bibliografía); G. Campana, *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Roma 1978; H.F. Hallet, *Creation, emanation, salvation. A spinozistic study*, La Haya 1972; E.E. Harris, *Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza's philosophy*, La Haya 1973; A. Domínguez, *La morale de Spinoza et le salut par la foi*, RPL 78 (1980) 345-364; H.G. Heimbrock, *Vom Heil der Seele*, Francfort-Berna 1981; S. Breton, *Politique, Religion, Écriture chez Spinoza*, Lyón 1973; A. Malet, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, París 1966; C. Pacchiani, *Spinoza fra teologia e politica*, Padua 1979; M. Walter, *Metaphysik als Antitheologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburgo 1971.

ta, que es su obra más importante, y el *Tractatus politicus*. El *Tractatus brevis de Deo et homine eiusque felicitatis* no fue descubierto hasta el año 1851. Las obras completas de Spinoza incluyen también uno o dos ensayos y una colección de cartas.

1. *Influencias en la filosofía de Spinoza*

La idea central que domina toda la filosofía de Spinoza es que hay una substancia, la substancia divina infinita, que es identificada con la naturaleza: *Deus sive natura*. No son claras las influencias que generaron tal idea.

Sin duda, no se puede negar la influencia ejercida por el cartesianismo, sobre todo en cuanto al método y la terminología. Pero, aunque sea razonable decir que Spinoza estuvo influido por Descartes, de ahí no se sigue inmediatamente que su sistema sea una derivación de la filosofía cartesiana. Hay que añadir a la influencia de Descartes la de la literatura judía, filosófica o exegética, de la edad media, e incluso la influencia de la Cábala, del neoplatonismo panteísta y naturalista del Renacimiento, y de ciertos escolásticos recientes[38]. Aunque Spinoza se separó de dichas influencias y sostuvo opiniones filosóficas muy distantes del pensamiento religioso judío, no se puede ignorar su huella. Si Descartes le proporcionó un ideal de método, la tradición judía le proporcionó un contenido religioso. Sin embargo, por importantes que sean las influencias, el sistema de Spinoza es suyo, original.

2. *El sistema spinozista*

Si algún pensador ha privilegiado el sistema, la totalidad de una manera absoluta, hasta el punto de englobar en la misma toda individualidad, éste es Spinoza. Así lo da a entender su disposición final de no publicar la *Ética* hasta después de su muerte, y todavía sin nombre. El individuo muere, el sistema permanece: ésta es, según Caillois, la gran verdad de Spinoza[39]. El sentimiento vivido de la totalidad, que el Renacimiento había presentido pero no había pensado, es aquí com-

38. Cf. V. Delbos, *Le spinozisme*, París 1916, p. 11.
39. R. Caillois, *Spinoza. Oeuvres complètes. Introduction*, París 1954, p. 14.

prendido y se convierte en idea clara y distinta del todo infinito, la totalidad sin la cual y fuera de la cual no hay nada, donde todo está comprendido, donde toda determinación, toda asignación es una negación. El yo spinozista sólo puede ser pensado y comprendido en Dios. No es el yo quien piensa el verdadero *cogito* spinozista, sino la totalidad del ser, de Dios ser inteligible e inteligibilidad del ser.

El conocimiento, por su parte, es conocimiento de lo claro y no de lo oscuro, pues no hay dos verdades sino sólo una, que es la verdad filosófica, la razón. Sólo hay un pensamiento que es tanto de Dios como del hombre, de Dios en cuanto aparece en el hombre.

En el caso de Spinoza, substancia y atributos coinciden. Dios o la substancia no es nada, fuera de su expresión. Los atributos son substantivos y no adjetivos[40]. De la infinidad de los atributos, los hombres sólo conocemos el atributo del pensamiento y el de la extensión. De ahí se deriva una consecuencia inaceptable para todo filósofo cuyo pensamiento se desarrolle a partir de los presupuestos de las Escrituras: Dios no es espíritu puro; es también en cierto modo material, en cuanto que la extensión constituye su esencia y se expresa en el universo material. El Dios de Spinoza no es, pues, ni un Dios demiurgo ni un Dios creador. Es único y existe necesariamente; no por libre decreto, sino por la necesidad de su naturaleza, de la cual todas las cosas fluyen necesariamente.

Pero la aportación personal de Spinoza consiste sobre todo en la identificación de la verdad y el entendimiento. Éste desarrolla, por sí mismo, el orden verdadero de las ideas —o razones— que es el mismo orden de las cosas o de las causas. En su pura espontaneidad, el espíritu halla en sí mismo la verdad, la posee; y por ello mismo denuncia la ilusión y el error: *verum index sui*. La verdad es eterna y es la inteligibilidad absoluta, realizada en el pensamiento, que es Dios. La razón eterna actual contiene siempre los resultados que la razón humana consigue poco a poco.

El spinozismo es la filosofía del ser por excelencia[41]. Es el ser el que se explica a sí mismo al desplegarse. Por ello la categoría de totalidad es tan fundamental en Spinoza. La explicación spinozista va del todo a las partes y no de las partes al todo; y el conocimiento no se separa del ser.

40. S. Zac, *Spinoza*, en *Historia de la filosofía*, vol. 6, o.c. en la nota 1, p. 90-127.
41. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, París 1970, p. 8.

Este objetivo implica el paso de la heteronomía a la autonomía, de la pasividad a la actividad. En vez de sufrir las percepciones y las afecciones, es necesario que nosotros seamos su causa, es decir, las produzcamos, según el modelo y el método que nos ofrecen las matemáticas. Es Descartes, en efecto, quien ha permitido a Spinoza dar este paso. La inmanencia de las propiedades de la figura geométrica en su esencia permite comprender qué es una esencia activa. Y es aquí donde queda eliminado radicalmente el modelo creacionista. Dios no se propone fines: las realidades se desprenden de la necesidad de su naturaleza, como la igualdad de los ángulos se desprende de la idea del triángulo. El método matemático hace comprender que sólo hay una modalidad de ser: el necesario; lo cual no tiene nada que ver con la idea de un Dios matemático. Por eso alguien ha afirmado que el spinozismo se mueve en una atmósfera de la afirmación plena; la negación y el error no tienen cabida en el mismo. La filosofía según Spinoza no es búsqueda de la verdad, sino búsqueda en la verdad, y el método verdadero consiste menos en *probar* que en *hallar*.

Puesto que todo deriva del poder divino necesariamente, la ética sólo puede consistir en adherirse a esta necesidad y este poder divino, dado que la libertad no es más que la necesidad interior del ser y tiene su origen en la ignorancia. Fuera de lo necesario sólo está lo imposible. La posibilidad y la contingencia, se distingan o no, no son, ni una ni otra, expresiones de lo real: son defectos de nuestro entendimiento.

Spinoza critica las búsquedas de felicidad que se emprenden en el mundo, a las que contrapone la idea de un bien absoluto, común y comunicable, que daría una felicidad sin variaciones ni fin. Este bien es la meta de la sabiduría. En este supremo bien está el «conocimiento de la unión del espíritu con toda la naturaleza». Como consecuencia, el conocimiento encaja con cualquier aspecto del ser. El amor intelectual a Dios no puede ir por camino erróneo.

3. *Salvación y conocimiento*

El interés por el bien supremo provoca que, fuera de la salvación, el filósofo no halla en el mundo nada que merezca la pena ser buscado. Quiere realizar su naturaleza humana, quiere ser feliz y libre. Y sólo puede serlo uniéndose a Dios. Ésta es la certeza de Spinoza.

El itinerario de la salvación es la filosofía, y ésta es la obra de la

razón. Mejor dicho, la filosofía es la misma vida razonable. La filosofía es un sistema, y no hay nada fuera del sistema: la verdad está dentro del sistema, el ser es el todo, y la verdad es el ser. La salvación es a la vez simple y difícil: consiste en pensar a Dios, pero pensarlo en verdad, formándose del mismo una idea clara y distinta.

La filosofía consiste en comprender el todo en su unidad, y la salvación del filósofo está en la visión de este todo, de todo lo que es verdad o eternidad. Es en el conocimiento de este mundo donde reside el conocimiento de Dios, es decir, la salvación.

La filosofía de Spinoza es, en un solo movimiento, una filosofía desde el punto de vista de Dios y una filosofía de la salvación, una filosofía de la salvación del hombre desde el punto de vista de Dios. Son como dos caras de la misma moneda. La salvación propiamente filosófica ofrece este carácter único en la historia del pensamiento humano, de querer conseguir el objetivo que se proponen las religiones fuera de toda religión tradicional gracias a medios puramente racionales: *amor Dei intellectualis*.

Salvación y conocimiento están, en el caso de Spinoza, estrechamente vinculados, hasta el punto que se llegan a confundir. Por la transformación del modo de conocer uno se hace filósofo y asegura la salvación. No se trata de una actitud estoica o ascética, sino de un gozo que valga eternamente. Este gozo, que llenará la conciencia y se convertirá en la misma conciencia, sólo puede ser producido por un bien infinito que se comunica por entero sin disminuir nunca. Sólo un bien que se comunica a todos es fuente de comunión. Y por este motivo, la racionalidad filosófica evacua toda racionalidad llamada positiva o revelada. Rechaza toda idea de sobrenatural en provecho de un naturalismo integral y substituye la religiosidad por una mística sin misterio, basada en una doble transparencia del hombre para sí mismo y de Dios para el hombre.

La paradoja del spinozismo es hacer de la metafísica una ética, es decir, de centrarlo todo en el problema de la salvación. La ética manifiesta el vínculo que Spinoza tiene que esforzarse por establecer entre el conocimiento que explica y el conocimiento que salva. No se trata de un capricho o de una concesión al espíritu matematicista de la época, sino de la forma de expresar una fe intelectual en Dios: un Dios que es razón total, y que es tanto material como espiritual. Si la salvación está estrechamente ligada al conocimiento, ¿cómo se produce la salvación de los ignorantes?

4. *La salvación de los ignorantes*

El problema se resuelve, según Lacroix, gracias a la existencia de dos niveles de salvación: el primero es la salvación bajo el aspecto de la duración; el segundo, bajo el aspecto de la eternidad; y el primero es la condición y la preparación del segundo[42].

El primer nivel de salvación es la liberación de las causas y la afirmación de su propio *conatus*, constante esfuerzo por ser, gracias a la razón que es la más alta potencia. Éste es el objetivo de la filosofía: alcanzar la verdad. El objetivo de la religión, en cambio, es la obediencia y la piedad.

Por eso, según Spinoza, en la Escritura Dios se ha adaptado a la debilidad humana y a la única finalidad que perseguía: salvar la gran masa ordenando una manera de vivir, que es el ejercicio de la justicia y la caridad. De modo que tenemos dos niveles de salvación: el que proporciona la filosofía, que es en régimen de interioridad, y la salvación por la fe, que es en régimen de exterioridad.

Pero lo esencial, que no ha sido demasiado destacado y que da a la salvación por la fe su especificidad incomparable, es que de algún modo escapa a la filosofía. En otros términos, la Escritura habla de lo que supera nuestro entendimiento limitado, y el papel de Cristo, en el pensamiento de Spinoza, ocupa un lugar singular[43].

Según Spinoza, por tanto, uno se puede salvar tanto en régimen de interioridad como de exterioridad, pero ambos permanecen separa-

42. J. Lacroix, o.c. en la nota 41, p. 81.

43. Cristo ha sabido por una comunicación de espíritu a espíritu que Dios se ha manifestado como legislador para salvar a la masa de los hombres, que la verdad de esta comunicación imaginativa es la salvación posible para todos. Él ha explicitado la verdad de la religión, de esta religión, natural en definitiva, porque está inscrita en nuestros corazones, y que se puede llamar por este motivo universal o católica y que, sin embargo, no se puede deducir de los principios de la filosofía. El conocimiento de Dios puede ser inmediato a partir de la misma experiencia de Dios, que según Spinoza es constitutiva del espíritu humano. Éste es el caso único, suprahumano de Cristo. Él es la revelación de lo que no puede ser revelado, la revelación de la interioridad. Aquí es donde de modo más claro Spinoza muestra su judaísmo profundo para desmontarlo como judaísmo y convertirlo en experiencia humana universal. Pero para poder hacer esto ha sido necesaria la existencia del judaísmo y de Cristo en particular. Servirse del judaísmo para desmontarlo: he aquí la osadía de Spinoza que le costó la expulsión de la sinagoga y de la comunidad judía.

Sobre el tema de la salvación de los ignorantes, se puede ver el estudio de A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París 1971.

dos. Su único vínculo es Cristo, que autentifica de algún modo la salvación religiosa al fundamentarla en interioridad.

5. *Teología y filosofía*

A los ojos de Spinoza, la teología no lleva a término lo que pretende, es decir, un discurso coherente sobre Dios.

Allá donde el pensamiento cristiano y judío ha razonado sobre Dios, Spinoza recupera y termina el análisis esencialmente racional; descubre que la potencia de Dios es casi impotente, su libertad, arbitraria; en pocas palabras, que este Dios es indigno de ser Dios. El filósofo piensa a Dios en verdad y, en definitiva, lo que todas las filosofías han llamado naturaleza. De este modo Spinoza es quien transforma la teología en filosofía del Dios infinito o filosofía de la razón. Y así nace la filosofía de la religión[44].

Aunque parezca contradictorio, el ateísmo se convierte en el verdadero pensamiento de Dios. Ya que el ateísmo spinozista no es más que la teología convirtiéndose en filosofía por el mismo rigor del pensamiento: el discurso sin contradicción sobre Dios, el verdadero *theologos* anunciado, pero no llevado a término por la filosofía judía o cristiana. Entonces la teología convertida en filosofía niega la particularidad de su objeto y lo identifica con la totalidad del ser, el infinito fuera del cual nada puede ser ni ser pensado.

La idea de la revelación es radicalmente contestada por Spinoza. Por eso se propone desmitificar la Biblia, en el sentido moderno del término. En efecto, Spinoza admite que el mensaje que nos transmiten los libros de las Escrituras es sagrado, pero no se podría comprender su verdadero sentido si no se poseyera un método para descifrarlo correctamente. El gran descubrimiento de Spinoza en este campo es el

44. Spinoza tenía muy claro que su filosofía le había alejado mucho de la tradición bíblico-cristiana. Escribía así a su amigo Oldenburg: «Mi opinión sobre Dios y la naturaleza es muy distinta de la que defienden los actuales cristianos. Yo sostengo que Dios es la causa inmanente de todas las cosas, no la causa trascendente... Muchos de los atributos que ellos refieren a Dios, yo los considero realidades creadas; y, en cambio, cosas que ellos consideran creadas, yo sostengo que son atributos de Dios, mal comprendidos por ellos. Además, yo no podría separar a Dios de la Naturaleza» (*Epist.* LXXIII, citada por J. Vives, *Si sentiu la seva veu*, Barcelona 1988, p. 383; versión cast., *Si oyerais su voz*, Santander 1988).

principio de la interpretación de la Escritura por sí misma. Seguir la razón en la interpretación de las Escrituras significa someterse a exigencias críticas y al sentido común, rechazando la autoridad de las tradiciones y eliminando las incoherencias en la exposición y sobre todo en las enseñanzas.

La intención de Spinoza es *pensar* la religión, descubrir su esencia, sustraerla al imperialismo de los príncipes y de los pontífices, a fin de que se convierta para el género humano, no en pretexto de guerras y divisiones, sino en fuente de paz, alegría y libertad[45].

6. *El spinozismo*

Si en la filosofía propiamente dicha el mensaje de Spinoza se resume en el anuncio de la felicidad que el ejercicio del pensamiento procura, en materia religiosa se caracteriza por la libertad de pensamiento. Spinoza aspira a lo que se podría denominar el gran «ecumenismo», a saber, la unión de todos los hombres de buena voluntad que habitan en el planeta. Este ecumenismo es llamado por Spinoza «catolicismo»; según él su iniciador fue Cristo, porque se dirige a todos. Spinoza filosofa después del cristianismo, a la manera de los griegos. La debilidad de un hombre, «becado» permanente y excomulgado por los judíos, unida a la firmeza de un judío, educado en un país libre y guiado por la razón, he aquí la ambivalencia de Spinoza y de la naturaleza humana, que su filosofía intentó comprender y superar en la medida de lo posible. El spinozismo todavía hoy está en condiciones de inspirar religiosamente a los hombres, incluso cuando éstos han renunciado a la fe en la verdad de Cristo en sentido bíblico. Todas las aspiraciones del hombre judeocristiano se hallan en Spinoza. Y, sin embargo, otra trama ordena las líneas de su visión del mundo: el sentimiento judeocristiano fue repensado en los conceptos redescubiertos del *logos* antiguo y en esta forma nueva el hombre griego reaparece. Sobre el contenido cristiano reformado, Spinoza edifica una sabiduría estoica: el mundo es un objeto eterno.

45. Hay que tener presente la experiencia personal de Spinoza para comprender adecuadamente este punto: una vida marcada por la incomprensión, la intolerancia, la persecución, etc. Él busca una felicidad razonable, que ni Iglesias ni Estados le proporcionan. De ahí que la religión que él propaga está por encima de estas particularidades, pero no sea independiente de las mismas.

La política racional nace de la crítica del fundamento de las opiniones religiosas y tiende a sustituirse al contenido mismo de la religión en la pretensión de organizar la vida humana. Por ello el *Tractatus theologico-politicus* es el último mensaje de Spinoza, por el que abandonó toda ulterior búsqueda. La política es la «desembocadura» de la crítica teológica, la aplicación de la razón filosófica a los problemas de la vida concreta. De modo que en Spinoza, desde el principio, se afirman tres problemas que constituyen una unidad: filosofía, política y religión.

Una filosofía, en definitiva, no de la conciencia, sino de la toma de conciencia, en la que el pensamiento vive, pero el individuo muere, y donde no se encuentra huella alguna de la idea de trascendencia: Dios lo es todo, pero este Dios no es un Dios trascendente sino la totalidad del mismo ser.

VI. Leibniz (1646-1716)[46]

Es uno de los pensadores más polifacéticos del siglo, tanto por los estudios que realizó (matemáticas, jurisprudencia, filosofía, descubri-

46. Desde 1923 se espera la gran edición de la Academia de Berlín, que está todavía lejos de terminarse. La mejor edición sigue siendo la de C.I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., Berlín 1875-1890; *Die mathematischen Schriften*, 7 vols., Londres-Berlín 1850; La Haya 1855-1863. También está la edición de J.E. Erdmann, *Opera Philosophica Omnia*, Aalen 1959, reproducción de la edición de 1840.

Obras de interés para nuestro tema son: A. Wildermuth, *Wahrheit und Schöpfung. Ein Grundriss der Metaphysik des G.W. Leibniz*, Winterthur 1960; A. Pichler, *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen*, 2 vols., Hildesheim 1965; G. Cannarella, *Il significato religioso della cosmologia leibniziana*, Pescara 1981; G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, París 1953; L. Le Chevalier, *La morale de Leibniz*, París 1933; A. Pérez de Laborda, *Leibniz y Newton. Física, filosofía y teodicea*, Salamanca 1981; J. Hostler, *Leibniz's moral philosophy*, Londres 1975; Ph. Secretan, *À propos du Dieu de Leibniz*, FZPT 27 (1980) 24-35; K. Hildebrandt, *Leibniz und das Reich der Gnade*, La Haya 1953; J. Iwanicki, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, París 1934; A. Plantinga, *God, possible worlds and the problem of evil*, Nueva York 1974; G. Petri, *Il cristianesimo universale di Leibniz*, Milán-Roma 1953; E. Schering, *Leibniz und die Versöhnung der Konfessionen*, Stuttgart 1966; J. Guitton, *La pensée oecuménique de Leibniz*, París 1967; Ch.D. Zangger, *Welt und Konversion. Die theologische Begründung der Mission bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Zurich 1973.

dor del cálculo infinitesimal) como por las actividades a que se dedicó, sobre todo las diplomáticas. El motivo no era tanto un interés directo en los asuntos políticos cuanto un intento de «armonizar el mundo» de acuerdo con sus principios filosóficos. Fundador de sociedades eruditas (*Acta eruditorum*, de Leipzig) o presidente de alguna de ellas (Sociedad de ciencias de Berlín, más tarde Academia Prusiana), se esforzó también por unir las diversas confesiones cristianas por medio de un proyecto de alianza entre Estados cristianos, y trató de que sus proyectos incluyesen al Oriente. Ninguno de tales proyectos tuvo éxito. Entre sus obras hay que destacar el *De arte combinatoria* (1666), el *Systhema theologicum* (1686), los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), que son una réplica al *Essay* de Locke; los *Essais de théodicée* (1710), que son una respuesta sistemática al artículo *Rorarius* del *Diccionario* de Bayle, y a muchas otras objeciones.

La filosofía de Leibniz no fue expuesta en ningún gran tratado sistemático. Hay que buscarla en cartas, artículos, periódicos, etc. y en otros tratados breves, como por ejemplo el *Discurso de metafísica* (1686), el *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), los *Principes de la nature et de la grâce* (1714), la *Monadologie* (1714). Pero Leibniz dejó una masa de manuscritos que hasta hace poco estaban inéditos. De modo que es difícil decir la última palabra sobre lo que realmente pensaba.

1. *Algunos principios fundamentales de su pensamiento*

Leibniz cree en su proyecto de una filosofía perenne, basada en todo lo que tienen de común los filósofos: son verdaderos en lo que afirman y falsos en lo que niegan. Pero su propósito es elaborar una ciencia universal, basada en la matemática, partiendo de conceptos muy simples y combinándolos (combinatoria universal).

Nos propone dos principios: el principio de identidad, basado en las verdades de razón; y el principio de razón suficiente, basado en verdades de hecho. Ambos principios coinciden en Dios. Lo que para nosotros es contingente, para él es necesario.

En cuanto al concepto de posibilidad, posible es lo que puede existir, porque no es contradictorio. De ahí se deducirá la perfecta racionalidad del mundo, porque por ser real, es posible. También debemos mencionar la teoría de los «composibles».

Leibniz profesa un optimismo cósmico o universal, en el sentido de que las ideas más perfectas tienden a existir, y Dios escogerá siempre el mejor de los posibles. Veremos de qué modo esta concepción incide en el problema del mal. La doctrina de la substancia es también uno de los centros de su pensamiento. Leibniz ataca el mecanicismo y propone un dinamismo pluralista, en oposición al monismo de Spinoza. Alguien ha calificado el sistema de Leibniz como una síntesis entre la matemática universal y la metafísica del individuo[47].

El principio de causalidad queda anulado: si las substancias no pueden actuar entre sí, es porque Dios, al crearlas, ha actuado como un relojero que pone todos los relojes a la misma hora. Esto será la armonía preestablecida.

También en el hombre se da una armonía entre las substancias de cuerpo y alma, y sólo porque están sincronizadas actúan al mismo tiempo. El hombre, en definitiva, no es libre absolutamente, sino que tiene una especie de determinismo psicológico a obrar escogiendo la mejor de las opciones.

2. *La armonía universal y la razón suficiente*

La idea del universo como sistema armonioso donde al mismo tiempo hay unidad y multiplicidad, coordinación y diferenciación de partes, parece haber sido la idea reguladora del pensamiento de Leibniz desde su juventud.

La idea del cosmos como una armonía universal había sido notoria en los escritos de filósofos renacentistas, como, por ejemplo, Nicolás de Cusa o G. Bruno. Leibniz recogió ese pensamiento renacentista, pero todavía fue más lejos a buscar la fuente de la armonía universal. En *De arte combinatoria* propuso un desarrollo del método sugerido por los escritos de R. Llull y por matemáticos y filósofos contemporáneos suyos. El contenido del método tenía como base el descubrimiento del simbolismo matemático. Éste proporcionaría un lenguaje universal, una *characteristica universalis*, y por medio del uso de este lenguaje en las diferentes ramas del saber, el conocimiento humano podría desarrollarse indefinidamente, de tal modo que ya no habría

47. La expresión es de D. Mahnke, citado por M. Serres, *Leibniz*, en *Historia de la filosofía*, vol. 6, o.c. en la nota 1, p. 49.

lugar para teorías rivales, sólo la de la matemática pura. En esta misma línea, Leibniz concibió la idea de una enciclopedia completa del saber humano, de la que pudiesen extraerse las ideas simples fundamentales. Y él esperaba que sería posible contar con la ayuda de las academias y sociedades eruditas para tal empresa, así como también de las órdenes religiosas, especialmente los jesuitas.

El sueño lógico de Leibniz ayuda también a explicar la actitud que adoptó a propósito de la reunificación de los cristianos. Porque él creía que sería posible seleccionar cierto número de proposiciones teológicas esenciales en que pudiesen estar de acuerdo todas las confesiones. El mismo ideal de armonía se manifiesta también en el sueño leibniziano de la unión de los príncipes cristianos.

Fijándonos más concretamente en la idea de la armonía preestablecida, debemos ver su vínculo con la concepción de Dios. Según Leibniz, Dios preestableció la armonía del universo «en el comienzo de las cosas, después del cual cada cosa sigue su propio camino en los fenómenos de la naturaleza, según las leyes de las almas y de los cuerpos»[48]. Uno podría sentirse inclinado a pensar que Dios pone en marcha el universo y que después no tiene nada que ver con él. Pero Leibniz sostuvo que el mundo necesita ser conservado por Dios y depende del mismo para continuar existiendo; sin embargo, es un reloj que marcha sin necesidad de ser corregido[49].

Leibniz, aunque tuvo una vida muy dispersa y se contentó con ideas a menudo fragmentarias, se apoyó siempre en un sistema perfectamente homogéneo y en cierto modo infalible[50]. La ambición de la matemática universal tenía que extenderse a la metafísica, a la moral, a la teología. De ahí la unidad de la vida intelectual. Ya que su ambición era dar razón a todo cuanto existe[51]. Pero la necesidad lógica no era

48. A propósito de la relación alma-cuerpo, Leibniz compara a Dios con un relojero que ha construido relojes de tal modo que, desde su construcción, marchan igual, sin necesidad de repararlos o sincronizarlos. El símbolo puede extenderse de modo que valga para la armonía preestablecida en general.

49. En la doctrina de la armonía preestablecida, Leibniz halla una conciliación entre la teoría de la causalidad mecánica y la causalidad final. Por eso algún comentarista ha afirmado que la filosofía de Leibniz nace de una reacción de la conciencia religiosa frente al mecanismo científico (cf. J. Moreau, *L'univers leibnizien*, París-Lyón 1956, p. 12).

50. J. Baruzzi, *Leibniz*, París 1909, p. 8.

51. J. Moreau, *Le Dieu des philosophes*, París 1969, p. 39.

suficiente para determinar una existencia, aunque ninguna existencia sea independiente de la necesidad lógica. La exigencia de cohesión del universo hace que no todos los posibles existan, porque no todos son composibles. Pero la armonización de los composibles no es fruto del capricho divino o del azar, sino de la teoría de razón suficiente, por la *que Dios escoge necesariamente el mejor de los mundos posibles*. Dios es, en definitiva, el armonizador universal, y aunque sus designios son inescrutables para el hombre, en modo alguno pueden ser contradictorios entre sí. En el pensamiento de Leibniz no puede haber lugar para el misterio.

3. *El Dios de Leibniz y el problema del mal, la naturaleza y la gracia*

Para Leibniz, lo posible es lo no contradictorio. Y la idea de Dios no implica contradicción alguna.

Dios obra en orden a lo mejor, de modo que este mundo tiene que ser el mejor de los mundos posibles; pero la bondad de Dios y la armonía preestablecida chocan con dos problemas de difícil solución: la existencia del mal y la defensa de la libertad del hombre. Éstos son los temas que Leibniz tratará, de modo especial, en los *Ensayos de teodicea*. En cuanto al mal, Leibniz distingue tres clases: el metafísico, el físico y el moral; el metafísico consiste en la imperfección, el físico en el sufrimiento, y el moral en el pecado. Pero lo más importante que hay que destacar en el pensamiento de Leibniz respecto del mal es que éste no es ninguna entidad positiva, sino una privación. Dios no quiere el mal moral, sino que sólo lo permite, mientras que el mal físico o el sufrimiento, Dios lo quiere no absoluta sino sólo hipotéticamente, es decir, sobre la hipótesis de que servirá para un fin bueno. El mal metafísico, en cambio, es la imperfección inherente al ser finito como tal. Y éste es en definitiva el último origen del mal.

En este punto se plantea la cuestión de si Dios no es al fin y al cabo el responsable del mal, por haber sido él el creador del mundo, dando así existencia a los seres limitados e imperfectos. Pero la respuesta de Leibniz es que la existencia es mejor que la no existencia. Incluso en el mejor de los mundos posibles, las criaturas tienen que ser imperfectas. Al decir que el mundo es el mejor de los mundos posibles, Leibniz no quería dar a entender que en cualquier momento dado este mundo

haya alcanzado el máximo grado de perfección; al contrario, el mundo progresa y se desarrolla constantemente. La armonía universal «hace progresar todas las cosas hacia la gracia, por métodos naturales». El concepto de perfección, en Leibniz, no es pues el de una perfección actual, sino potencial; de lo contrario, supondría un Dios que no obra correctamente, y la teodicea, en el sentido etimológico del término, no tendría sentido[52].

B. Russell ha puesto de relieve uno de los grandes problemas implicados en el optimismo metafísico de Leibniz, a saber, la identificación de la lógica con la ética. Aunque Leibniz no puso nunca la bondad metafísica en cuestión dentro de su sistema[53]. Más aún, la bondad metafísica del reino de la naturaleza tiene su culminación natural en el reino de la gracia, de modo que éste es la continuación de aquél.

A diferencia de Descartes o de Bayle, Leibniz no habla del Dios de la razón al lado del Dios de la fe, o contra el Dios de la fe positiva, sino que armoniza completamente el Dios de la razón con el Dios de la fe, dando por supuesto que el Dios de la razón tiene la primacía. Fe y conocimiento natural de Dios son una sola cosa en el caso de Leibniz, aunque la fe se considere como un don de Dios. El reino de la gracia está inserto por todas partes en el reino de la naturaleza, como la razón está inserta por todas partes en la fe[54].

4. *La organización religiosa de la Tierra*[55]

Durante toda su vida Leibniz procuró que el engrandecimiento del mundo se tradujese políticamente; también trabajó por la creación de la humanidad unida, que coincidiría con la cristiandad. Por este motivo, Leibniz buscó durante toda su vida al monarca ideal, como Platón.

La religión, para Leibniz, no es sólo individual sino universal. Es la unificación espiritual de todas las fuerzas humanas. Por eso los

52. Teodicea quiere decir, en efecto, justificación de Dios.
53. B. Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires 1977 (trad. de H. Rodríguez), p. 218.
54. J. Baruzzi, *Leibniz*, o.c. en la nota 50, p. 90.
55. Para este apartado sigo la obra de J. Baruzzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, París 1907.

escritos políticos de Leibniz son inseparables de su sueño filosófico y religioso primordial, es decir, que se debe religar cada vez mejor el espíritu y la realidad.

La religión no se le apareció a Leibniz como algo hecho, tanto en división como en unidad. Discernió una relación viva entre fuerzas insuficientes en sí mismas, pero atraídas hacia una unidad futura. Considerado en profundidad, el esfuerzo religioso de Leibniz renueva un sueño de la edad media. Teniendo en cuenta su idea de perfección, las Iglesias nacionales o particulares son imperfectas, pues la perfección, en este caso, es la universalidad. Desde entonces, la ambición de unir las Iglesias no deriva de una caridad laica o de una política bien entendida. Si hay una salvación de las almas, sólo la alcanzarán los que hayan buscado la unión. El cisma destruye también la salvación. Todo hombre que trabaja por la unión está salvado; y los cristianos sólo se salvarán en la medida en que hayan aceptado sufrir por esta obra. El concilio será infalible en la medida en que sea perfecto; y una vez compuesto por todos los representantes de la Iglesia cristiana, producirá la infalibilidad como un efecto necesario de su naturaleza. En definitiva, el esfuerzo humano es indispensable para que se pruduzca, en retorno, la salvación divina.

Leibniz buscó menos la unidad dogmática que la unificación práctica de los cristianos dogmáticamente separados[56]. Y con el mismo entusiasmo místico esperó la «comunicación de las luces» que substituiría la dispersión incoherente de la humanidad por una humanidad consciente de sí misma, de su continuidad histórica y de sus pensamientos más profundos. Concibió una acción planetaria, ya que su sueño era clasificar y ordenar las ideas, las cosas, los seres. El bien general consiste en una construcción sin límites asignables. El sueño constante de una expansión hacia el Oriente de nuestra acción y de nuestro pensamiento occidentales expresa la organización del bien general en el espacio. La búsqueda más interior y más mística de una Iglesia traduce la organización del bien general en una especie de espacio interior. El bien general así comprendido es la imitación de la gloria de Dios y la propagación de un conocimiento que, finalmente, es el conocimiento de Dios mismo.

56. Según él, las órdenes religiosas son los grandes ejemplos de esa unidad universal: son organizadas, jerarquizadas y destructoras de toda dispersión.

5. *Conclusiones*

En un sistema tan perfecto como el ideado por Leibniz, ni el arte, ni la ciencia, ni los mismos estudios lingüísticos e históricos están alejados de la búsqueda de Dios, ya que todo obedece al mismo fin. Penetrando cada vez mejor la naturaleza, captamos cada vez mejor la grandeza y la gloria de Dios, pues, si Dios se identifica con la armonía universal, la gloria de Dios será la inteligencia de dicha armonía y de dicha naturaleza.

Leibniz presiente que la naturaleza y lo sobrenatural se constituyen mutuamente, y sólo se oponen debido a la debilidad de nuestros pensamientos. Igualmente, la razón y la fe se identifican, y toda disociación es ininteligible. Lo mismo vale para la gracia y la naturaleza, aunque la gracia de Leibniz no sea la gracia cristiana. La gracia que él describe es una potencia que se insinúa en la naturaleza entera. Así, amor divino y amor humano, bien individual y bien universal, razón y fe, naturaleza y cristianismo, todos estos conceptos se han podido combinar en síntesis sucesivas. Y, aunque no podemos tener la certeza completa —pues Leibniz no armonizó plenamente su pensamiento religioso— hay buenos indicios para poder sospecharlo. Lógica y mística se confunden en un pensamiento que podríamos calificar de búsqueda racional de una realidad mística.

Por más que el pensamiento de Leibniz sea todo él fragmentario, podemos afirmar con bastante convicción que todo punto de vista definitivo es para Leibniz un punto de vista «teológico», entendiendo por teología una teodicea que se confunde con la misma razón, la «razón original» o «ley de la naturaleza». Ésta es la verdadera religión interior, simple desarrollo de la razón original, o ley de la naturaleza, o unión del hombre con Dios. El que este Dios sea el Dios cristiano, como afirman algunos, o el que la expresión racionalista de la filosofía leibniziana prepare y justifique la interpretación teológica, hay motivos más que suficientes para dudar de ello y afirmar más bien lo contrario. El Dios de Leibniz se parece más bien a un perfecto ordenador[57], que una vez terminada su obra perfecta se ha puesto a descansar, como el Dios bíblico del sábado[58].

57. La expresión es de J.M. Valverde.
58. La expresión es de A. Koyré.

VII. Hobbes (1588-1679)[59]

Hobbes insistió en el aspecto práctico de la filosofía. Tanto en la esfera de la ciencia como en la de la política, el conocimiento es poder. La filosofía es la ciencia de las explicaciones causales, entendiendo por explicación causal la relación científica del proceso generativo a causa del cual se produce un efecto. Si hay algo que no se produzca por medio de un proceso generativo, no puede constituir un objeto de la filosofía. Veremos las consecuencias que este planteamiento comporta, sobre todo en lo que se refiere a la teología.

Hobbes es un físico que estudia las leyes racionales con que la naturaleza constituye los cuerpos que integran el mundo. La política no es más que la culminación del arte del hombre. El derecho natural de los humanos no se piensa ahora desde la idea de Dios, sino desde el postulado fundamental de la física de Galileo: el principio de la conservación de la materia en cuanto ley universal que rige la naturaleza física del mundo. Lo que fuera ley eterna y representación teocéntrica como fundamento y origen inmutable del orden natural de los humanos se convierte en filosofía civil secularizada, ciencia política fisicalista.

El principal interés científico de Hobbes se dirigía hacia los problemas sociales y políticos. Después de varios viajes por Europa, donde entra en contacto con el mundo científico y filosófico del continente, el año 1640 escribe *The elements of law, natural and politic*, libro del que aparecieron dos partes el año 1650, con los títulos *Human nature or the fundamental elements of policy* y *De corpore politico*. La obra completa no apareció hasta 1889, editada por F. Tönnies. Creyendo amenazada su seguridad por sus ideas monárquicas, se refugia en Francia (1640), donde escribe el *De cive* (1642) en París, y también

59. Las obras de Hobbes son las editadas por G. Molesworth, *Opera philosophica*, 5 vols., Londres 1841; reimpresión: Aalen 1966.

Estudios de interés para nuestro tema: F.C. Hood, *The divine politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*, Oxford 1964; D. Braun, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth*; I: *Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes Leviathan*, Zurich 1963; F. Tönnies, *Vida y doctrina de Thomas Hobbes*, Madrid 1932 (trad. de E. Imaz); M.M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*. 1, *Le origini del deismo*; 2, *L'evoluzione del pensiero di Hobbes*, Florencia 1942; E.J. Eisenach, *Two words of liberalism. Religion and politics in Hobbes, Locke and Mill*, Chicago 1981.

el *Leviathan*, que publicó en Londres en 1651. En los años 1655 y 1658 publicó la primera y la segunda sección de su sistema filosófico, *De corpore* y *De homine*; la tercera es el *De cive*.

1. *Ley natural, ley civil, ley divina*

La filosofía, gracias al acto mediador de la razón, es el espejo perfecto y suficiente de la naturaleza. Este sistema necesario de movimientos y las leyes de su encadenamiento constituyen un orden inmutable, una razón en definitiva. El hombre del estado de naturaleza sigue el orden del mecanismo universal. Dicho mecanismo hace de cada hombre el enemigo de cada hombre, su enemigo según la naturaleza y según la razón. La vida de cada individuo es solitaria, miserable, y el género humano está condenado a la desgracia[60].

Esta visión pesimista del hombre se completa, en el caso de Hobbes, con sus consideraciones sobre la muerte. Ésta es la antinaturaleza. El miedo de la muerte gobierna las costumbres de los hombres y marcha al mismo paso que la razón. La muerte, para Hobbes, es el fin del movimiento natural, un fin a la vez natural y contranatural. Conforme al principio de conservación, el miedo a la muerte es la pasión razonable por excelencia; acompaña al hombre siempre. Y el hecho de escapar a la muerte lo justifica todo: ruptura de las promesas, de los contratos, incluso del pacto social.

La concepción del hombre que tiene Hobbes es la de la constante insatisfacción del deseo; y por ello el fin del movimiento, del deseo, es la muerte. La idea de un fin supremo no existe en el pensamiento de Hobbes. El deseo es un fin sin finalidad.

La primera forma de existencia propiamente social del hombre es la fe que proviene del miedo. Es una fe racional, no religiosa. Sin la fe, el paso al estado civil sería imposible. Es como una segunda naturaleza bajo los augurios de la razón. En otros términos, el establecimiento de un contrato sólo es posible si el contrato es susceptible de ser respetado, si se apoya en la fe recíproca de los contratantes.

Pero no es la ley de la naturaleza lo que hace reconocer el derecho de la ley civil, ya que la ley de la naturaleza sólo obliga *in foro interno*;

60. Cf. R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, París 1981. Hay que advertir que esta obra es la que ha servido de base para la redacción del estudio sobre Hobbes.

es la fuerza del soberano, las leyes civiles, las que obligan *in foro externo*. La fe del soberano es la única invulnerable.

Lo principal para Hobbes es mostrar que, al obedecer las leyes civiles, uno no contradice las leyes divinas. Y no sólo esto, sino que al obedecer las leyes divinas, uno no puede en modo alguno desobedecer ni las leyes de la naturaleza ni a Dios mismo. La razón natural es la palabra más indudable de Dios, y aunque haya muchas cosas en la palabra de Dios por encima de la razón, ninguna le es contraria. En la medida en que no difieren de las leyes de la naturaleza, no hay duda de que son leyes de Dios y que llevan en sí mismas su autoridad legible para todo hombre que tenga uso de razón natural. Dicha autoridad no es más que la de toda doctrina moral conforme a la razón, cuyos dictados son leyes eternas. Por tanto, Hobbes subraya que la obediencia necesaria para la salvación reside en la voluntad de obedecer las leyes divinas, pero recuerda, al mismo tiempo, que éstas son idénticas a las leyes morales, las cuales, a su vez, están expresadas por las leyes civiles, es decir, en último término, por aquel que gobierna los asuntos temporales y los asuntos espirituales, que para Hobbes se reducen a los primeros.

2. *Teología y política*

Es cierto que la verdadera razón en la filosofía de Hobbes es la *ratio civitatis*, es decir, la razón civil. Y en materia de fe, no es la razón particular sino la razón pública —es decir, la razón del soberano— el supremo lugarteniente de Dios en la tierra, la que es juez. La razón particular debe someterse a la razón pública. El uso de la razón llega a su punto de perfección en el razonamiento y las decisiones del soberano omnipotente. La presencia de éste, en la concepción radicalmente laicizada de la política de Hobbes, ha substituido la de Dios.

Pero el sistema político de Hobbes se encontraba en la necesidad, so pena de persecución o de muerte, de dar a su pensamiento una superestructura teológica, aunque no creyera en ella. Y una segunda razón: el que la mayoría de la gente de la época eran creyentes; y las guerras civiles mostraban la fuerza de la religión en el siglo XVII. Pero independientemente de ello, el que la mayor parte de los hombres crean en Dios y practiquen un culto religioso plantea necesariamente un problema político.

Para Hobbes, la teología depende del soberano que ejerce el poder, y, por tanto, el acuerdo de esta teología con la filosofía moral y civil es perfecto. Pero la cuestión es un poco más compleja. La religión es una de las fuerzas que intervienen en la vida política; más aún, el verdadero problema es resolver, del mejor modo posible, la pluralidad de religiones y la pluralidad de cultos e Iglesias. Éste es el problema político que domina su época y que no se puede esquivar.

Hay que afirmar, contra Belarmino, que Hobbes rechaza admitir que el papa pueda derivar de su soberanía espiritual una soberanía temporal, ordenada a la espiritual, en los territorios de otros Estados. Recuerda que el derecho del soberano deriva del contrato a que cada uno de los ciudadanos ha dado su consentimiento a fin de salvar la vida, y no puede derivar de ninguna otra fuente, ni siquiera de Dios. Por tanto, Hobbes no se sitúa en modo alguno en un plano religioso, sino estrictamente temporal[61].

La doctrina filosófica de Hobbes conlleva, por tanto, una doctrina de la soberanía absoluta que se basta a sí misma. Ésta implica la unicidad del poder soberano y hace del mismo el medio más racional de eliminar las disensiones religiosas y la guerra civil. Esta doctrina se desarrolla según una lógica autónoma, sin que en ella intervengan para nada preocupaciones o influencias de carácter religioso. La teología se superpone a la filosofía y a la política, pero sin constituir su alma ni su substancia.

Los tratados de Westfalia, al instaurar el principio *cuius regio, eius religio*, consagraban con la paz internacional la autonomía soberana de los Estados nacionales frente a todo imperio católico eclesial. La dictadura de Cromwell cumplía prácticamente todos los requisitos instrumentales que Hobbes establece en su *Leviathan* como condición de un poder soberano que asegura la pacífica existencia civil de todos sus súbditos. Desde el propio sentido simbólico de este nombre, el *Leviathan*, como modelo político del Estado absoluto, es la negación del arquetipo político-religioso del reino de Dios[62].

61. Como derivación indirecta de esta consideración, el conjunto de los cristianos no constituyen tampoco una comunidad política. La Iglesia es un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana, unidos bajo la persona de un soberano, bajo cuya orden deberían reunirse y sin cuya autoridad no deberían reunirse. En definitiva, el Estado y la Iglesia son los mismos hombres.

62. No se debe olvidar que la Iglesia establecida estaba ligada a una monarquía de derecho divino. Nada más contrario al pensamiento de Hobbes; pero poner en cuestión

3. *Razón y fe religiosa*

En un racionalismo radical como el que Hobbes profesa, una dificultad de principio nace del hecho de que la existencia de Dios es objeto no de un saber, sino de una fe. El saber es la evidencia de la verdad; la verdad es una proposición verdadera, obtenida a partir de principios fundamentados en la experiencia y resultado de un cálculo racional. No se puede hacer de la fe en Dios el objeto de una ciencia. Dicho de modo distinto, la fe es propiamente una opinión, y su lugar es el fuero interno.

En estas condiciones, es evidente que el sistema de Hobbes, que es una ciencia, no puede hallar su fundamento en Dios, que es objeto de fe, ya que ciencia y fe no son del mismo orden ni tienen ninguna medida común.

Hobbes no parte de Dios en su filosofía, sino que parte del hombre. Puesto que lo propio de Dios es estar más allá del mundo y fuera del espíritu humano, más allá de la naturaleza y de toda experiencia, no hay una filosofía de la existencia de Dios. La religión no es una filosofía, ni la teología forma parte de la filosofía. En el sistema de Hobbes, Dios no está ni al principio ni al término de su filosofía; Dios no figura en la cadena de las razones. La única palabra de Dios a la que nos vincula es el *Verbum Dei rationis*, la razón y lo que ella enseña, por la que Dios gobierna su reino por naturaleza. Son las prescripciones de la ley natural las que constituyen las leyes divinas, es decir, las leyes de la naturaleza. No porque vengan de Dios son inmutables y eternas, sino porque son cálculos de la razón.

La fe de que habla Hobbes es un fenómeno propiamente humano, pero no el conocimiento de verdad alguna, sino una simple presunción, un conocimiento por autoridad, que surge más de las pasiones, miedo, esperanza, amor u odio, que de un raciocinio metódico. Esta fe en un poder invisible, en una divinidad, es natural al hombre. No puede ser abolida ni expulsada de la naturaleza humana, pero, por el influjo de algunos, nuevas religiones pueden substituir a las antiguas. Incluso se podría inferir que Hobbes cree que el ateísmo es contrario a la naturaleza; sobre el tema abstracto de la fe en una divinidad, se

las órdenes del rey era blasfemar. Hobbes se sirve de un lenguaje pretendidamente religioso o teológico para expresar una soberanía absoluta de un orden totalmente diverso.

puede pasar de una religión a otra, pero nunca de una religión a ninguna religión.

No creer en Dios, en definitiva, es un asunto de fuero interno. El único pecado de que el ateo se hace culpable es de imprudencia o ignorancia, en el sentido de que el ateísmo es el error del hombre que no sabe servirse de la razón, que le falta saber. A todo ello hay que añadir motivos de orden práctico, ya que en la sociedad de su tiempo, la convicción de ser ateo y buen ciudadano era contradictoria. Ateo en el fuero interno, sólo es necesario que en el fuero externo no se entregue a manifestaciones de desobediencia.

VIII. Bayle (1647-1706)[63]

La biografía de Bayle es bastante agitada, desde muchos puntos de vista: religioso, personal, político, familiar, etc. De religión protestante, vive la revocación del edicto de Nantes (1685), que garantizaba la tolerancia religiosa en Francia: su familia es perseguida y él mismo se ve obligado a vivir el exilio en Holanda, adonde había ido antes de la revocación con motivo del cierre de la academia de Sedán, lugar donde enseñaba. También en Rotterdam perderá el derecho de enseñar, de modo que su vida se vio casi siempre rodeada de la intolerancia o de la persecución, directa o indirectamente[64].

63. Las obras de P. Bayle están publicadas bajo el título *Oeuvres diverses*, 4 vols., Hildesheim-Nueva York 1970; reimpresión de la edición de 1727, con introducciones de E. Labrousse. El *Dictionnaire historique et critique*, 16 vols., Ginebra 1969, es una reimpresión de la edición de 1820-1824. La *Vie de M. Bayle*, de P. Desmaizeaux, se halla en todas las ediciones del *Dictionnaire* a partir de la quinta (1730). Señalemos finalmente un *Inventaire critique de la correspondance de Pierre Bayle*, de E. Labrousse, París 1981.

Estudios de interés: P. Retat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^{e} siècle*, París 1971; J.P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, París 1977; E. Labrousse, *Pierre Bayle* I: *Du pays de la foi à la cité d'Erasme*, La Haya 1963; *Pierre Bayle* II: *Héterodoxie et rigorisme*, La Haya 1964 (con abundante bibliografía); C. Senofonte, *Pierre Bayle. Dal calvinismo all'iluminismo*, Nápoles 1978; L. Dubois, *Bayle et la tolérance*, París 1902; E. Constantinescu-Bagdat, *Études d'histoire pacifiste* III. *Bayle*, París 1928; G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Florencia 1980; W.E. Rex, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, Nueva York 1965; K.C. Sandberg, *At the crossroads of faith and reason. An essay on Pierre Bayle*, Tucson 1966; J. Devolve, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, Ginebra 1970; reimpresión de la edición de 1906; G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Florencia 1969; E. Jeanmarie, *Essai sur la critique religieuse de Pierre Bayle*, Estrasburgo 1862.

Espíritu inquieto y polifacético, Bayle es no sólo el autor del conocido *Dictionnaire historique et critique*, sino de numerosos escritos y publicaciones que dan fe de su espíritu crítico. *La lettre sur la Comète* (1682), escrita para tranquilizar a los espíritus agitados a causa de la aparición del cometa Halley, portador de malos presagios según los supersticiosos; la *Critique générale de l'histoire du calvinisme* (1682), que será quemada públicamente en París el año siguiente; en 1684 empieza la redacción de *Nouvelles de la République des Lettres*, réplica del «Journal des Savants» de París; *Ce que c'est la France toute catholique, sous le règne de Louis le Grand* (1686) es la réplica de Bayle a la revocación del edicto de Nantes. El primer escrito contra la intolerancia se titula *Commentaire philosophique*, provocado por las persecuciones a que había sido sometida su familia, y se trata de un comentario al sentido de los términos del dicho bíblico «fuérzalos a entrar», argumento utilizado para apoyar la persecución, entre otras cosas (1686); *Avis aux réfugiés* (1690) es una recomendación a la moderación y a la paciencia para los refugiados; y el año 1692 aparece ya el escrito *Projets et fragments d'un Dictionnaire critique*. La primera impresión del *Dictionnaire* termina el año 1697 y contenía sólo dos volúmenes. Es la única obra que Bayle firmó con su nombre. En ella se ve la función de un historiador exacto, fiel, desinteresado, y de un crítico moderado, penetrante, juicioso. En 1698 empieza la segunda edición del *Dictionnaire*, aumentada sensiblemente, y terminada el año 1701.

Además de las obras indicadas, hay que señalar las *Réponses aux questions d'un provincial*, aparecidas en tres partes (1703, 1705 y 1706 respectivamente), amén de alguna obra póstuma y numerosa correspondencia[65].

64. Hay que tener presente que el hermano mayor de P. Bayle fue detenido a causa de los efectos de la *Critique générale*. Puesto que el propio Bayle no podía ser objeto de persecución, fue su hermano mayor quien tuvo que soportar los efectos de la intolerancia; conducido a la prisión de Burdeos, murió en la misma en 1685.

65. Entre las cartas de Bayle o dirigidas a él, se han podido contar más de 1640.

1. *Bayle, entre el escepticismo y el dogmatismo: el espíritu crítico*

Bayle es un gran desconocido, y sorprende la poca información que sobre él acostumbran a dar las historias de filosofía. Es una figura importante y representativa del pensamiento occidental, que cuenta entre sus obras un *Diccionario* de diecisiete volúmenes y cuatro volúmenes de otras obras. Aunque siempre es arriesgado catalogar a un personaje con adjetivos, los que quizá definen mejor a Bayle son los de tolerante y crítico, en contraposición a los de intransigente y dogmático.

Bayle reúne en las *Nouvelles* todo tipo de disciplinas: teología, filosofía, humanidades, historia, física, química, botánica, medicina. Lo que para nosotros es compartimentado, para Bayle estaba al alcance de todos. Y del mismo modo que ignoraba las fronteras entre las disciplinas, ignoraba también las fronteras confesionales y políticas. La república de las letras es para los espíritus libres, que tienen vocación de sobrepasar los *partis pris*, de escuchar la voz de la razón y de debatir conjuntamente los problemas de manera académica, teniendo en cuenta el espíritu científico y crítico de la época. Aboga por derribar las fronteras que separan a los hombres y por considerar los puntos que los unen; todos los sabios deben mirarse como hermanos.

El espíritu crítico de Bayle se ha identificado a veces con el escepticismo. En realidad, se trata más bien de un racionalismo crítico, no dogmático, que se concilia bien con el fideísmo en materia religiosa, y de prudencia metódica.

Lo que el joven Bayle pide a la filosofía no es que lo haga más sabio, sino mejor. Y en este sentido Bayle halla su verdadera patria en esa ciudad supraconfesional y supranacional, libre y fraterna, que es la república de las letras.

2. *Bayle, apóstol de la tolerancia*

Uno de los rasgos más característicos de Bayle es su combate, tanto en la teoría como en la práctica, por la tolerancia civil y religiosa. Pero hay que situar dicho aspecto en su contexto histórico para comprenderlo plenamente.

Según Jurieu —representante significativo de la intransigencia y que había mantenido una estrecha relación con Bayle a lo largo de

toda su vida intelectual—, toda evolución significaba una decadencia, ya que la verdad era un bien adquirido que debía preservarse en toda su integridad para transmitirlo a las generaciones futuras, y no un tesoro en cuya búsqueda hay que lanzarse. En este contexto se debe entender la persecución de la herejía y la intolerancia[66].

Bayle se halla en los antípodas de esta actitud. Y el caso de Holanda demuestra que la diversidad de religiones, si es tolerada en un país, deja de ser un factor de disgregación social. La intolerancia es un peligro que hay que evitar. Es precisamente la intolerancia la que causa los desórdenes y provoca lo que quiere evitar. Además, la doctrina de la tolerancia tiene en Bayle unos fundamentos teóricos que hay que considerar y añadir a su experiencia práctica.

Bayle combate con mucha insistencia una primera convicción, extendida en la época, que consistía en descartar *a priori* la posibilidad de un ateísmo sincero. Asociar el ateísmo a una depravación moral es un prejuicio que conduce a prácticas inauditas del brazo secular.

Las reflexiones de Bayle sobre la tolerancia son la cosa menos académica que pueda darse, ya que proceden de su experiencia personal[67]. Su posición última no es la de reclamar una tolerancia basada en un relativismo escéptico, sino de proclamar la libertad de conciencia, y ello en virtud de una argumentación de naturaleza religiosa. El criterio de verdad de fe existe; en lenguaje bíblico se llama temor de Dios: la obediencia escrupulosa al dictamen de la conciencia, el amor a la verdad, no especulativa sino práctica: ésta es la auténtica actitud religiosa, irreductible a un análisis estrictamente conceptual.

A la pertenencia pública a una misma Iglesia visible, obtenida por el desprecio de la conciencia de algunos de sus miembros, Bayle opone, más allá de la dispersión de los credos, la convergencia real de las voluntades buenas y honradas. La unidad sería lo ideal; pero, si ésta no es posible, por lo menos se debe preservar el mal menor, a saber, la tolerancia.

Además, la tenacidad del hereje que resiste a todas las presiones, lejos de proceder del orgullo, tiene que considerarse como la más alta

66. La teoría política corriente en el siglo XVII hacía de la unidad religiosa del país un factor capital de cohesión social: *cuius regio, eius religio*. El pluralismo confesional se consideraba una anomalía.

67. Bayle quiere escapar al Estado confesional unitario. Ninguna Iglesia, ninguna confesión, puede razonablemente acudir al brazo secular para aumentar el número de sus adeptos.

de las virtudes: obedecer a Dios antes que a los hombres. No es fuera de la ortodoxia sino fuera de la ortopraxis donde no hay salvación. Dios es el único que sabe quiénes son los que yerran de mala fe.

3. *Bayle y la religión*[68]

Para Bayle, la religión y la moral natural son una misma cosa. Alguien le ha calificado de «apóstol del evangelio de la ley natural». La moral natural es la moral racional y es la misma en todas partes; su contenido no viene establecido *a posteriori* por el inventario de los preceptos morales, sino *a priori*, consultando la razón. Sea cual fuere la metafísica que se adopte, la ley moral queda intacta y conserva su luminosa evidencia. Todos son capaces de comprender los principios de la moral, y no todos son capaces de comprender la existencia de Dios. Como si la noción de divinidad fuese facultativa, convirtiendo la religión natural en una religión sin Dios.

Las doctrinas filosóficas de Bayle atestiguan un racionalismo patente, particularmente acentuado en materia moral. Los elementos naturalistas de sus doctrinas se apoyan en bases racionalistas, y no en fundamentos empíricos: la observación y la historia confirman la tesis según la cual la virtud civil es accesible a todos, incluso al ateo, pero son consideraciones *a priori* las que la fundamentan.

Bayle es, en el fondo, un fideísta. En materia de teología especulativa concede la última palabra a la revelación, y las verdades religiosas se presentan a Bayle como verdades de hecho. Desde el punto de vista teórico está contra toda teodicea, y su racionalismo teológico es exclusivamente moral. La verdad revelada es central para Bayle. Más que una posesión, es una nostalgia y una tarea: su escepticismo supone, por implicación, una verdad absoluta y cierta en cuya comparación todas las conclusiones alcanzadas por medios puramente humanos son precarias y devaluadas. En este sentido, se hace eco totalmente de la tradición reformada.

Frente al dogmatismo, tan indiscreto en el siglo XVII, tanto teológico como metafísico, un cierto libertinismo manifiesta un sentido

68. E. Labrousse, o.c. en la nota 63. Para este punto sigo de cerca dicha obra. El estudio de E. Labrousse es muy importante para el conocimiento de Bayle.

inesperado de la trascendencia. Bayle prefiere el ateísmo a la idolatría, teniendo en cuenta que su ateísmo es negativo, no positivo.

4. *Conclusión*

Bayle, precursor de las luces, pero también representante típico del siglo XVII francés, está marcado simultáneamente por el agustinismo y el racionalismo. Donde se ve esto más claramente es en la cuestión del mal y en el rechazo de las teodiceas.

Su destino histórico ha querido que los calvinistas tradicionales no le perdonasen su apología de la tolerancia y que los «racionales» se exasperasen con su pesimismo y la salida fideísta en el campo de la teodicea, mientras que los lectores católicos interpretaban su anticlericalismo como un ataque contra el mismo cristianismo, indisolublemente ligado a la Iglesia, según ellos.

Al fin y al cabo, su destino es tan controvertido como su misma historia.

Capítulo tercero

RESPUESTAS DE UNA TEOLOGÍA CUESTIONADA*

I. Introducción

Con la aportación de los filósofos presentados en el capítulo anterior surge en Europa un movimiento espiritual, el más importante después de la Reforma, que cristaliza en la Ilustración y la época de la crítica. Es la expresión de un nuevo sentimiento de la vida, que apuesta por la racionalidad, el optimismo, la eficacia. Son los inicios de la era de la razón que, con periodización imprecisa, empalma con lo que los historiadores han bautizado con el nombre de «preilustración», época intermedia entre las últimas manifestaciones culturales del barroco y el comienzo de la Ilustración. Una de sus características, ciertamente no insignificante, es que «el cristianismo y la cultura ilustrada no sólo coexisten, sino que llegan a una simbiosis en algunos de sus representantes más insignes: pongamos como ejemplos típicos a Leibniz en la Europa protestante y a Muratori en la católica. Esta preilustración cristiana se caracteriza por la búsqueda de una nueva ciencia, una nueva filosofía, una nueva crítica a la vez respetuosa y despiadada —la de los maurinos y los bolandistas— y un deseo de aplicarlo todo a la práctica y a la vida de la sociedad y de la Iglesia»[1].

* El contenido del presente capítulo tiene que completarse —dada la imbricación de hechos, doctrinas y orientaciones— con todo lo que se expone en el capítulo «Hacia la era de la razón» del volumen II de esta *Historia de la teología cristiana*, Barcelona 1989, p. 795ss.

1. M. Batllori, *Un problema central del segle XVIII: Il·lustració i cristianisme*, en *A través de la història i de la cultura*, Montserrat 1979, p. 298. En España, el brillante papel de los jesuitas en la «preilustración» es patente en Valencia (cf. V. Navarro Brotons, *Tradició i canvi científic al País Valencià modern [1660-1720]*, Valencia 1985)

El movimiento fue bien acogido, primero en Holanda —con centros como Leiden y Utrecht—, el país anfitrión de Descartes y Bayle, y donde había nacido Spinoza de una familia escapada de España y Portugal[2]. En Francia también, donde la clara efervescencia quedó marcada por las figuras de Descartes, Malebranche y Pascal, después del control omnipotente del cardenal Richelieu, político y teólogo[3] y donde el impulso desembocaría en los enciclopedistas que adoptarían tonos anticlericales. De una forma más pacífica, en Alemania Leibniz prepara el estallido de la *Aufklärung*. También en Inglaterra, bien preparada para la eclosión de la Ilustración y del deísmo, ya formulado por Herbert de Cherbury (1582-1648).

Este nuevo sentimiento de la vida tenía que poner en cuarentena una serie de valores hasta entonces indiscutibles: se empezaría cuestionando el orden, la jerarquía y la autoridad, la disciplina y la Iglesia, para terminar en lo que es propiamente teológico: Dios y la fe. Todo, en función de la razón, combinada con la fe, según una articulación diferente de la de la teología barroca, para la cual la razón es servidora de la fe[4]. Tal juego de opciones intelectuales crearía una rica red de relaciones y confrontaciones entre esos grandes filósofos, cada uno de ellos acompañado de sus propios admiradores y detractores. Las relaciones entre ellos se harían complejas y es inútil establecer una clasificación simplista: así, en cierto modo, Descartes es inconciliable con Pascal y Malebranche.

Las reacciones ante la eclosión de la razón son plurales. Dependen de muchos factores, empezando por los personales. No fue la misma la respuesta a Spinoza que a Leibniz, por ejemplo. El primero, pros-

y en Salamanca (cf. J.L. Cortina Iceta, *El siglo XVIII en la Pre-Ilustración salmantina. Vida y pensamiento de Luis de Losada [1681-1748]*, Madrid 1981).

2. Se ha llegado a lanzar la hipótesis de que la lengua vernácula de Spinoza no era el portugués sino el castellano. De hecho, en su biblioteca, había obras de Góngora, Quevedo, Cervantes, Gracián, la Biblia en castellano... Cf. R. Arrillaga Torrens, *Raíces hispánicas en Benedictus de Spinoza*, San Juan de Puerto Rico 1973, p. 8.

3. J. de Viguerie, *Richelieu théologien*, en R. Mousnier (dir.), *Richelieu et la culture*, París 1987, p. 29-42, presenta a un Richelieu teólogo injustamente olvidado en provecho de un Bérulle o de un Saint-Cyran. No separa su teología de su acción política: en él, vida y pensamiento forman una unidad. En sus obras teológicas, como en su *Testamento político*, se expresa con claridad. Dos grandes principios: la razón (el sentido común) y la voluntad. Fundamentalmente tomista, sobresalió en el arte de divulgar.

4. H. Gouhier, *Introduction au thème «Révélation et rationalité au XVII^{e} siècle»*, RScPhTh 64 (1980) 327-332.

crito por los teólogos de casi todas las religiones europeas, algunos de los cuales lo designaron como la encarnación de Satanás, respondía a los ataques literarios sólo cuando creía en la buena fe de sus adversarios. El que Leibniz le visitara, en su pobre habitación, al pasar por Holanda, fue una excepción; durante el siglo XVII y hasta la primera mitad del XVIII el nombre de Spinoza fue tabú. Si se lo citaba en alguna publicación era sólo para insultarlo. El caso de Leibniz es muy distinto: sus relaciones señoriales, en función de una curiosidad universal, se caracterizaron por la simpatía, sin renunciar al espíritu crítico, para con los intelectuales de todas partes[5]. Interesado por las corrientes espirituales de Europa, especialmente de los países germánicos, seguía la evolución de los mismos debates teológicos intracatólicos: por correspondencia, estaba informado de las discusiones entre jesuitas y jansenistas, del asunto Molinos, de la polémica entre Bossuet y Fénelon, sensible como era a la cuestión de la pasividad... La concepción del amor, por ejemplo, le acercó a Malebranche[6], y el irenismo intercristiano, a Bossuet, a pesar de que su relación terminó bruscamente.

Además, hay un pluralismo de visiones que hace que, según algunos historiadores, no se pueda hablar de filósofos cartesianos: cada forma de pensamiento que recurre al maestro, en cierta manera lo transforma. Cada uno de los que siguen sólo puede construir a base de abandonar algún aspecto de Descartes: Spinoza, la experiencia de la libertad; Malebranche, la teoría de la creación libre de las verdades eternas; los ilustrados, la metafísica. Y no hablemos de Pascal, refractario al racionalismo cartesiano.

II. La recepción de los nuevos planteamientos en Francia

La eclosión del racionalismo en los filósofos consignados coincidía con la decadencia de la escolástica cansada del siglo XVII[7]. Era el fruto del desgaste de las opiniones religiosas durante las guerras de

5. Véase, como ejemplo, G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, París 1946; J. Guitton, *Pascal et Leibniz*, París 1951; A. Robinet, *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, París 1955.
6. J. Le Brun, *Leibniz*, en DS IX, 1975, col. 548-557.
7. Véase E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* II, Barcelona 1989, p. 809-823.

religión, utilizadas por parte de los contendientes para consolidar ideológicamente sus posiciones políticas. Era el fruto del estancamiento producido por la censura eclesiástico-civil, en tiempos de la monarquía absoluta francesa. Era el fruto de la pérdida del monopolio cultural que hasta entonces había mantenido el clero.

El nuevo camino iniciado por Descartes pareció muy peligroso a Bossuet, a pesar de que aquél no discutía las verdades de fe y se mantenía en una obediencia pasiva[8]. La penetración del cartesianismo, sin embargo y a pesar de su lentitud, era imparable. Los cuadros de poder reaccionaron por vía de autoridad: la Universidad de Lovaina lo condenó (1662); fue incluido en el Índice (1663); después la Sorbona (1669ss) y el rey (1667ss) lo desaprobaron y también las órdenes religiosas: el Oratorio, los benedictinos de San Mauro, los canónigos de Santa Genoveva. Veinte años después de la muerte de Descartes, su filosofía fue prohibida, porque, considerando la duda metódica como absoluta, se temió que minara las bases de la autoridad del Estado y de la sociedad.

A pesar de ello, el cartesianismo iba avanzando, incluso en algunos ámbitos teológicos, que no veían en el mismo la fuerza corrosiva que suponían para el aristotelismo, por ejemplo, las doctrinas del físico Pierre Gassendi (1592-1655). El oratoriano Nicolas Poisson (1637-1710) escribe a favor de Descartes y también el benedictino Robert Desgabets (1620-1698), encargado de defender su filosofía contra los ataques de los escolásticos. El éxito del cartesianismo se hacía notar no sólo en los salones de la alta sociedad, sino en los mejores espíritus de la época. Huelga decir el peso que tuvo en el círculo de Port-Royal[9]. Además de la famosa *Logique de Port-Royal* (1662), que debe mucho a Pascal, A. Arnauld y P. Nicole publicaron una importante obra sobre la perpetuidad de la fe, en la que asocian argumentos tradicionales con las nuevas ideas de la filosofía cartesiana; no deja de ser interesante el que fuesen felicitados por el papa Clemente IX. También Pascal es deudor al cartesianismo, aunque des-

8. La formación cristiana de Descartes fue profunda, su fe seria y su vinculación al tomismo es más importante de lo que se suele señalar; no sorprende que a los comienzos de su carrera fuese estimulado por Bérulle. Cf. H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes, contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, París 1958.
9. Cf. G. Lewis, *Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal*, en *Descartes et le cartésianisme*, París-Amsterdam 1950, p. 131-182.

pués de su conversión se enfrentó al racionalismo de Descartes, que se iba imponiendo cada vez más.

En ese contexto polémico, la aportación de Malebranche contra los teólogos que afirmaban la incompatibilidad del cartesianismo con la religión fue decisiva para mostrar que el cartesianismo era cristiano. Con el intento de demostrar la verdad del cristianismo a un cartesiano libertino, se remonta a la metafísica agustiniana de la *illuminatio*[10]. Malebranche iba a ejercer un gran influjo en Leibniz. Pero todos los intentos para devolver a la teología un lugar adecuado en la nueva era de la razón y del pensamiento matemático-naturalista fracasaron ante la resistencia de los teólogos de la Sorbona, de los jesuitas y de los mismos jansenistas, y no digamos de los intelectuales de la Ilustración, cuyo filósofo no era Descartes sino Locke. Los episodios que puntuaron todas esas controversias conocen su punto álgido cuando el 1 de septiembre de 1671, después de la misa del Espíritu Santo con que se iniciaba el semestre, fueron leídas las resoluciones de la Sorbona en contra de la doctrina de Descartes. El público se burló del inmovilismo de la Sorbona instalada en la escolástica, hecho satirizado por Boileau en su *Arrêt burlesque*. Sin embargo, la mayoría de las congregaciones, en especial la del Oratorio y la Compañía de Jesús, consideraron prudente prohibir en sus escuelas toda doctrina sospechosa de cartesianismo. El control ejercido sobre el profesorado fue causa de incidentes penosos y de exilios de profesores más inclinados al cartesianismo que a la escolástica oficial.

Este conjunto de opciones intelectuales afectó muy directamente a la apologética, que en aquel momento conocería un giro notable. Hacia 1670, se constata una diversificación de corrientes: la tradicional, a base de argumentos escolásticos, la cartesiana, la pascaliana. En tal pluralidad, la tradicional, vinculada a preocupaciones de origen controversista, desembocó, después de la explosión del deísmo, en aquellas obras «clásicas» que invadieron el siglo siguiente y desacreditaron la apologética. La apologética de Pascal no terminó de ser recibida ni siquiera por los jansenistas. No es fácil explicarse este escaso éxito. Quizás una cierta inercia se resistió a la manera nueva de plantear el

10. Bossuet se mostró contrario a las opiniones de Malebranche y encargó al joven Fénelon que redactara una refutación de su sistema (era el año 1684). Éste obedeció, pero cuando Bossuet leyó el manuscrito, que evidenciaba una pluma inexperta, prefirió no publicarlo, porque los problemas de fondo quedaban tratados superficialmente.

problema apologético. Pascal no intenta llevar la razón a la fe mediante una demostración de la verdad de la fe, sino más bien iluminar la existencia y la historia puestas bajo el signo del Dios escondido[11]. Pero este Dios sólo se revela al creyente, y sólo así es posible integrar la experiencia humana, o experiencia «mundana», en la experiencia de la fe[12].

A fines del XVII se puede considerar terminado el período de apogeo de la apologética clásica animada por un conjunto de pensadores en cierto grado discípulos de Descartes. Por lo que acabamos de decir, ya se ve que no deben a Pascal más que algunos procedimientos de exposición, no la esencia de su apologética (fuera del caso de Abbadie y, desde otra perspectiva, de Malebranche). A pesar de ello, algunos argumentos usados son frágiles y ya empiezan a debilitarse las pruebas externas de la religión[13]. Así, por ejemplo, el siglo XVIII sacará de la brillante apologética de Malebranche, que asocia el Evangelio con el *Discours de la méthode* y con su *Recherche de la vérité*, argumentos en contra del cristianismo.

La recepción de Spinoza fue muy negativa. Sus obras, quemadas en Leiden en 1678, eran rechazadas en ámbitos bastante diferenciados. Incluso Leibniz se opuso a aquella filosofía de Spinoza que no ejercería una influencia eficaz hasta el postkantismo alemán, aunque antes ya la había hecho sentir en Lessing y Herder.

En esa red de relaciones, en un nivel de aceptación y de rechazo, la figura de Leibniz es de especial interés. Desde su posición privilegiada, incansable viajero a París y Londres con el deseo de una profunda comunicación intelectual, intentó superar el dualismo de Descartes y el monismo de Spinoza. Al mismo tiempo defendió públicamente, contra Locke y los incrédulos, un cartesianismo renovado, armonizado en algunos puntos con el spinozismo. Contradijo a Bayle, en su

11. Precisamente H. Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, París 1986, hace del *Deus absconditus* el tema principal de la apologética pascaliana, en una interesante lectura histórico-sociológica vinculada a un análisis de la crisis social de la época.

12. Para una interpretación aguda del problema de la unidad de experiencia en Pascal, cf. R. Guardini, *Pascal*, Munich 1950 (trad. italiana, Brescia 1956).

13. El progreso de las ciencias humanas y de la historia devaluó primero los textos bíblicos, como en el caso de R. Simon y sobre todo de Spinoza (cf. A. Chouraqui, *Spinoza et l'interprétation de la Bible*, «Revue de synthèse» 99 [1978] 99-110); y, en segundo lugar, ciertos hechos mencionados en las Escrituras (milagros, profecías).

concepción del mal[14]: apenas se suscitó un problema sobre el que no aportase su punto de vista.

III. Roma e Italia: eco tardío e insuficiente de los nuevos filósofos

Los dos focos contrarreformistas por excelencia, Roma y España, resisten el embate. No se enteran o no se quieren enterar del vuelco que se inicia. Será con retraso como entrarán en Roma y España los nuevos planteamientos iniciados en los demás países, y no siempre fueron captados desde una perspectiva filosófica y teológica. Esta afirmación queda bien justificada en el momento de la Ilustración: Italia no se interesó directamente por las cuestiones filosóficas, como en los países de origen —si exceptuamos al anticartesiano Vico—, sino que se movió sobre todo hacia la discusión y la revisión de instituciones y formas económico-sociales. Algunos aspectos religiosos avivados por la problemática difundida por el jansenismo, simplemente se presentaban como convergentes.

Roma se dio cuenta demasiado tarde e insuficientemente del alcance del movimiento filosófico y de sus consecuencias para la teología. Además, sólo prestó atención a los efectos negativos, que se interpretaban como un ataque o un cuestionamiento a la fe en la revelación. El resultado fue el crecimiento del abismo entre la cúspide de la pirámide eclesial, imperturbable en sus antiguas formas de pensamiento, y la nueva cultura que partiendo de Francia, Inglaterra, Holanda... iba extendiendo su influjo a todo el Occidente. La nueva cultura superó pronto los limitados círculos de filósofos y eruditos, y creó una nueva actitud ante la vida. Aspectos concretos fueron el sentido crítico que suplantaba la ciega credibilidad en la autoridad, o la idea de tolerancia por encima del dogmatismo imperante en la Roma triunfante de la Contrarreforma. El que se respondiera siempre con una negativa a la petición de renovar las formas tradicionales del pensamiento y de la vida eclesiásticos, contribuyó a que el papado fuese considerado como retrógrado. Al mismo tiempo, el pueblo sencillo, que no se veía afectado por las nuevas corrientes filosóficas, conservaba una fe nada crítica, pero viva, con expresiones populares muy características en el

14. Cf. J.-P. Jossua, *Discours chrétiens et scandale du mal*, París 1979, p. 5-39.

siglo XVII, como las misiones que reunían a grandes muchedumbres, con ánimo de conversión.

La literatura espiritual conservaba aquella sed de perfección hacia la experiencia interior que se hizo sentir ya antes de que el *cogito* cartesiano renovase la visión de la existencia. Armonizada con la sensibilidad de una época abarrocada, la espiritualidad sirvió para la oportuna reforma del clero, a pesar de las ambigüedades en que se movió a raíz de las polémicas en torno al quietismo y el puro amor, el jansenismo, la oración mental... todas ellas explicadas ya en el segundo volumen de esta *Historia de la teología cristiana*.

Lo cierto es que a partir de la segunda mitad del XVII esa ambición espiritual, a la par que la teología mística, quedó fuertemente cuestionada. Por desgracia, la recaída en un moralismo prosaico y casuístico, provocado por el abandono resignado ante una tarea difícil, la de alcanzar la perfección, explica esta apuesta por la mediocridad, incapaz de reaccionar frente a los nuevos planteamientos. La teología moral acaparará todo el interés, a partir de las antiguas y enojosas controversias relativas al laxismo, en las que se vieron implicados dominicos, jesuitas y teatinos, hasta la condena de algunos escritos[15].

Además, las tensiones entre Roma y Francia, a causa del galicanismo, ayudaron a crear un control, por parte de la autoridad civil y eclesiástica, sobre las publicaciones que llegaban de allí y que, al no coincidir con la cultura oficial, podían perjudicar la línea tridentina potenciada y unilateralmente interpretada por la curia[16]. Se tomaron una serie de medidas en relación con los editores, impresores, libreros. La censura de las obras y el control de su difusión generalmente iban a cargo de la autoridad civil, perfectamente de acuerdo con la eclesiástica. Cuando dicho acuerdo no se daba, por incompatibilidad de intereses, se conseguían escapatorias desconcertantes.

Todo este ambiente explica que las reacciones frente al pensamiento francés e inglés no tuviesen lugar hasta el siglo siguiente: habrá que esperar a entonces para que un Giambattista Vico (1668-1744), caso

15. Basta recordar al dominico Vincenzo Candido, al jesuita Tommaso Tamburini y a los teatinos Antonio Diana y Marco Vidal; cf. M. Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Roma 1953.

16. Dicho control se hizo sentir sobre todo en Italia meridional, menos expuesta a los contactos directos con los países protestantes. Es el caso de Nápoles, bien analizado en un estudio que debería prolongarse; cf. P. López, *Inquisizione, stampa e censura del Regno di Napoli tra '500 e '600*, Nápoles 1974.

bastante aislado, rechace el cartesianismo, en nombre de la recuperación del sentimiento, la intuición y la fantasía, que prueban que el hombre no es sólo razón[17]; o para que Francesco A. Piro (1702-1778) protagonice una polémica contra Bayle sobre el problema del mal[18]. Globalmente, sin embargo, Italia respondió a la Ilustración, que marcaría el XVIII europeo, con un renacimiento tomista, que tendría en el Collegio Alberoni, de Piacenza, su centro principal[19].

IV. España: la «tercera escolástica» y su incapacidad de renovación

Hasta aquel momento, la hegemonía intelectual parecía reservada al ámbito latino. Italia la había ejercido durante el renacimiento; después, España había tenido el siglo de oro, y Francia, últimamente, recogía su herencia: después de Descartes, una pléyade de próceres acreditan un esplendor cultural y hacen del francés la lengua de comunicación entre los pueblos de Europa (P. Bayle). Luego Inglaterra tendrá el privilegio de pensar y se lanzará con audacia a la investigación; Inglaterra influirá de modo decisivo en Alemania. En este marco geográfico se sitúa, a fines del XVII y comienzos del XVIII, «la crisis de la conciencia europea» (P. Hazard) que, según J. Vicens Vives, tiene más de positivo que de negativo: no es simplemente la degeneración de los valores supremos, sino más bien una crisis de superación[20]. Hazard y Vicens Vives coinciden en afirmar que la crisis

17. Ello no significa que en el mismo siglo XVII no se oyera alguna voz en favor de la filosofía cartesiana. Es el caso de Gian Vincenzo Gravina (1644-1718), erudito sobre todo en la ciencia del derecho; no fue, sin embargo, un incondicional de Descartes. Por esta razón, se le tiene que considerar precursor de Vico, especialmente por el sentido histórico y concreto del derecho en oposición a la abstracción cartesiana. Cf. B. Barillari, *Gian Vincenzo Gravina, precursore del Vico*, Roma 1941; F. Ulivi, *La cultura del primo settecento e Gian Vincenzo Gravina*, «Humanitas» (1955) 253-273 y 364-379.

18. P. Addante, *Vita e pensiero di Francesco A. Piro in relazione al problema del male*, Paola 1960.

19. Cf. G.F. Rossi, *Vita di studio alberoniana e neotomismo*, «Divus Thomas» 60 (1957) 3-46; íd., *S. Tommaso nell'insegnamento filosofico Alberoniano*, ibíd. 60 (1957), 62 (1959); íd., *Il movimento neotomista piacentino iniziato al Collegio Alberoni da Francesco Grassi nel 1751 e la formazione di Vincenzo Buzzeti*, Ciudad del Vaticano 1974.

20. J. Vicens Vives, *Historia general moderna*, I, Barcelona 1954, sensible a la base económico-social del movimiento, afirma que los transformadores fundamentales

es substancialmente ideológica y, a lo sumo, política. En este contexto, decir «ideológica» significa afirmar la instauración de la impiedad, la secularización de la cultura y de la política, la alteración substancial de los valores cristianos sobre los que se articulaba el universo occidental. De todos modos, la afirmación tiene que matizarse: sin duda, ayuda a hacerlo la distinción entre «preilustración» e «ilustración».

Es verdad que el racionalismo filosófico, la ciencia moderna y el empirismo, las concepciones políticas, la historia crítica, triunfantes en la Europa de fines del XVII, supondrían un cambio de orientación cultural y religiosa, por lo menos en élites influyentes. En el concierto general la posición de una España decadente, con una teología cansada por la inercia repetitiva, ha sido objeto de diversas interpretaciones. Mientras que Gregorio Marañón defendía que el mundo moderno había llegado a España con tanto retraso que sólo gracias al genio individual de Feijoo se abrió a la cultura europea[21], otros contradicen dicha hipótesis, a base de enumerar los pensadores que habían aceptado la filosofía moderna y que sólo por las dificultades que les presentaba la sociedad hispánica habían tenido que ceder al eclecticismo como sistema[22].

Todo el período de Preilustración, entre los residuos del Barroco y el comienzo de la Ilustración, ha sido bien historiado en lo que se refiere a la filosofía hispánica[23]; no podemos decir lo mismo respecto de la teología. La aportación de más datos, sin embargo, no creo que modificara substancialmente la panorámica ofrecida por Víctor Sánchez Gil[24]. Señala el progresivo empobrecimiento, marcado por las

fueron todavía los aristócratas y los intelectuales. La burguesía siguió a contrapelo la innovación de la cultura europea, hasta que en el momento de la revolución industrial se convirtió en la artífice de la transformación ideológica y política.

21. G. Marañón, *Las ideas biológicas del P. Feijoo*, Madrid [4]1962.

22. O. Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España*, México 1949. Desde la medicina y la ciencia moderna, cf. J.M. López Piñeiro, *La introducción de la ciencia moderna en España*, Barcelona 1969; V. Peset, *La Universidad de Valencia y la renovación científica española (1687-1727)*, «Asclepios» 16 (1964). Para todo este tema, cf. el excelente estudio de A. Mestre, *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Gregorio Mayans*, Valencia 1968.

23. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, III: *Del barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, Madrid 1981.

24. *La teología española hasta la Ilustración (1680-1750)*, en M. Andrés (dir.), *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 359-442.

sutilezas y la fatiga de las controversias, que explica la incapacidad de enfrentamiento, por parte del edificio teológico postridentino, a los desafíos lanzados por los filósofos del XVII.

Se habla entonces de la «tercera escolástica», con una periodización difícil de establecer. Corresponde a la época que va del 1650 al 1750, calificada como «una zona pobre, inexplorada, despreciada», fruto de una «triste atonía»[25]. Las causas de la crisis y la decadencia se hallan en la fragmentación de la teología (moral, apologética y, para completarlo, desvinculación de la filosofía), la independencia de las ciencias experimentales y el problema institucional de la universidad, que deja de ser un centro de pensamiento original[26]. De ahí las deficiencias y el anquilosamiento en la formación teológica, preocupada por mantener los marcos ortodoxos de la fe. Un conjunto de posiciones, alimentadas por el miedo y desacreditadas por la domesticación política y eclesiástica[27], desembocaban en actitudes polémicas, incapaces de dialogar y de dejarse interpelar por las nuevas aportaciones de las otras ciencias. Esta inflexibilidad teológica, básica en la tercera escolástica, adoptó, según Congar, tres caracteres metodológicos muy claros[28]:

a) La conservación del método dogmático, en cuanto significa la afirmación de los grandes principios doctrinales, irrenunciables, formulados por la teología tridentina, y sostenidos, por encima de interpretaciones de escuela, por los teólogos posteriores.

b) La tendencia a la sistematización de toda la especulación teológica, dispersa en comentarios y tratados específicos. En el sistema todos los elementos tienen que cuadrar.

25. Á. Huerga, *Escolástica,* en DHEE II, Madrid 1972, p. 837.

26. Cf. M. Andrés Martín, *Los centros de estudios desde 1700 a 1970,* en M. Andrés (dir.), o.c. en la nota 24, p. 311-317, donde presenta la situación en 1700: en aquel momento funcionaban en España y sus dominios 43 centros universitarios con facultad de teología. A pesar de dicho número, que quedó reducido a 24 después del triunfo de Felipe V, la teología no se hallaba en un momento floreciente. En Cataluña, la intervención de Felipe V supuso la supresión de las universidades de Lérida, Gerona, Tortosa, Tarragona, Vic, Solsona y Barcelona, y su concentración en Cervera, que desempeñaría un buen papel durante la Ilustración; cf. M. Batllori, *L'escola cerverina i la seva projecció europea*, en *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona ²1959, p. 209-216.

27. Cf. M.P. Domínguez Salgado, *Inquisición y Corte en el siglo XVII*, HispSacr 37 (1985) 569-584 y J. Martínez Millán, *Los miembros del Consejo de Inquisición durante el siglo XVII*, ibíd., p. 409-449.

28. Y. Congar, *Théologie. Étude historique*, en DTC 15/1, 1943, col. 432.

c) La organización y el ordenamiento de la teología en forma «enciclopédica».

Dichos criterios articulan la mayoría de las obras plúmbeas de la teología del momento, en que se quieren tratar todas las cuestiones con una carga de erudición y de comentarios, atentos a cualquier matiz de escuela, que la convierten en una literatura indigerible.

Tal actitud, generalizada entre los teólogos, explica las controversias que tuvieron que sostener con los *novatores*, sobre todo a partir de 1714, cuando los Borbones se instalaron en Madrid. Los primeros enfrentamientos en el campo teológico son anteriores a Feijoo y a la publicación de su *Teatro crítico* (1726); la aceptación de la cultura moderna (especialmente la filosofía cartesiana, dicho en una fórmula general muy poco precisa, y el atomismo) suponía una ruptura con el universo del Barroco, uno de cuyos elementos fundamentales era la teología postridentina. En opinión del padre Guillermo Fraile, las polémicas no afectaban el campo dogmático, en el que tanto los aristotélicos como los partidarios de la nueva ciencia coincidían en un catolicismo indiscutible y ortodoxo; la contradicción respecto de las ciencias naturales dejaba al margen el ámbito religioso. Este juicio es contradicho por Quiroz-Martínez, según el cual la lucha en muchas ocasiones se presentó *sub specie religionis*[29]: lo mostrarían las repercusiones de las teorías filosóficas atomísticas y corpusculares en la doctrina de la transubstanciación. Es verdad que las primeras tensiones se dieron en el campo de las ciencias de la naturaleza, cuyos cultivadores impugnaban el aristotelismo y defendían, en el enfoque metafísico de la filosofía natural, los criterios emanados de la experiencia. La campaña en contra de ellos fue iniciada por el religioso mínimo Francisco Palanco (1657-1721) en el cuarto volumen de *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas*, Madrid 1714. Antes ya existían cartesianos, maignanistas y gassendistas[30]. El padre Palanco quiso mostrar que los presupuestos de la física moderna contienen principios peligrosos pa-

29. G. Fraile, *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, Madrid 1972, p. 8-21; cf. O. Quiroz-Martínez, o.c. en la nota 22. Véase también R. Ceñal, *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*, «Revista de la Universidad de Oviedo» (1945) 5-97 y J.L. Abellán, o.c. en la nota 23, p. 342-410.

30. Cf. R. Ceñal. *Emmanuel Maignan: su vida, su obra y su influencia*, «Revista de estudios políticos» 12 (1952) 111-149; íd., *La filosofía de Manuel Maignan*, «Revista de filosofía» 13 (1954) 15-68.

ra el dogma católico; en el trasfondo, aparece el problema de la libertad de filosofar y de aplicar las nuevas filosofías a los grandes problemas del hombre. Los *novatores* —según Palanco— se atrevían no sólo a criticar el hilemorfismo y la física aristotélica que afectaba a la doctrina eucarística, sino que incluso hablaban de Dios, del alma, de los ángeles. De ahí la protesta de los partidarios de la ciencia y de la filosofía modernas que, aun renunciando a Aristóteles, querían mantenerse católicos y practicantes. El problema radicaba, para ellos, en la jerarquización de las tres fuentes del conocimiento: la experiencia, la razón y las verdades de la Iglesia. El rechazo de la física escolástica y de la metafísica los llevó a rechazar las formas substanciales y accidentales, como realidades distintas de la materia; la física atomística y corpuscular suplantaría los antiguos conceptos defendidos por el aristotelismo.

Las corrientes innovadoras se desarrollaron fuera de la universidad: sus cátedras eran ocupadas por aristotélicos convencidos, fuera de alguna excepción más bien rara. Su expresión y expansión tuvo lugar en círculos académicos y en cenáculos y tertulias médico-filosóficas. Los focos principales de estas corrientes están en Madrid, Sevilla y Valencia.

En Valencia tuvo lugar el primer intento de versión castellana del *Discurso del método* de Descartes (ultimado por Joan B. Coratjà en 1690 y no editado hasta 1747). Y en Valencia asistimos a los últimos estertores del enfrentamiento entre escolásticos y *novatores*. El oratoriano Tomàs Vicent Tosca (1651-1723) publicó un *Compendium philosophicum* (1721) replicado por Vicent Calatayud (1693-1771), oratoriano también, catedrático de teología tomista y opositor acérrimo de Miguel de Molinos: sus conocidas *Cartas eruditas* (1758-1760), en que defendía la escolástica y atacaba la física moderna, se dirigían sobre todo contra Andreu Piquer (1711-1772), catedrático de medicina en Valencia.

Piquer, discípulo de Tosca, como también lo fue Joan B. Berni (1705-1738), había escrito *Discurso sobre la aplicación de la philosophia a los asuntos de la religión para la juventud española* (1757), de carácter metodológico, donde mostraba la tensión de la orientación médica y de la teológica; Calatayud respondió lamentando que los laicos se pusiesen a filosofar y teologizar, y fomentasen la autonomía de la ciencia moderna respecto de la concepción unitaria lograda por la escolástica[31].

La insatisfacción ante la escolástica decadente, además de favorecer las ciencias naturales, aumentó el interés por los estudios históricos y críticos. La obra de los benedictinos franceses de la congregación de San Mauro, la de los jesuitas bolandistas belgas, la de los críticos alemanes (Leibniz, Pufendorf), son la expresión de un avivamiento humanista, estímulo de una teología positiva seria, que influiría también en España. No frenaron dicho impulso los ataques contra la historia que provenían de los discípulos de Descartes y Malebranche —para quien los historiadores explican los pensamientos de los demás, pero no piensan— y de los mismos jansenistas, moralistas rigurosos, que desconfiaban así de la *eterna libido sciendi*.

En España, el trabajo histórico es quizás el más original —y el más crítico— de la tercera escolástica, a través de insignes figuras como Nicolás Antonio, el cardenal benedictino Sáenz de Aguirre, el marqués de Mondéjar, el benedictino José Pérez; en un plano más erudito se puede consignar, como tenaz recopilador no siempre fiable, al benedictino Gregorio Argaiz y, más tarde, al agustino Enrique Flórez, de orientación más crítica, a pesar de sus manifiestas deficiencias metodológicas[32].

Nicolás Antonio (1617-1684), canónigo sevillano, residente en Roma durante muchos años, publicó su *Bibliotheca Hispana Nova* (1672), estudio bibliográfico de los escritores españoles posteriores al año 1500. Después de su muerte, por obra de Manuel Martí, bibliotecario del cardenal Sáenz de Aguirre, apareció la *Bibliotheca Hispana Vetus* (Roma 1696): las lagunas que había dejado el autor fueron rellenadas con notas aparecidas bajo el nombre de Aguirre.

El cardenal José Sáenz de Aguirre (1630-1684), benedictino, que fue catedrático de Salamanca, persona importante en el movimiento intelectual hispánico, se distinguió como historiador y, con la ayuda de su bibliotecario Manuel Martí, editó la *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis* (1693-1694). Se había distinguido por el proyecto de formalizar en España una escuela teológica

31. Cf. J. Florensa, *La filosofía en la universidad de Valencia (1733-1787), según los opositores a la cátedra de filosofía*, «Analecta Calasanctiana» 21 (1969) 99-212.

32. El renacimiento de la historiografía se debe enmarcar entre la insatisfacción de la teología especulativa y el interés que iba adquiriendo la idea de la «historia», bien fomentada en el pensamiento de los ilustrados; lo mostró muy convincentemente J.A. Maravall, *Mentalidad burguesa e idea de la Historia en el siglo XVIII*, ROc 107 (1972) 250-286.

anselmiana a la que había dedicado una obra importante, expresión de su experiencia docente en Salamanca[33].

Son conocidos también los estudios de Gaspar Ibáñez de Segovia, marqués de Mondéjar, que mantuvo una erudita correspondencia con Baluze y Papebroch[34] y con Manuel Martí, ya deán de Alicante. Aceptó la autenticidad de la tradición de Santiago en Compostela, al tiempo que mantuvo una seria polémica con el padre Argaiz, en la que se planteaba la orientación general de la historia eclesiástica española: se publicó en 1747 gracias al interés de Mayans.

El olvidado benedictino José Pérez († 1697), catedrático en Salamanca y Oviedo, nos dejó las *Dissertationes ecclesiasticae* (1688), de innegable valor; el agustino Enrique Flórez (1702-1773), historiador y erudito, viene a ser el último de los teólogos de la escuela de Gil de Roma, un transmisor de las doctrinas agustinianotomistas.

El panorama de la «tercera escolástica», síntoma de verdadera postración intelectual, muestra cómo la teología había perdido el vigor necesario para sumergirse en el misterio de Dios. Las universidades no eran centros de pensamiento original, muchas facultades de teología fueron cerradas y sustituidas por seminarios sin condiciones para llevar a cabo estudios serios. Es verdad que no se puede reducir el pensamiento teológico de esa época, sus éxitos y fracasos, al recinto universitario. Los centros de las órdenes religiosas también son canteras de investigación, los círculos y tertulias con pensadores de otras ramas del saber aportan interpelaciones de interés. Pero todo ese período se ve impotente para responder a la situación del momento. Cuando la efervescencia racional provoca, en la parte más adelantada de los países de Occidente, la problemática de la Ilustración, España no está preparada, a causa sobre todo del relativo aislamiento cultural que no facilitó que se discutiesen abiertamente, y en todas sus perspectivas, los problemas que estarían en el origen de la modernidad. Fuera de casos individuales, y con poca incidencia histórica, se vivió en una cultura reactivamente tradicional, cerrada a la novedad y con una fuerte dosis de tutela escolástica y clerical. Ello habría de marcar el futuro de la teología en España.

33. G.M. Colombás, *Aguirre, Mabillon y la teología*, RET 21 (1961) 153-166.

34. M.A. Vilaplana, *Correspondencia de Papebroch con el marqués de Mondéjar*, HispSacr 25 (1972) 293-347.

Parte segunda

LA ILUSTRACIÓN Y SU PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

Capítulo primero

LA RAZÓN ILUSTRADA

I. Una nueva concepción de la razón

En el siglo XVIII se puede señalar un movimiento análogo al del Renacimiento en el siglo XV, la Reforma en el XVI, o la filosofía cartesiana en el XVII. Es la época de la filosofía, según la expresión de D'Alembert. Todo ha sido removido, discutido, analizado, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el derecho civil[1]. *Rerum novus nascitur ordo*: lo que Diderot aplicaba a la naturaleza se puede aplicar al orden de las ideas, preparado por una larga historia que se remonta, según algunos, hasta el Renacimiento[2]. Ésta es la Europa de las luces, un hogar imaginario, según expresión de Gusdorf[3], donde convergen las aspiraciones de cierto número de pensadores, hombres políticos, artistas, etc., por otra parte muy distintos entre sí. Se trata de una familia de intelectuales unida por un singular estilo de pensamiento. Más que un período histórico concreto, difícil de saber dónde empieza y dónde termina, la Ilustración es un nuevo sentido, una nueva sensibilidad que penetra los espíritus por encima de toda clase de fronteras; un clima cultural, un mundo en el que los filósofos actuaban e intentaban imponer su pro-

1. E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México ³1972 (trad. de E. Imaz), p. 18.
2. P. Gay, *The Enlightenment. An interpretation*, I: *The rise of modern paganism*, Londres 1967, p. 256.
3. G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, París 1971, p. 50.

grama. La misma fisonomía del filósofo se transforma: cada vez menos teólogo y menos erudito, se mantiene cada vez más al corriente de los progresos de las ciencias, toma parte en las discusiones, se apasiona por las cuestiones de la teoría política o por la acción y, sobre todo, se convierte en hombre de letras[4].

Las ideas no tienen patria, como dice Gusdorf, y su validez es independiente de su procedencia. Se afirmaba la gran esperanza de una comunidad de valores entre los hombres: secularismo, humanidad, cosmopolitismo, libertad, a la que daba soporte una lengua común, el francés, como el latín había asegurado la unidad de la época medieval[5].

El mayor fenómeno de ese período es un desplazamiento del punto de vista de la reflexión filosófica. La búsqueda de la verdad es un combate por la verdad contra todas las fuerzas de opresión y reacción que se oponen al espíritu de las luces. La razón triunfante de la metafísica clásica es substituida por una razón militante que pertenece a la escuela del conocimiento científico y que se extiende a la totalidad del terreno humano[6]. En otros términos, la filosofía, de dogmática se convierte en crítica, y la preocupación epistemológica se vuelve fundamental.

La dinámica de las luces aparece como una ley de la historia, y el dogma del progreso garantiza la salvación final de la humanidad por el libre desarrollo del conocimiento. Los defectos de los hombres tienen su fuente en la ignorancia; ésta es la convicción generalizada. De ahí, el optimismo pedagógico depositado en la razón ilustrada, origen y fuente de la noción de progreso. Éste constituye el paso de la barbarie a la civilización; y la civilización, a su vez, aparece como una realidad y como un ideal que reasume el advenimiento y la institución sobre la Tierra de un orden nuevo, preferible al antiguo, pero él mismo en vías de mejoramiento gradual.

La razón ilustrada es una razón que se basta a sí misma; quien la posee y la ejercita sin prejuicios no se engaña nunca, sino que sigue

4. Y. Belaval, *El siglo de las luces*, en *Historia de la filosofía*, VI: *Racionalismo, Empirismo, Ilustración*, Madrid [8]1985, p. 196.

5. Esta afirmación sólo es verdad en parte, ya que el inglés fue la lengua corriente de la Ilustración inglesa, y el alemán, a partir de Wolff, de la Ilustración alemana.

6. G. Gusdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Estella (Navarra) 1977 (trad. de A. Ortiz), p. 171.

infaliblemente el camino de la verdad[7]. Las generaciones precedentes habían errado porque estaban sumergidas en la ignorancia, es decir, en la oscuridad. De este modo, la razón, equiparada a la naturaleza, se convertía en la gran ley del mundo.

El nuevo papel asignado a la razón ilustrada tiene como contrapartida, que ya se adivina, la emancipación del espíritu humano de todo imperativo trascendente. Lo cual implica el paso de la trascendencia a la inmanencia, de la verticalidad a la horizontalidad. Sin significar una negación de la divinidad, comporta una modificación de su presencia en el mundo. La humanidad ya no deberá su salvación a la intervención de un Dios trascendente, que violentaría la historia; ella misma será el agente de su liberación. Aquí debemos advertir que la idea del pecado original es el gran enemigo que se debe combatir. La insistencia de los filósofos en la inocencia original del hombre fue una ruptura decisiva con la antropología cristiana. El hombre, de dependiente de Dios, pasa a ser autónomo. Tanto en la naturaleza como en la historia se reclama un fundamento inmanente, y la teodícea cede el paso a la antropodicea. Los deberes religiosos para con Dios se convierten en deberes filantrópicos para con los hombres. En este sentido, el siglo XVIII es de laicización. La ciencia, el derecho, la política, la literatura, el arte se irán desarrollando independientemente del control religioso. Y no sólo eso, sino que la ilustración puede considerarse como una secularización de los valores tradicionales cristianos: la nueva filosofía, una fe secularizada; el optimismo, una esperanza secularizada; el humanitarismo, una caridad secularizada.

La retirada de Dios deja el campo libre a una realidad humana independiente en que todo se tiene que explicar a la luz de la razón, sin referencia al misterio, a los milagros, a las causas ocultas, a la intervención de una divinidad. De modo que, si el misterio no ha desaparecido completamente, tiene que desaparecer; si no es negado de hecho, lo es de derecho.

Ésta es una consecuencia de la substitución de la revelación sobrenatural por la natural. Pero dicha pretensión se verá contestada, como tendremos ocasión de comprobar, por la misma razón, ya en la época ilustrada, pero sobre todo en la época romántica, reverso de la Ilustración. Al proclamar la omnipotencia del criticismo, los filósofos pro-

7. P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid 1958 (trad. de J. Marías).

clamaban al mismo tiempo un universo desencantado, el fin del mito[8]. El universo desencantado de la Ilustración es un universo natural, que no debe equipararse ni al escepticismo ni al ateísmo.

Por todos estos motivos podemos decir que la Ilustración es el comienzo del auténtico período moderno de la cultura y de la historia europeas, en oposición a la cultura eclesial y teológica. No es en modó alguno un movimiento pasajero, sino un vuelco total de la cultura, desde todos los campos[9]. Cada uno de los campos particulares se emancipa cada vez más de la tutela de la teología y de la metafísica tradicionales. Los filósofos transformaron en «Europa no cristiana» la Europa cristiana que habían heredado. Tenían razón al pensar por sí mismos como filósofos modernos y seculares, pero estaban equivocados al proclamar que no debían nada a su cultura cristiana. Su comportamiento interior consistía en tomar como un modelo al hombre de la antigüedad tardía, al estoico, es decir, una filosofía práctica de la vida, una actitud ante la vida basada en la autarquía del hombre razonable y que comporta un trasfondo religioso[10]. En este sentido P. Gay los califica de paganos modernos.

Además de esa emancipación, el siglo de la *Enciclopedia* ambicionó un saber total, y sólo un conocimiento interdisciplinario puede hacer justicia a la esperanza de síntesis que anima a los mejores espíritus del siglo XVIII. Pero lo que está en cuestión no es sólo el espacio mental, sino el espacio social en su totalidad. Los filósofos hicieron la mayor parte de su trabajo en privado; pero la conversación es una parte indispensable del modo de vida de la Ilustración. El salón y la correspondencia eran, de algún modo, el parlamento de los filósofos. Una de las expresiones más elocuentes del nuevo espíritu de la razón, de humanidad, fue la literatura periódica que empezó en Inglaterra y se extendió después al continente. Las ideas se someten a debate, también en el orden «teológico»[11]. Junto a esto hay que mencionar también el poder de la censura, que no se agotaba en las autoridades, sino que se prolongaba a menudo en los parlamentos y las Iglesias. La libertad, en definitiva, era precaria.

8. Th.W. Adorno-M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 1969, p. 7ss (trad. cast., *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires 1971).
9. E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften* IV, Tubinga 1966, p. 338ss.
10. K. Barth, *Images du XVIII^e siècle*, Neuchâtel 1949 (trad. de P. Godet), p. 71ss.
11. P. Gay, *The Enlightenment. An interpretation*, II: *The science of freedom*, Londres 1970, p. 51ss.

Las luces quieren transformar la tierra de los hombres; cultura, progreso, civilización, tolerancia, filantropía, humanidad, justicia, todo es una invitación a la acción, bajo la forma de un ecumenismo de la razón que comporta un cosmopolitismo de los valores. Por tal motivo, los filósofos del siglo de las luces entraban gustosamente en contacto con los soberanos absolutos, en quienes confiaban para promover el reino de la razón en la tierra de los hombres. De ahí que la edad de las luces encuentre su prolongación natural en la edad de las «revoluciones»; su forma privilegiada es el despotismo ilustrado, que hace la reforma desde arriba. Los valores tradicionales de la contemplación intelectual son substituidos por los valores de la actividad para la transformación del mundo.

Este espíritu se ve reforzado por los inventos técnicos, por los grandes descubrimientos, por la expansión marítima, colonial y comercial, por la filosofía experimental, que proporcionan pruebas de las posibilidades de la humanidad. El hombre que descubre su propia fuerza, todo el potencial de recursos contenidos en la cualidad de hombre tomada como tal, que ve en ella algo intrínsecamente válido en sí, último y absoluto que se basta a sí mismo y sólo tiene en sí mismo la razón y la justificación de su poder, y que pone este poder en obra en todas las direcciones: he aquí el hombre del siglo XVIII, calificado por Barth de absolutista.

II. Una nueva epistemología

Uno de los campos en que se manifiesta de modo más evidente la nueva concepción de la razón ilustrada es el de la fundamentación del saber. El pensamiento quiere saber qué es y de qué es capaz[12]. Es por medio de la ciencia como el hombre del siglo XVIII empieza a tomar conciencia de su poder, al sentirse portador de un pensamiento que sólo es responsable ante su propia instancia[13]. La razón, para el siglo XVIII, lejos de ser una posesión, es una forma determinada de adquisición, una energía que únicamente se puede comprender en su ejercicio y en su acción. Por el mismo motivo, la verdad aparece como una búsqueda de la verdad, que tiene como fundamento un pensa-

12. E. Cassirer, o.c. en la nota 1, p. 17ss.
13. G. Gusdorf, o.c. en la nota 3, p. 151ss.

miento militante. La verdad, como dice Gusdorf, es una conquista más que una posesión.

El ideal de pensamiento del siglo anterior, que tenía su fundamento en la matemática y en la deducción, es rechazado por la razón ilustrada, que considera más apto para sus propósitos el método que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Ahora no se trata de partir de los principios para llegar a los fenómenos, sino al revés: los fenómenos son lo dado, y los principios, lo adquirido. El monismo epistemológico es desestimado en favor del pluralismo, tanto en relación con la naturaleza como con la historia, de acuerdo con el objeto de cada ciencia. Se tendrá que renunciar a conocer lo absoluto de la materia o del alma humana; el interior de la naturaleza es su orden y su legalidad empíricos, lo cual significa que nos movemos dentro del orden de la estricta inmanencia. La palabra clave es la experiencia.

La consecuencia que tal planteamiento acarrea para la teología es evidente; la ley a que obedecen los seres singulares no les ha sido prescrita por un legislador extraño, sino que radica en su propio ser y nos es cognoscible. La meta del saber consiste en descubrir en la regularidad de la naturaleza las huellas de la divinidad. De acuerdo con esa inspiración religiosa, entrará en conflicto con las formas tradicionales de la fe. El siglo XVIII está convencido de que, por primera vez en la historia, se podrá arrancar el secreto a la naturaleza. Pero para ello se tiene que prescindir del planteamiento de cuestiones trascendentes, ya que dichos planteamientos han sido los que han impedido al espíritu humano apoderarse de la naturaleza. Prescindiendo de la trascendencia, la naturaleza dejará de ser un misterio, porque no es incognoscible: lo que pasa es que el espíritu humano la ha cubierto de oscuridad espiritual. Ninguna explicación desde fuera que busque el principio de la naturaleza fuera de ella misma puede conducirnos a fin alguno. Con tal planteamiento se inaugura el triunfo del saber humano, al descubrirse una fuerza radical del conocimiento a la altura de la fuerza radical de la naturaleza.

Por tanto, no es sólo el objeto del saber el que queda afectado por la nueva concepción, sino que también el sujeto, el instrumento del saber, queda afectado, pues el hombre es también naturaleza y con el ser del hombre podemos descifrar todo el ser de la naturaleza. Ahí está el punto de partida y la clave del conocimiento de la naturaleza. El imperativo epistemológico consiste en rechazar todo lo que se presenta como superior o inferior al entendimiento. Ya que todo saber depende del espíritu humano, el estudio del instrumento del saber tiene que dar la clave universal para la comprensión de las formas diversas de inteligibilidad. La metafísica se convierte en epistemología y procede a la verificación de los poderes del espíritu humano. En otros términos, lo trascendente es substituido por lo trascendental.

Se rompe de modo definitivo la forma fija de la imagen antigua y medieval del mundo como cosmos, en el sentido de un orden accesible directamente a la contemplación. En vez de un mundo y de un ser tenemos infinitos mundos que nacen constantemente del seno del devenir. Pero lo esencial del cambio reside en que el espíritu alberga una nueva fuerza: la fuerza de la razón es la única que nos franquea la entrada al infinito, al conocer su ley. La ideología de la Ilustración se basa en la transparencia de una razón que sólo rinde cuentas ante sí misma; el prototipo de esa inteligibilidad se extrae de las operaciones del conocimiento científico, que por primera vez en la historia del saber toma el relevo reservado a la teología. De este modo, el campo epistemológico de la filosofía natural se desprende de toda reminiscencia teológico-metafísica. La experiencia y el cálculo descifran la presencia de Dios en el mundo, dado que la misma naturaleza es a su vez una revelación. Iluminar el orden intrínseco de lo real, sin pretender dar razón de las causas primeras, es lo mismo que afirmar la muerte de Dios en epistemología. Esa retirada de Dios es la que impone buscar formas nuevas de inteligibilidad que se justifiquen a sí mismas, sin recurrir a la trascendencia. La autoridad de la ciencia excluye el método de autoridad, y la ciencia, de contemplativa, pasa a ser operativa y técnica.

III. Historia y tradición

Si la epistemología ilustrada prescinde de los planteamientos trascendentes para descubrir la legalidad de lo real, la concepción de la historia en la época ilustrada tiene que prescindir de lo que impide el progreso y que no está basado en la razón: la tradición. En todos los campos, la filosofía de las luces lucha contra el poder de la mera tradición y de la autoridad; pero con ello no cree realizar una tarea meramente negativa y disolvente. Más bien pretende limpiar el lastre del tiempo para dejar al desnudo los grandes muros del edificio que son para ella inconmovibles y permanentes, tan antiguos como la

misma humanidad. La filosofía de las luces no considera su misión como un acto destructor, sino restaurador[14]; en efecto, la crítica de la tradición consiste no en el descubrimiento de lo verdadero sino de lo falso[15]. La ruptura con el pasado se considera un paso necesario para afrontar el futuro, y, en este aspecto, la Ilustración se diferencia de otras épocas históricas[16].

Del mismo modo que en la naturaleza, en la historia se debe descubrir su racionalidad. El espacio histórico permanecía oscuro desde que la retirada de Dios había acabado con el reino de la teología de la historia. La cuestión estaba en si, una vez abandonada la idea de providencia, sería posible descubrir una inteligibilidad para poner orden en los acontecimientos históricos. Así es como nació la filosofía de la historia, obra de la razón y la reflexión. La filosofía de la historia será una historia sin documentos, deducida, imaginaria en gran parte, que reinventará las etapas de la humanidad primitiva y verá dichas etapas como una sucesión de progresos del espíritu humano. El hombre es autor del mundo histórico; la historia ha de tener sus leyes y el objetivo principal del historiador es descubrirlas y explicarlas. Así quedaba desacralizado el esquema de la historia; el proyecto del historiador ya no consiste en desvelar el plan de Dios sobre el mundo, porque la historia es del hombre. Se trata más bien de encontrar una racionalidad en la irracionalidad aparente del acontecer, adueñarse de los destinos de la humanidad, dominar la historia para conducir la humanidad a buen puerto. El misterio de la historia tiene que esclarecerse como el de la naturaleza.

Si la razón ilustrada era combativa en el orden epistemológico, no lo era menos en el orden histórico, en el que acabará siendo revolucionaria. La revolución consiste en poner la legitimidad del derecho natural en el lugar de una legitimidad obsoleta, que sólo se basaba en la tradición[17]. Lejos de proceder de una iniciativa arbitraria, la revolución instituye el reino de las leyes eternas de la naturaleza. De este modo se oponían el derecho divino y la iniciativa humana, el derecho natural y la tradición histórica. El derecho se desacraliza: a la ley divina, le sucede la ley positiva; al mandamiento mosaico, el mandamiento de la voluntad razonable; al derecho sagrado, el derecho de los pueblos y el contrato social. La revolución expresa la discordia entre la legitimidad de la tradición monárquica y la nueva legitimidad de la razón. Y los revolucionarios parisinos, considerándose los portavoces de la humanidad entera, pretenden liberar al género humano y conducirlo hacia los ideales cosmopolitas. La revolución francesa, lejos de querer la ruptura con la edad de las luces, se concibe a sí misma como la empresa de una transformación del mundo según las exigencias de las luces.

14. E. Cassirer, o.c. en la nota 1, p. 261ss.
15. Ibíd., p. 222ss.
16. J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlín-Nueva York 1970, p. 87ss.
17. G. Gusdorf, o.c. en la nota 3, p. 293ss.

Por estos motivos, las experiencias políticas del siglo XVIII, más que la ciencia y la técnica, marcan su mentalidad[18]. No se debe olvidar que el siglo XVIII es el siglo de los absolutismos, y que el revolucionario absoluto no es menos absolutista que el poder absoluto que quería erradicar.

Ya no habrá más súbditos sino ciudadanos[19], tal como indica la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (26 de agosto de 1789). La razón es entronizada y la tradición desbancada; aquélla es la única capaz de justificar. Una negativa tan general significa finalmente que no se quiere aprender, sino sólo pensar por sí mismo y enseñar. Los filósofos hicieron la revolución en la historia secularizando su objeto principal. Y el siglo XVIII, como muestra P. Gay, es un siglo en que abundaron los historiadores[20]. El siglo XVIII es el siglo de la historia, en todos los órdenes. Por tanto, no es que se desprecie la historia, sino que no se la considera una guía autorizada; el pasado no es considerado como un modelo que hay que imitar, sino que hay que evitar.

IV. La concepción de la religión

El elemento religioso que había predominado hasta hacía poco tiempo en la vida social e individual deja de tener un papel predominante en el contexto de una desacralización gradual y general[21]. Sin embargo, esta afirmación sería mal interpretada si se entendiera que la

18. K. Barth, o.c. en la nota 10, p. 27ss.
19. P. Hazard, o.c. en la nota 7, p. 245.
20. P. Gay, o.c. en la nota 11, p. 319ss.
21. G. Gusdorf, o.c. en la nota 6, p. 15ss.

religión es expulsada de las conciencias ilustradas. Más bien se debe afirmar que el siglo XVIII no es un siglo irreligioso, sino que la conciencia religiosa sufre una transformación. Aún más, esta transformación tiene como fundamento una determinada lectura del cristianismo, que condiciona el curso de la filosofía del siglo XVIII en su conjunto y que substituye la fe por la razón como un nuevo elemento universal capaz de «religar» a los hombres entre sí. Existe una especie de armonía preestablecida entre la razón y la fe, ya que ambos tienen un origen común. La razón no puede dar testimonio contra el Dios de quien procede; la fe no tiene derecho a rechazar la razón. De las religiones positivas pasamos a la religión natural. Todas las religiones positivas son heréticas y cismáticas respecto de la religión natural[22].

En cuanto al cristianismo, éste va perdiendo su monopolio. Ya la Reforma lo había relativizado; pero los progresos de la información en materia de geografía cultural y de historia de las religiones introducen en las costumbres intelectuales un ensanchamiento del espacio religioso que convierten al cristianismo en una religión entre otras. La palabra religión, en adelante, admite el plural[23].

Sin embargo, la situación es tan compleja que exige que nos detengamos un poco más en su análisis.

El proceso de secularización se refiere sobre todo al aspecto institucional del cristianismo. El cristianismo sociológico está perdiendo validez, aunque la inspiración cristiana se mantiene. Ello significa que la Iglesia, hasta hace poco tiempo englobante común, no es ya el horizonte de la realidad social; la autoridad civil se reconoce una competencia más genuina que la autoridad religiosa. A pesar de ello, debemos admitir que el movimiento ilustrado no penetra en la totalidad de las masas, las cuales se mantienen dentro del marco de las Iglesias instituidas.

Hasta el siglo XVIII el cristianismo se había impuesto universalmente como una axiomática del pensamiento y de la acción para unos hombres que vivían en situación de cristiandad. La religión había proporcionado un fundamento y un principio de orden en el mundo y en el hombre; el cambio consiste precisamente en el descubrimiento que el hombre y la sociedad hacen de poderse mantener en virtud de

22. E. Cassirer, o.c. en la nota 1, p. 156ss.
23. G. Gusdorf, o.c. en la nota 6, p. 45ss.

un orden puramente humano. En otros términos, se da la posibilidad de disociar la comunidad eclesial de la comunidad religiosa.

El descubrimiento de una finalidad común a todos los pueblos de la Tierra, el paso de la cristiandad a la humanidad, más que una desacralización, realiza una transferencia del sentido de lo sagrado; lo que hasta entonces estaba fijado en la trascendencia, se halla ahora investido en la inmanencia, y la historia de la salvación se desacraliza en una filosofía de la historia. Este hecho es de una importancia capital en muchos órdenes, ya que implica la substitución de una religión trascendente por una religión inmanente, de una universalidad religiosa por una universalidad secular.

La primera de las consecuencias afecta a las religiones, no tanto por ser religiones cuanto por ser particulares. Las religiones se consideran obstáculos para la unidad, fuente de fanatismos, persecuciones y guerras santas que ponen en entredicho una de las divisas más importantes de la conciencia ilustrada: la tolerancia[24]. La nueva religión universal engloba a toda criatura humana. El cristianismo tradicional había conseguido muchas veces oponer a los hombres; el cristianismo ilustrado emprende la tarea de acercarlos, afirmando en todos ellos la vocación de humanidad[25].

La idea de una religión generalizada exige la relativización de todas las religiones, incluido el cristianismo, que, despojado de su privilegio, tiene que emprender un nuevo combate incierto[26]. El cristianismo ya no puede pretender detentar el monopolio de la verdad religiosa. Lo que ha hecho la revelación histórica ha sido dividir a los hombres. La revelación natural proporciona los elementos de una comunión basada, de derecho y de hecho, en el consentimiento universal. Dicho consentimiento pronto dará paso a la constitución de una historia de las religiones, una filosofía de la religión, separadas de toda vinculación confesional[27]. En otros términos, se está dilucidando una reflexión en el seno del espacio mental, de estructura diferente, ya que es posible referirse a una esencia de la religión que trascienda las religiones históricas.

Sin embargo, esa aparente «retirada de Dios», característica de la

24. Íd., o.c. en la nota 3, p. 387ss.
25. Íd., o.c. en la nota 6, p. 73ss.
26. Ibíd., p. 115ss.
27. Ibíd., p. 119ss.

mentalidad de las luces, no significa un abandono de toda referencia a lo divino, que a su vez no se identifica sólo con el cristianismo. El hombre ilustrado puede ser un hombre religioso, pero así como ha roto la antigua alianza del hombre con el cosmos, también tiene necesidad de inventar una nueva religiosidad. Ésta es la segunda gran consecuencia.

La nueva religión de la razón no es sólo una religión de consenso entre todos los hombres por ser hombres, y por tener un destino común como humanidad, sino que está basada en su propia naturaleza, independientemente de toda revelación. Junto con la verdad de la revelación se presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia, radical. Esta verdad no se nos ofrece en la palabra de Dios, sino en su obra; no descansa en el testimonio de la Escritura o de la tradición, sino que se halla ante nuestros ojos. Ésta es la base de la nueva conciencia de lo divino verdaderamente universal. Por tanto, la revelación ya no se considera un motivo de certeza, sino una forma especial de transmisión de la verdad, cuyo fundamento objetivo se debe buscar en la misma razón. Dios ya no se considera una potencia exterior, sino interior al mundo; y la religión verdadera, la única absoluta, es la que engloba todas las demás formas históricas de su manifestación. Aquí es donde se juega el paso de la trascendencia a la inmanencia, más que en el aspecto anterior que hemos considerado. La luz natural substituye a la sobrenatural y la sitúa en una intuición común al conjunto del género humano. Esta línea desembocará en la conciliación de razón y revelación, que será *histórica* para los simples y *racional* para todos. De este modo queda reducida toda creencia a lo racional, y la revelación es substituida por la razón[28]. El lenguaje de la razón es el lenguaje de Dios mismo; Dios se reabsorbe en la razón, ésta en la naturaleza, y el antiguo derecho divino se convierte en derecho natural y racional. La razón, en definitiva, reivindica el espacio mental en su totalidad. Ello significa, entre otras cosas, que se escapa del control de los teólogos.

El teólogo es ya únicamente un especialista entre otros especialistas; la filosofía de la religión compite con la teología, y la razón, señora de la universalidad, engloba también a la teología. Por encima del antagonismo estéril de las teologías, el discurso filosófico podrá servir de enlace a los espíritus que busquen la unidad. Así es como se

28. P. Hazard, o.c. en la nota 7, p. 89ss.

impone, una vez más, el arbitraje de la razón, la primacía de la filosofía sobre la teología. La religión natural, despojada de todas las adiciones superfluas, es una religión universal, que suprime la pretendida universalidad cristiana.

Junto con la pérdida de privilegios de la teología y la consiguiente substitución de su papel por la filosofía, debemos mencionar la aparición —dentro del espíritu empírico y experimental de las ciencias de la época— de las ciencias de la religión. La religión se convierte en objeto de estudio. Las ciencias religiosas representan un hecho nuevo en el contexto de las ciencias del hombre, de una importancia extraordinaria en la cultura occidental. La filología y la historia, aplicadas al cristianismo, desarrollan una nueva conciencia del mismo, hasta el punto que la exégesis toma el relevo de la misma teología. Las ciencias religiosas se presentan como un saber entre otros, y el cristianismo, como una religión entre otras.

La religión de los ilustrados está penetrada por un fenómeno difícil de definir, pero que tiene como característica general la disolución de los vínculos institucionales. Este hecho dará lugar a dos movimientos, muy diferentes entre sí, pero unidos por esa desvinculación de las Iglesias instituidas: el deísmo y el pietismo. Tanto uno como otro se constituyen al margen de las Iglesias y generan movimientos paralelos de considerable importancia en la vida intelectual y práctica de la Europa ilustrada. El deísmo, religión de la razón, reunirá bajo su idea a las logias masónicas; la francmasonería, que reúne los grandes nombres de la aristocracia inglesa, francesa y germánica, así como a reconocidos intelectuales, se despliega en el espacio mental del deísmo filantrópico, cuyo programa se propone realizar[29]. La exigencia filantrópica, a su vez, es indisociable de la exigencia cosmopolita; en el gran taller de la edificación del mundo, el masón se siente solidario de todos los hombres que obran en cualquier parte con la misma intención que él. Por tanto, la masonería es la estructura de acogida apropiada para recibir a cuantos desean fundar la república universal de los hombres de buena voluntad. Los francmasones se rodean de todo el prestigio de una Iglesia invisible, que es la verdadera, la Iglesia de la humanidad[30]. El pietismo, al contrario del deísmo, es la religión de la piedad y el sentimiento, que se desvin-

29. G. Gusdorf, o.c. en la nota 3, p. 402ss.
30. K. Barth, o.c. en la nota 10, p. 57.

cula en ciertos casos de las Iglesias instituidas. Es un movimiento de renovación espiritual transconfesional que, paradójicamente, desembocará en la *Aufklärung* en Alemania, pero que, en cierta manera, es una contrapartida de las «luces». El pietismo hallará su prolongación natural en la especulación filosófica. El Dios sensible al corazón es un Dios de la intimidad, y lo sagrado de la trascendencia se va naturalizando poco a poco en un sagrado de la inmanencia. Lo que propone el pietismo son evidencias y certezas irreductibles a la crítica. Y, aunque hemos dicho que desembocó en la Ilustración alemana, tuvo un influjo mucho más decisivo en el romanticismo.

Al lado de esas nuevas formas de religiosidad, debemos mencionar también las corrientes que representan claramente un rechazo de la religión y proclaman su eliminación necesaria como *conditio sine qua non* para resolver cualquier problema que afecte al orden humano. Entre dichas corrientes, hay que destacar el enciclopedismo francés, que emprende una lucha abierta contra la religión y contra sus pretensiones de validez y verdad. Curiosamente, es en un país católico donde la Ilustración manifiesta la necesidad de ser anticlerical y atea. En los países reformados, la Ilustración no tuvo necesidad de manifestar esa virulencia, porque el diálogo será mucho más flexible. La represión deformó el quietismo en los países católicos, mientras que el pietismo se fue desarrollando con libertad y fecundó el conjunto de la cultura occidental, sobre todo germánica. La fe católica estaba ausente de la cultura moderna de los países católicos, cultura que, al no poderse desarrollar con la fe, lo hizo contra ella. Por ello debemos ser prudentes en el momento de traducir una por otra las palabras *Enlightenment*, *Lumières*, *Aufklärung*; contrariamente al término *Lumières*, *Enlightenment no equivale a luchar contra la intolerancia*, y la *Aufklärung* no tiene en absoluto vocación antirreligiosa.

V. El reverso de la Ilustración

El período ilustrado, que abarca buena parte del siglo XVIII y que Mittelstrass ha calificado de segunda Ilustración, entendiendo que la primera había sido la de Grecia, hallará su contrapunto en la época romántica, revancha de la luz negra de las profundidades sobre la claridad de la razón ilustrada. El Romanticismo es, en este sentido, la contrapartida de la Ilustración, como movimiento histórico. Por eso

el siglo XVIII sólo en parte puede calificarse de «siglo de las luces». La parte ilustrada del ser humano únicamente representa una parte de su ser; en la naturaleza humana hay zonas de sombras irreductibles. Y, como dice Spinoza, *lux seipsam et tenebras manifestat*.

Es difícil determinar cuándo empieza y cuándo acaba un período histórico en el orden de las ideas, si es que realmente se puede hablar de comienzo y de final[31]. Según Gusdorf, el siglo XVIII europeo, es decir, la Ilustración, termina con la revolución francesa. Está bien señalar esta fecha como «simbólica», pero la conciencia romántica ya había empezado antes y la conciencia ilustrada no dejará de estar presente en el pensamiento posterior[32].

---

31. Y. Belaval propone que se tendría que situar el siglo XVIII en el período comprendido entre 1685 y 1785 aproximadamente (cf. artículo citado en la nota 4).

32. Además de la bibliografía indicada, se puede ver: H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Francfort 1973; W. Oelmüller, *Was ist heute Aufklärung*, Düsseldorf 1972; íd., *Die unbefriedigte Aufklärung*, Francfort 1969; W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, Friburgo-Munich 1974; W. Oelmüller, *Ilustración*, en *Conceptos fundamentales de filosofía* II, Herder, Barcelona 1978, p. 334-348; H. Greive, *Aufklärung*, en TRE, IV, 1979; J.A. Merino, *Variaciones sobre la Ilustración*, Madrid 1979; W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Gotinga 1957; A. Keller, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona 1984.

Capítulo segundo

ILUSTRACIÓN Y DEÍSMO EN GRAN BRETAÑA

La nación británica, a pesar de la población inferior a los diez millones de habitantes, tiene un peso decisivo en el devenir de Occidente. Rica y activa, Gran Bretaña se adelanta en la revolución agronómica y en la revolución técnica e industrial[1]. En el momento de la Reforma, Enrique VIII había terminado pronunciándose en favor de una vía inglesa, en materia de cristianismo, conforme a la tradición británica del particularismo religioso.

La aparición de las «luces» en Gran Bretaña no es el resultado de una revolución dirigida por un grupo de reformistas radicales contra un grupo de conservadores dogmáticos, sino de la penetración gradual en el mundo científico de la cosmología de Newton y de las ciencias naturales experimentales[2]. La Ilustración inglesa se caracteriza por desarrollarse en el seno mismo del orden político y religioso. La Iglesia de Inglaterra, lejos de excluir a los que pensaban libremente (*free-thinker*), abarca en su seno tendencias muy diversas. Hombres de Iglesia, laicos anglicanos y deístas estuvieron con frecuencia en relaciones amistosas unos con otros y, en el seno mismo de la Iglesia anglicana, había una gran variedad de teorías relativas a la revelación, la teología natural y la metafísica. Tampoco existía una correlación rigurosa entre la política y la ortodoxia religiosa.

Debemos señalar, además, que Inglaterra, en el siglo XVIII, inventa el régimen parlamentario moderno, llamado a dominar en Occidente. La declaración (*Bill of rights*) de 1689 inaugura dicho régimen al afir-

1. G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, París 1971, p. 69ss.
2. H.B. Acton, *«The enlightenment» y sus adversarios*, en *Historia de la filosofía*. VI: *Racionalismo, Empirismo, Ilustración*, Madrid [8]1985, p. 220-280.

mar la superioridad de las leyes del parlamento sobre la voluntad del rey.

Hay que situar el punto de partida del deísmo en el contexto que hemos descrito brevemente.

La infinita variedad de opiniones hace que los grandes escritores busquen la tolerancia en vez de la persecución y que el racionalismo ocupe el lugar de la obediencia ciega a la autoridad. Viendo que el hombre difiere en las especulaciones profundas, aprendieron a admitir la inocencia del error[3].

Racionalismo y protestantismo se apoyan mutuamente. El vigor de la teología inglesa de ese período se debe a que, en dicha época, la razón y la teología cristiana establecían una alianza espontánea. Los teólogos de mediados y de fines del siglo XVII estaban ansiosos por construir una religión filosófica, y tal religión tenía que ser cristiana. Era natural racionalizar la religión. Los pensadores del XVII creían sinceramente que la teología podía ser exhibida como un cuerpo de verdades necesarias y, además, que todos los argumentos a favor de la teología valían también para el cristianismo. *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* no podía identificarse con el cristianismo, sino con la religión universal de la naturaleza, implantada en el corazón de todos los hombres por su Creador. Es aquí donde empieza la controversia deísta.

Los teólogos ingleses confían en la razón, la tradición, la tolerancia. A pesar de sus divergencias, todos están de acuerdo en lo que tiene que ser la esencia de la religión y la enseñanza de la razón universal. Tienen que ser capaces de encontrar un cristianismo razonable, y por ello se debe buscar lo que es común a todos. Si no hallamos un cristianismo razonable, hallaremos una religión de la razón[4].

3. L. Stephen, *History of the English thought in the eighteenth century* I, Londres 1876, p. 74ss. Esta obra es fundamental para el estudio del pensamiento inglés de ese siglo.
4. Otros estudios sobre el deísmo en general son: L. Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, París 1888; A.S. Farrar, *A critical history of free thought*, Londres 1862; G.V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart 1841, 2 vols.; L. Leland, *A view of the principal deistical writers*, Londres 1837, 2 vols.; L. Noack, *Die englischen, französischen und deutschen Freidenker*, Berna 1853-1855; A. Sayous, *Les deistes anglais et le christianisme rationaliste*, París 1882; J. Hunt, *Religious thought in England from the Reformation to the end of the last*

El deísmo no es seguramente un movimiento uniforme, ni engloba a todos los pensadores ingleses ilustrados del siglo XVIII. Pero sí es el movimiento más representativo, desde el punto de vista religioso, de la Ilustración inglesa. Además, el deísmo tampoco queda restringido al ámbito cultural británico, sino que se extenderá posteriormente al continente y ejercerá su influjo en los ilustrados franceses y alemanes. Pero es importante destacar su origen y la connotación peculiar que tiene en Gran Bretaña frente a las características que adquirirá posteriormente sobre todo en Francia.

El término «deísmo» se utilizó por vez primera en el siglo XVI y hoy se usa para designar a unos autores —la mayoría de los cuales pertenecen a la última parte del siglo XVII y primera del XVIII— que rechazaban la idea de la revelación ultranatural y de los misterios revelados. Tendían a reducir el cristianismo a una religión puramente natural, descartando la idea de una revelación única e intentando encontrar la esencia racional del fondo común de las diversas religiones históricas. Tenían en común la fe en Dios, que los diferenciaba de los ateos, junto con una falta de creencia en cualquier revelación única y cualquier esquema sobrenatural de salvación, que los diferenciaba de los cristianos ortodoxos. Se trataba de racionalistas que creían en Dios. Por otra parte, como ya se ha indicado, había grandes diferencias entre ellos[5].

El deísmo del siglo XVIII significa la negativa a aceptar cualquier proposición religiosa basada en el principio de autoridad. Para los deístas sólo la razón debía juzgar sobre la verdad, tanto en materia religiosa como en cualquier otra. A algunos también se les llamaba «librepensadores» (*free-thinkers*), para indicar que la actividad de la razón no tenía que quedar coartada por ninguna tradición o autoridad, tanto si ésta era la de las Escrituras como la de la Iglesia.

century, Londres 1970-1973, 3 vols.; W.K. Jordan, *The development of religious toleration in England*, Londres 1932-1940, 4 vols.; J.M. Roberston, *Short history of freethought ancient and modern*, Londres ³1915, 2 vols.; M.M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Florencia 1942; C.C.J. Webb, *Studies in the history of natural theology*, Oxford 1915; J.R. Cragg, *From puritanism to the age of reason*, Cambridge 1950; N. Torrey, *Voltaire and the English deists*, New Haven 1930; G.R. Cragg, *Reason and authority in the eighteenth century*, Cambridge 1964.

5. Para tener una visión global del deísmo, se puede ver, entre otros: J. Forget, *Déisme*, en DTC IV, 1924, col. 232-243; Ch. Gestrich, *Deismus*, en TRE VIII, 1981, col. 392-405.

Dado que la problemática sobre este tema en Gran Bretaña es sumamente amplia y compleja, nos limitaremos a la presentación de los autores más representativos, ya sea por su pensamiento filosófico, ya por el influjo posterior que tuvieron, mencionando sólo a otros que tienen menor importancia, pero que dan una idea de la complejidad de la problemática en aquel país.

I. Edward Herbert de Cherbury (1582-1648)[6]

Es considerado el «padre del deísmo inglés». No fue un filósofo en el sentido estrictamente académico, pero sí en sentido amplio. Su trabajo principal es la «teoría de la verdad y del conocimiento»; esto era para él lo más importante. En el mismo nivel se halla su filosofía de la religión, que le ha dado a conocer mucho más que el otro. Sin embargo, su primer escrito fue de estética: *A new philosophy of beauty*. El *De veritate* lo escribió entre 1617 y 1619. No consta ni el lugar ni la imprenta; sólo el año, el título y el autor. Tampoco se distribuyó a las librerías, sino que se repartió entre los conocidos considerados dignos de su lectura. Este procedimiento contrasta con la dedicatoria: *Universo humano generi*. A comienzos de los años treinta, *De veritate* se publicó nuevamente. Pero ahora ya no estaba dedicado a la «totalidad del género humano», sino a «todos los lectores de sano juicio y sin prejuicios». Estaba decepcionado ante las reacciones suscitadas por la primera edición y quería hablar únicamente a aquellos cuyo juicio no estuviera ligado de antemano. Este trabajo sólo con-

6. Las obras de Edward Lord Herbert de Cherbury son: *De veritate. De causis errorum. De religione laici. Parerga*, reproducción facsímil de la edición Londres 1945, preparada por G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966; *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, reproducción facsímil de la edición de Amsterdam 1663, preparada por G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967; *De religione laici*, editada y traducida con una discusión crítica de su vida y filosofía y una completa bibliografía de sus obras por H.R. Hutcheson, New Haven 1944; *The autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury*, con introducción, notas, apéndices y continuación de su vida por S. Lee, Londres-Nueva York ²1906.

Estudios de interés son: M.M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Cherbury*, Florencia 1947, 3 vols.; Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury. Sa vie, ses oeuvres, ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie naturelle en Angleterre*, París 1874; H. Scholz, *Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury*, Giessen 1914.

tiene verdades de razón. Las verdades de fe se dejan de lado, «porque deben considerarse en su propia luz».

Según Herbert, el presente lleva la huella del pasado y el paso de la tradición ahoga toda espontaneidad en el juicio. Los hombres buscan refugio en las Iglesias y en las escuelas filosóficas solventes. Esto condiciona la búsqueda libre de la verdad. Herbert quiere cambiar tal estado de cosas, con un presupuesto de raíz religiosa: la capacidad de conocer se habría dado al hombre sin sentido alguno si éste no pudiera alcanzar la verdad. Herbert quería reconciliar la naturaleza y la gracia, *providentia rerum communis y providentia rerum particularis*, no sólo al hombre consigo mismo, sino también con los demás construyendo la paz entre los hombres.

El camino que conduce a tal fin es la búsqueda del concepto de verdad y sus diversos aspectos. De esta manera, quiere terminar con la lucha entre dogmáticos y escépticos.

Herbert desea ofrecer un método de investigación de la verdad propio y general a todos los hombres de sano juicio. Hasta entonces los hombres se habían guiado por las opiniones de otros y no por ir directamente a las cosas. No eran espiritualmente independientes. Herbert quiere «exponer sus tesis independientemente, filosofar libremente, no servir a partido alguno y buscar la verdad sin recompensa».

Herbert no quería atacar al cristianismo ni a la religión revelada, sino mostrar cómo el cristianismo puede coexistir con otras religiones, sin suspender el derecho de humanidad y la paz por el hecho de poseer la pretensión de absolutez. Por ello era necesario negar a la fe revelada el carácter de una condición indispensable de la salvación y buscar todo lo objetivamente necesario para la salvación del hombre en la providencia universal, es decir, en los cinco artículos de la «verdadera Iglesia católica» que se hallan en la naturaleza humana; estas cinco verdades son: hay un ser supremo; éste tiene que ser honrado; una vida moral ha constituido siempre el mejor honor tributado a Dios; hay que expiar los propios pecados con el arrepentimiento sincero; en la próxima vida nuestras acciones serán premiadas o castigadas.

La providencia particular y la revelación histórica no son superficiales, sino que pueden considerarse subjetivamente necesarias. Pero las ideas de Herbert no estaban de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia, y la obra fue incluida en el Índice.

De causis errorum es la segunda obra de Herbert (1645), en que en vez de una teología del error se da una clasificación de los errores, y aún sólo de los errores de los sentidos externos. En realidad, es un comentario de algunos capítulos del *De veritate* y no un complemento sistemático.

En la obra *De religione laici* se pregunta cuál de las religiones que se tienen por absolutas y excluyen a las demás hay que considerarla verdadera. Herbert pretendía la libertad religiosa basándose en los cinco artículos en que todas las religiones están de acuerdo. *De religione gentilium* (1645) contiene fundamentalmente las mismas ideas que el *De veritate*. Las cinco verdades están contenidas en todas las religiones y constituyen su verdadera esencia, a pesar de toda clase de adherencias debidas a la superstición y la fantasía. No niega que la revelación sea capaz de potenciar la revelación natural, pero insiste en que la supuesta revelación debe presentarse ante el tribunal de la razón.

Su actitud de recelo frente al dogma es evidente; pero su intención, más que la mera crítica de las religiones positivas, es defender la racionalidad de la religión y de una concepción religiosa del mundo. La obra también fue incluida en el Índice de libros prohibidos.

Hay finalmente una obra, *Dialogue between a tutor and his pupil*, de dudosa autenticidad, que es un ejemplar notable de la primera Ilustración y que sin duda influyó en la discusión sobre la filosofía de la religión en el último cuarto del siglo XVII.

II. Los platónicos de Cambridge[7]

Bacon y Hobbes separaron la religión y la fe de la filosofía y la razón, como en la doctrina de la doble verdad. Los platónicos de Cambridge se esforzaron por conferir a la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma un soporte racional, tal como habían hecho ya Platón y Plotino. Situándose entre el sectarismo calvinista por una parte y el sistema de Hobbes por otra, proporcionaron una estructura

7. Sobre los platónicos de Cambridge se puede ver: J. Tulloch, *Rational theology and christian philosophy in England in the seventeenth century*, II: *The Cambridge platonists*, Edimburgo-Londres 1872, reeditado en el año 1966; G.P.R. Pawson, *The Cambridge platonists and their place in religious thought*, 1930.

intelectual a una forma de cristianismo a la vez racional, tolerante y caritativo[8].

La denominación de «platónicos de Cambridge» se debe a que todos los componentes del grupo a que se aplicó estaban vinculados a la Universidad de Cambridge. Benjamin Whichcote (1609-1683), John Smith (1616-1652), Ralph Cudworth (1617-1688)[9], Nathanael Culverwell (c. 1618-1651), Peter Sterry (1613-1672)[10], Henry More (1614-1687)[11]; todos ellos eran clérigos anglicanos. Finalmente Edward Stillingfeet (1635-1699)[12].

Sin duda estaban influidos e inspirados por el platonismo, entendido como interpretación religiosa y espiritualista de la realidad. Pero el platonismo no significaba para ellos simplemente la filosofía del Platón histórico; se identificaba con la tradición espiritualista metafísica desde Platón a Plotino. Sobre todo estaban interesados en la exposición de una filosofía religiosa y cristiana, en oposición a las corrientes de pensamiento materialistas y ateas.

Puede afirmarse en términos generales que los platónicos de Cambridge no aceptaban de buen grado la denigración calvinista de la naturaleza humana y la subordinación de la razón a la fe. De hecho, no se preocupaban por apoyar ningún sistema dogmático. Más bien se esforzaban por poner de manifiesto los elementos esenciales del cristianismo. Respecto de las diferencias dogmáticas tendían a adoptar un punto de vista tolerante y amplio. Ello no equivale a afirmar que rechazasen la idea de las verdades reveladas o los misterios. Se oponían decididamente a la insistencia en doctrinas oscuras que no tenían relevancia para la vida moral. Consideraban las disputas doctrinales y las diferencias sobre el gobierno y las instituciones eclesiásticas como de una importancia muy secundaria en comparación con la que debía tener una vida sinceramente moral y cristiana. La verdad re-

8. H.B. Acton, *Bacon, Hobbes y los platónicos de Cambridge*, en *Historia de la filosofía*, VI, o.c. en la nota 2, p. 57-72.

9. Sus obras son: *The intellectual system of the univers*, 1678; *Treatise concerning eternal and immutable morality*.

10. *A discourse of free-will*, 1675.

11. *Enchiridion ethicum*, 1668; *The immortality of the soul*, 1657; *Antidot against atheism*, 1653. Sobre este autor, véase: S. Hutin, *Henry More: Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*, 1965; A. Lichtenstein, *Henry More: The rational theology of a Cambridge platonist*, 1962.

12. *Origenes sacrae, or a rational account of the christian faith*, 1602.

ligiosa sólo tiene valor si opera a la vez sobre la vida y produce frutos tangibles. Creían en el poder de la razón humana para alcanzar la verdad objetiva sobre Dios y para introducirse en las leyes morales universales y absolutas. Pero insistían sobre todo en dos puntos: que una intención sincera de llevar una vida moral es *conditio sine qua non* para lograr un conocimiento verdadero de Dios, y que las verdades de mayor importancia son, precisamente, las que están en la base de la vida cristiana.

El platonismo de Cambridge se mantuvo apartado de los movimientos dominantes en el panorama del pensamiento filosófico y teológico de Inglaterra, lo que explica su escasa influencia. No fueron ni empiristas ni puritanos. Estaban interesados por defender una interpretación espiritualista del universo como base de una vida moral cristiana.

Debemos, finalmente, mencionar a otro autor, Richard Cumberland (1632-1718), que criticó la teoría de los principios y las ideas innatas de los platónicos de Cambridge, pero que tiene con ellos otros puntos de contacto. Su obra principal es *De legibus naturae* (1672).

III. John Locke (1632-1704)[13]

Locke, como se deduce claramente de sus escritos, era profundamente moderado. Era empirista en el sentido de que creía que todo

13. Las obras de Locke están publicadas bajo el título *The works of John Locke*, Aalen 1963, 10 vols., reproducción de la edición de Londres 1823.

Estudios de interés para nuestro tema son: E. Crous, *Die Grundlagen der religionsphilosophischen Lehren Lockes*, Halle 1909; reeditado en Hildesheim-Nueva York 1980; S.G. Hefelbower, *The relation of John Locke to English deism*, Chicago 1918; M. McLachlan, *The religious opinions of Milton, Locke and Newton*, Manchester 1941; R. Klibansky-J.W. Gough, *Locke's Epistola de tolerantia*, Oxford 1968; I.T. Ramsey, *Introduction to an edition of Locke's reasonableness of christianity*, Londres 1958; J. Coleman, *John Locke's moral philosophy*, Edimburgo 1983; W. Baumgartner, *Naturrecht und Toleranz*, Würzburgo 1979; M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna. Dalla riforma protestante a Locke*, Turín 1978; A. Ramagnano, *Il problema dei principi morali in Giovanni Locke*, Salerno 1960; G. Bianca, *La credenza come fondamento dell'attività pratica in Locke e in Hume*, Catania 1948; S.P. Lamprecht, *Moral and political philosophy of John Locke*, Nueva York 1962; F. Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs. Ein Beitrag zur Geschichte der Gewissensfreiheit*, Aalen 1971, reproducción de la edición Leipzig 1900; M. Montuori, *John Locke on toleration and the unity of God*, Amsterdam 1983.

el material de nuestro conocimiento nos viene dado por la percepción sensorial o por introspección. Pero no lo era, si ello implica pensar que podemos conocer únicamente representaciones de los sentidos. Era racionalista en el sentido de que todas las opiniones y creencias tenían que comparecer ante el tribunal de la razón, y le desagradaba que los juicios emocionales o sentimentales desbancasen a los juicios racionalmente fundamentados. Rechazaba el autoritarismo en todos los terrenos, tanto en el intelectual como en el político, y fue uno de los primeros expositores del principio de tolerancia. Pero estaba lejos de ser partidario de la anarquía y reconocía la existencia de límites en la aplicación de dicho principio. No negaba la existencia de una realidad espiritual o sobrenatural o la posibilidad de una revelación divina de verdades, mientras no fuesen contrarias a la razón. A pesar de ser creyente, no sentía inclinación alguna por el fanatismo. En su vida no se hallan extravagancias brillantes ni dotes de genio; al contrario, nos encontramos con la ausencia de posturas extremas y en presencia del sentido común. Estas palabras de Copleston[14] resumen de modo claro y acertado el pensamiento y la vida de Locke.

Su filosofía se caracterizó, en efecto, por ser siempre una búsqueda incesante de la verdad. Y esta tarea es imprescindible para comprender el espíritu de la filosofía de Locke, ya que él pensaba que los hombres dedicaban con frecuencia sus energías intelectuales a abordar problemas que la inteligencia no puede resolver, y que tal modo de proceder constituye una fuente de escepticismo que recae sobre los demás problemas.

1. *El conocimiento de Dios: razón y revelación*

La actitud de la filosofía de Locke referente al conocimiento en general afecta también al conocimiento de Dios. La cuestión no es fácil de abordar, porque en Locke es difícil distinguir la parte de la razón y la parte de la revelación en este punto.

Para Locke no hay duda de que podemos estar seguros de la existencia de Dios; basta con la certeza de la propia existencia. El hombre conoce su propia existencia intuitivamente y la de Dios de-

14. F. Copleston, *Historia de la filosofía* V, Barcelona ⁴1981, p. 72ss.

mostrativamente. A pesar de que el hombre pueda afirmar la existencia de Dios, esto no significa que pueda alcanzar conceptualmente al absoluto. La filosofía de Locke es, en este punto, inseparable de su religión, como observa pertinentemente Polin. Pero Locke está interesado en separar nítidamente los dominios de la razón y de la revelación. El dominio de la fe y la revelación es el propio de la teología; la filosofía, al contrario, parte de la razón. Y, si es verdad que la religiosidad de Locke es profunda, no es menos cierto que se trata de una religión razonable, en el sentido de que los límites que separan la revelación de la razón son establecidos por la razón. Nada que sea contrario o incompatible con las decisiones de la razón puede ser recibido o impuesto como objeto de revelación. Razón y revelación tienen, por consiguiente, orígenes diferentes, aunque la razón es ya una forma implícita de revelación (*revelación original*), y ésta no puede nunca contradecirse con la otra (*revelación tradicional*).

Verdades reveladas son las que son superiores, aunque no contrarias a la razón, y cuya verdad conocemos gracias al testimonio de Dios. Pero quien dirime el contencioso en caso de conflicto es siempre la razón. Hay una primacía otorgada a la razón, que nunca puede perder su autoridad en el campo que le es propio, aunque pueda dar asentimiento a verdades que por sí sola quizá no comprenda. Siguiendo el comentario de Aaron, la revelación puede ir más allá de la razón, pero no contradecirla[15]. La revelación puede, en ciertas ocasiones, aportar luz a la razón, cuando ésta ha agotado sus propios recursos.

Hay buenos motivos para pensar que la primacía que Locke concede a la razón obedece sobre todo a motivos prácticos más que teóricos, o a las posibles derivaciones prácticas de determinadas concepciones teóricas. Lo que Locke quiere evitar, en efecto, es el fanatismo religioso irracional, que él denomina *entusiasmo*, y que, al no hacer caso de la razón, pretende establecer la revelación sin aquélla. El entusiasmo, sintiéndose liberado de todas las restricciones que la razón y la revelación plantean, se eleva al grado de autoridad divina en unión de nuestro propio temperamento e inclinaciones. El entusiasmo reivindica la legitimación de la revelación, porque escapa al orden racional, mientras que para Locke la razonabilidad es la primera y única garantía de toda revelación divina.

15. R.I. Aaron, *John Locke*, Oxford ³1973, p. 296. Esta obra constituye probablemente el estudio global más completo de la vida y la filosofía de Locke.

Es inevitable plantearse la pregunta, después de este breve recorrido, sobre el sentido y el alcance de la filosofía de la religión de Locke. Porque, por un lado, es cierto que sin ese recurso constante a Dios, la filosofía de Locke se derrumbaría. Pero, por otro lado, debemos preguntarnos si el Dios de Locke no es el mismo que el orden sensato de un mundo en relación con el hombre y el garante de dicho orden, tal como el hombre, con su estrecha inteligencia y su experiencia limitada, es capaz de deducir en sus descubrimientos. Según Polin, la religión de Locke es ante todo la fe en un orden moral y físico inmanente al mundo[16]. Este punto de vista, sin dejar de ser cierto, es quizás incompleto. Del mismo modo que para el conocimiento es necesaria la sensación, para fundamentar la vida religiosa, la razón es demasiado estrecha. Tiene que ser ayudada por la revelación, aunque el árbitro final de toda revelación particular tenga que ser la razón[17]. Su cristianismo es una creencia racional, natural y simple en lo esencial; en una palabra, un «cristianismo razonable», según la expresión de Aaron.

La razón sola es inadecuada en la esfera de la religión como lo es en la esfera de la ciencia natural. Ciertamente que Locke ha dicho que podemos probar la existencia de Dios por la razón, pero se trata de una racionalización de lo que ya se cree. Locke cree primero, y luego busca una justificación racional para su creencia[18].

Uno se siente inclinado a pensar que Locke invoca la revelación por razones prácticas. La falta de credibilidad de la razón ha hecho necesaria una revelación para la gente no razonable. Podemos ver confirmado este punto de vista en la obra de Locke, *The reasonableness of christianity*. Una única cita, de las muchas que se podrían aducir para fundamentar dicha perspectiva, es suficientemente elocuente por sí misma: «La mayoría no puede saber y, por tanto, tiene que creer»[19].

16. R. Polin, *La politique morale de John Locke*, París 1960, p. 3.
17. R.I. Aaron, o.c. en la nota 15, p. 296.
18. Ibíd., p. 300.
19. J. Locke, *The reasonableness of christianity*, en *The works of John Locke* VII, p. 146.

2. *La ley moral natural*

En el caso de Locke es difícil saber hasta qué punto su filosofía influyó en sus actitudes prácticas o su pragmatismo le hizo prudente respecto de sus afirmaciones filosóficas teóricas. Su actitud general de moderación y su aversión a los extremismos, junto con la convicción de que el campo de la certeza es muy limitado, mientras que el de la probabilidad es muy amplio, le condujo a abrazar, dentro de ciertos límites, la causa de la tolerancia.

Pero no se debe identificar esa actitud moderada y probabilista con un escepticismo más o menos disimulado, ya que Locke rechazaba los dogmatismos exacerbados, no las convicciones ni las creencias de la razón. Por ello el fundamento de la tolerancia es tanto su moderación y sus teorías de la probabilidad como la convicción de la razón en la existencia de Dios. Lo que Locke rechaza es el sectarismo fanático, no la fe racional y razonable, que en cierto sentido es el fundamento de toda convivencia sana.

En efecto, Locke creía que podemos descubrir parte de la ley de Dios por medio de la razón, aunque la revelación cristiana nos la ilumine más. Nuestra tarea acá abajo no consiste en saberlo todo, sino en conocer lo necesario para nuestra conducta. No tenemos necesidad de saberlo todo para obrar bien[20]. Locke lucha simultáneamente contra los dogmáticos y los escépticos.

Pero aunque el hombre sea capaz de descubrir por sí solo la ley de la naturaleza, dicha ley es sancionada por la revelación, que no aporta nada nuevo, sino que su autoridad le da fuerza de ley. La ley de la naturaleza es la ley de la razón, una revelación natural inseparable de su fundamento divino y de la estructura teológica del mundo. Y su profunda religiosidad le lleva a creer, en nombre de su fe razonable en un Dios razonable, que la naturaleza es moral en sí misma, pero la libertad personal del hombre enturbia y amenaza de hecho ese orden natural.

A pesar de la facultad que tienen los hombres de descubrir la ley de la naturaleza, no siempre lo hacen ni siempre se conducen de acuerdo con sus criterios; de este modo degeneran y se convierten en criaturas molestas.

20. R. Polin, o.c. en la nota 16, p. 38.

Es la misma aceptación de lo razonable como medio, la misma búsqueda de la verdad como fin, lo que hace posible el reconocimiento de los individuos como tales y la formación de comunidades entre ellos, es decir, la moral y la política. Cada hombre, por el hecho de ser sociable y razonable, es, según la ley de la naturaleza, ciudadano de la humanidad.

Éste es el origen, para Locke, del poder y de la sociedad civiles. Las leyes interiores de los países serán justas sólo en la medida en que se basen en la ley natural, según la cual deben regularse e interpretarse. El origen del gobierno es, para Locke, refrenar la parcialidad y la violencia entre los hombres. Es decir, un origen pactista. De modo que se puede decir que hay en Locke una cierta teoría instrumental de la sociedad civil. No nacemos sociables, sino que nos hacemos sociables por libre consentimiento. La sociedad puede considerarse como una segunda naturaleza razonable que garantiza al hombre una vida de acuerdo con la razón. El gobierno, sujeto por un lado a la ley natural que garantiza evitar todo tipo de tiranía, por otro lado no es de origen divino. Locke, en efecto, quería rechazar dos teorías que se utilizaban para justificar el privilegio, la opresión y la esclavitud. La primera era la teoría del derecho divino de los reyes tal como la concebía R. Filmer[21]; la segunda teoría debe buscarse, en su forma más explícita, en las obras de Hobbes.

En cierto modo, la obra política de Locke es una larga lucha contra la teocracia anglicana[22]. Y aunque es verdad que Locke quiere probar la legitimidad de la revolución de 1688, sus teorías del Estado van mucho más allá; para Locke, no hay poder absoluto arbitrario que sea humano y moral, y no hay poder moral y humano que, siendo absoluto, no esté limitado por la ley de la naturaleza. La tiranía empieza, como dice Polin, donde termina la ley[23].

21. Según esta teoría, el rey es el padre, divinamente ordenado, de su pueblo, y la relación entre él y el sujeto es la misma que se da entre padre e hijo (cf. R.I. Aaron, o.c. en la nota 15, p. 270s).

22. Ch. Bastide, *John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Les libertés politiques, l'Église et l'État, la tolérance*, Ginebra 1970, p. 227.

23. R. Polin, o.c. en la nota 16, p. 218.

3. *La tolerancia religiosa*

La misma actitud de moderación preside también la tolerancia religiosa. Tampoco la religión escapa al control de la razón, y la tolerancia religiosa debe imponerse, tanto por motivos teóricos como políticos, aunque se den, en el caso de Locke, algunas excepciones a su doctrina de la tolerancia.

Para Locke, una Iglesia es una institución voluntaria de creyentes. Y en la Iglesia, más que en ninguna otra esfera, el individuo tiene que gozar de perfecta libertad. La religión, para Locke, empieza con la comunión entre Dios y el individuo en la soledad de la vida interior. Y es una comunión en la que el individuo entra libremente. La Iglesia es una sociedad de hombres voluntariamente reunidos para adorar a Dios públicamente del modo que creen que le place, a fin de salvar sus almas.

Pero el problema de la tolerancia es más complejo de lo que a primera vista pueda parecer, ya que en el mismo confluyen los distintos puntos de vista que hemos examinado hasta ahora. Y es en este terreno donde se plantean los conflictos entre el fuero interno y el externo, entre la razón y el entusiasmo (fanatismo), entre el poder civil y el religioso. De ahí que Locke sea muy estricto en las distinciones de ambas esferas y tenga interés por deslindar las competencias que corresponden a cada una.

El problema se plantea de modo agudo cuando se da conflicto entre los dogmas y la legislación civil. En este caso intervienen las excepciones a la ley de la tolerancia profesada por Locke. Ésta no debe aplicarse a los ateos, a aquellos cuya religión implique una alianza con un poder extranjero y a aquellos cuya fe religiosa no permita extender a los demás la tolerancia que reclaman para ellos mismos. El ateísmo implica necesariamente, en opinión de Locke, falta de principios morales y desprecio del carácter vinculante de los juramentos, pactos y promesas. En cuanto a las otras categorías excluidas, se refería sobre todo a los católicos, aunque no lo dijera expresamente.

Pero no son sólo motivos prácticos los que conducen a Locke a profesar la doctrina de la tolerancia, sino también motivos teóricos. El fuero interno no es competencia de la razón, aunque no pueda prescindir de la misma. Y la verdad tiene que conquistarse por medio del entendimiento, con su propia luz; la fuerza exterior no sirve de nada. Incluso en el caso que conociéramos la verdad, poca cosa ganaríamos

con la intolerancia. La persuasión y el ejemplo son las verdaderas armas de la Iglesia.

4. *La herencia de Locke*

Locke fue una de las principales figuras del período de la Ilustración, representante del espíritu de investigación sin trabas, de razonabilidad y de aversión por todo tipo de autoritarismo que caracterizó la época. La filosofía de Locke es una filosofía austera en una época inspirada básicamente por la esperanza del progreso.

El hombre tiene que aprender la dura lección de esperar humilde y pacientemente en la experiencia y con frecuencia contentarse con la probabilidad[24]. Se trata de un método a la vez racionalista y experimental[25]. Locke supo conciliar su amor a la verdad con la aceptación de conocer sólo una parcela de la misma: la que es útil al hombre. Rechazó la pretensión incontrolable de un saber absoluto que se afirma autoevidente en provecho de un saber susceptible de demostraciones, de pruebas, de justificaciones.

Por ello podemos decir que el empirismo no es para Locke el principio de la razón humana, sino su límite y la marca de su finitud, ordenada y aplicada a las obligaciones de los seres humanos dotados de libertad. La piedra angular de la filosofía de Locke sería el asentimiento a la existencia de un sentido y de un orden de las cosas en relación al hombre.

IV. Robert Boyle (1627-1691)[26]

Boyle era un cristiano fervoroso, miembro activo de diferentes sociedades para la propagación del evangelio en el extranjero. Incluso dejó cierta suma de dinero para una serie de conferencias, las «conferencias Boyle», destinadas a la defensa del cristianismo, que fueron pronunciadas en el año 1705 por un clérigo, Samuel Clarke. Reconocido científico[27], Boyle estaba convencido de que no se podía dar una interpretación satisfactoria o una explicación general de la creación sin referirse a un creador inteligente y ordenador de las cosas, que adapta los medios a los fines. La interpretación mecánica del mundo, tal como se da, por ejemplo, en Descartes y Hobbes, la considera insuficiente.

Era hombre profundamente religioso (consideraba su trabajo experimental como un servicio a Dios), y buscaba en sus conferencias dar respuesta a las dificultades que pudiesen surgir de los adelantos filosóficos y científicos del momento. En sus escritos insistía en que el sistema cósmico en general y las facultades y posibilidades del alma humana en particular proporcionan la evidencia de la existencia de un creador supremo, poderoso, sabio, bueno, tal como él mismo se ha revelado en las Escrituras.

En Boyle podemos apreciar una interesante combinación de una tendencia a valorar el método experimental en la ciencia y el carácter hipotético de las teorías científicas, junto con el punto de vista cartesiano sobre la relación del alma y el cuerpo y con convicciones teológicas que provenían, indirectamente, del escolasticismo medieval y renacentista.

V. Isaac Newton (1642-1727)[28]

Newton, conocido sobre todo por sus obras científico-matemáticas, fue también un gran estudioso de las cuestiones religiosas en

24. R.I. Aaron, o.c. en la nota 15, p. 308.
25. Ch. Bastide, o.c. en la nota 22, p. 253ss.
26. Sobre Robert Boyle se puede ver: M.S. Fisher, *Robert Boyle, devout naturalist: a study in science and religion in the seventeenth century*, Filadelfia 1945; A. Campadanico, *Filosofia dell'esperienza ed epistemologia della fede in Robert Boyle*, Florencia 1978; M. Paolinelli, *Fisico-teologia e principio di ragione sufficiente: Boyle, Maupertius, Wolff, Kant*, Milán 1971.

27. Aquí no nos referiremos a la obra de Boyle como científico, sino que nos limitaremos únicamente a los aspectos religiosos de su pensamiento.
28. Las obras de Newton fueron editadas por S. Horsley, *Isaaci Newtoni Opera quae existant omnia*, 5 vols., 1779-1785. Han sido reeditadas en Stuttgart-Bad Cannstatt 1964; McLachlan editó, el año 1950, *Isaac Newton's theological manuscripts*, Liverpool.

Estudios de interés sobre nuestro tema son: H. Metzger, *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*, París 1938; M.L. Righini Bonelli-W.R. Shea (dirs.), *Reason, experiment and mysticism in the scientific revolution*, Nueva York 1975; J.E. McGuire-M. Tamy, *Certain philosophical questions. Newtons Trinity notebook*, Londres-Nueva York-Cambridge 1983; F. Wagner,

general y bíblicas en particular. En la biblioteca de su padrastro se familiarizó con la literatura eclesiástica, y la obra de H. More, *The immortality of the soul* (1659), es citada a menudo por Newton en sus cuadernos.

Las tres grandes contribuciones de Newton al campo de las ciencias son las relativas al cálculo, la gravitación y la teoría de la luz y los colores[29]. El punto capital del pensamiento newtoniano era demostrar que los movimientos de los cuerpos terrestres obedecen a las mismas leyes que los cuerpos celestes, rompiendo así la teoría aristotélica de que los cuerpos celestes y terrestres obedecen a leyes diferentes. Pero lo importante de la teoría newtoniana es que, en adelante, el mundo sublunar y el supralunar se rigen por las mismas leyes, con lo que por primera vez queda unificado todo el universo físico. Dicha unificación tiene una importancia decisiva en la historia del pensamiento: el mundo divino y humano, desde el punto de vista físico, obedecen a las mismas leyes.

En el pensamiento de Newton se da la tendencia a seguir liberando la física de toda metafísica y a excluir de la ciencia la búsqueda de las causas. Así se convirtió en uno de los principales informadores de la mentalidad moderna y de la concepción científica del mundo. Al desarrollar la interpretación científica del mundo, proporcionó al pensamiento filosófico posterior uno de los datos más importantes para sus reflexiones.

El pensamiento religioso de Newton

Newton, hombre profundamente religioso, escribió él mismo una serie de tratados teológicos. Aunque se pueda establecer una distinción entre sus creencias religiosas y sus teorías científicas, no pensaba

---

Isaac Newton im Zwielicht zwischen Mythos und Forschung. Studien zur Epoche der Aufklärung, Friburgo de Brisgovia 1976; A. Pérez de Laborda, *Leibniz y Newton*, II. *Física, filosofía y teodicea*, Salamanca 1981.

29. El año 1667 Newton escribe *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, y en 1673 redacta el *De aere et aethere*. Sin embargo, su obra principal es *Philosophiae naturalis principia mathematica*, conocida con el nombre de *Principia*, cuya primera edición salió en 1687. La primera edición de la *Optica* salió en 1704. En el año 1711 W. Jones edita el *De analysi* de Newton. Póstumamente, en 1728, se publican las *Lectiones opticae* que Newton había impartido en Cambridge.

que la ciencia fuese totalmente ajena a la religión. Estaba convencido de que el orden cósmico proporcionaba una evidencia de la existencia de Dios. Y no sólo esto, sino que, según su concepción, Dios no se limita a conservar su creación en el sentido general de la palabra, sino que interviene directamente para que la máquina siga funcionando. Por otra parte, Newton dio una interpretación teológica a su teoría del espacio y del tiempo absolutos.

Es verdad que en su *Optica* afirma que el principal objeto de la filosofía natural es argumentar a partir de los fenómenos sin inventar hipótesis y deducir las causas de los efectos hasta llegar a la causa primera, que no es una causa mecánica. Pero, por otro lado, afirma que la reflexión sobre los fenómenos nos demuestra que existe un ser espiritual e inteligente que ve todas las cosas en el espacio infinito como si fuese un sensorio. Así, pues, pensaba que su teología filosófica era algo que se seguía sin esfuerzo a partir de sus ideas científicas. Pero este punto es el que originó precisamente las diferencias con Leibniz.

En cuanto a su religión bíblica estaba cargada de emociones. Los puntos de vista religiosos de Newton no han ejercido una influencia profunda en el pensamiento de la humanidad, por lo menos de modo directo. En los siglos XVIII y XIX Newton era citado ocasionalmente por los apologetas ingleses para ilustrar la compatibilidad entre la ciencia y la fe[30].

Es evidente que Newton nació en medio de un mundo científico y de una Europa religiosa preocupada por la asimilación de la nueva ciencia y de sus relaciones con la religión. El Dios de Newton es un *Dominus Deus*, un maestro al que hay que obedecer. Su religión es obediencia. Su Dios es el Señor del universo, no el alma del mundo. La palabra Dios no hace referencia a su naturaleza metafísica, sino a su dominio. Es una palabra relativa a nosotros como siervos.

Newton no podía establecer relaciones con su Dios a través de los sentimientos de amor o de gracia. Dos vías se abren para Newton en relación con Dios: estudiar sus acciones en el mundo físico y estudiar

---

30. Newton escribió sobre cuestiones religiosas durante toda su vida; algunas de las cosas que escribió se publicaron, pero muchas otras no. Se trata, en general, de documentos ocasionales que permiten hacer algunas injerencias sobre la religiosidad de Newton. Sobre este punto, cf. F.E. Manuel, *The religion of Isaac Newton*, Oxford 1974. Véanse también las páginas dedicadas a Newton por B. Cottret, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1560-1790)*, París 1990, obra de especial interés.

los mandamientos de la Escritura, y ambas realidades tienen una existencia objetiva histórica. No podemos conocer el *porqué* de las manifestaciones de Dios, sino sólo el *qué*.

En el siglo XVII había dos direcciones en relación con la ciencia y la religión: los que propugnaban la idea de la separación de ambas y postulaban la metáfora de los dos libros, el de la Escritura y el de la naturaleza, ambos procedentes de Dios pero diferentes; y los que propugnaban una síntesis cristiana y orgánica de la ciencia y de la religión que substituiría la antigua visión escolástica entre la creencia cristiana y la filosofía aristotélica pagana. Newton y Leibniz son dos ejemplos respectivos de cada una de dichas direcciones[31].

El escrutinio que hacía Newton de la naturaleza estaba dirigido la mayor parte de las veces al conocimiento de Dios. A pesar de sus esfuerzos por aproximar ambos mundos, sin confundir los métodos, el newtonianismo secular estaba destruyendo la imagen religiosa científica del mundo que Newton había creado. Lo que para Leibniz era un Dios imperfecto, para Newton es una intervención de la providencia divina. Dios ha intervenido constantemente en la historia del mundo físico. Todos los estudios de Newton estaban animados por el mismo deseo: conocer la voluntad de Dios a través de sus obras en el mundo.

VI. Deísmo constructivo

Bajo esta denominación agrupamos, siguiendo la clasificación de L. Stephen, una serie de autores que pertenecen a la primera corriente del movimiento deísta y que se diferencian de una segunda corriente, llamada deísmo crítico, por su moderación y su espíritu constructivo en materia religiosa, con afán de buscar una «religión racional» que fuese válida para los hombres de su tiempo. Entre los pensadores que pertenecen a tal corriente mencionaremos a J. Toland, S. Clarke, M. Tindal, W. Wollaston, T. Chubb, H. Dodwell, Bolingbroke. Éstos son los autores más significativos del deísmo constructivo. Pero, para

31. El tema era objeto de estudio en la época; algunos de los tratados contemporáneos sobre el tema son: W. Derham, *Physico-Theology or a demonstration of the being and attributes of God from his works of creation*, 1713; Cheyne, *Philosophical principles of religion: natural and revealed*, 1715; Th. Burnet, *Telluris theoria sacra*, etc.

darse cuenta de la relevancia de la controversia deísta, hay que señalar la existencia de una serie de autores secundarios que dan idea de la amplitud del movimiento en Inglaterra. Las características de un trabajo como éste nos permiten recordar sólo a algunos de los principales representantes del movimiento[32].

1. *John Toland (1670-1722)*[33]

Toland no forma parte de los grandes pensadores del siglo, pero para nuestro propósito es importante. Sus escritos abarcan una gama de temas completa, que va desde la filosofía y la teología hasta la historia de las religiones y la política diaria.

De padres católicos, se hace protestante; esta decisión es importante para comprender sus escritos. Su obra principal, *Christianity not*

32. De entre los autores de menor importancia, mencionaremos a Thomas Chubb (1679-1747). Su doctrina favorita consiste en decir que el verdadero cristianismo consta de tres verdades: la conformidad con las reglas eternas hace al hombre aceptable a Dios, el arrepentimiento y el cambio de vida aseguran el beneplácito de Dios, Dios juzgará el mundo y dará a cada cual según sus obras. La obra principal de Chubb es *The true Gospel of Jesus-Christ*, 1739; Henry Dodwell (?-1748) es otro nombre importante en la controversia deísta. Hizo público su pensamiento en un panfleto anónimo titulado *Christianity not founded on argument*, 1742, donde defendía la fe ortodoxa contra Middleton; finalmente debemos mencionar a Henry St. John, vizconde de Bolingbroke (1678-1751), importante por su relevancia política. Bolingbroke insiste en la claridad y la autosuficiencia de la ley de la naturaleza. Deniega la posibilidad de la ontología con la misma vehemencia con que afirma la necesidad de la teología. El conocimiento humano es relativo y no absoluto. Se opone al ateísmo de Collins y a la teología de Clarke. Bolingbroke tuvo que despojar al cristianismo de sus elementos característicos y reducirlo a lo que él consideraba como una religión natural. El fin de la venida de Jesucristo fue confirmar la verdad de la religión natural.

Para hacerse una idea completa de lo que representa el deísmo constructivo, cf. L. Stephen, o.c. en la nota 3.

33. La obra principal de Toland es *Christianity not mysterious, or a treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to reason*, reproducción facsímil de la primera edición de Londres 1696 con una introducción de G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964; *Letters to Serena*, reproducción facsímil de la edición Londres 1704 con una introducción de G. Glawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

Estudios de interés sobre Toland son: R.E. Sullivan, *John Toland and the deist controversy*, Cambridge (Mass.) 1982; M. Iofrida, *La filosofia di John Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milán 1983; A. Lantoines, *Un précurseur de la Francmaçonnerie: John Toland*, París 1977; S.H. Daniel, *John Toland. His methods, manners and mind*, Montreal 1984.

mysterious (1696), se publica sin nombre de autor, y sería la primera de una trilogía[34].

Toland presupone la verdad de la revelación; no la tiene por superficial, sino que le da la función de «medio de enseñanza». Tampoco tiene la menor duda sobre los milagros de Jesús como prueba de su misión divina. De modo que es fácil calificar a Toland de deísta. Pero él, en realidad, quería enfrentarse tanto a los deístas como a los ateos. Su convencimiento fundamental era que el uso de la razón en asuntos de fe no sólo está permitido, sino que es indispensable. Evitar el uso de la razón imposibilita la fe religiosa. Toland no quería suprimir la frontera entre la fe y la razón, sino consolidar la unidad del hombre que, cuando cree, sigue siendo un ser razonable; este punto de vista era compartido por teólogos liberales de su época.

Su libro es quemado en Irlanda por orden del parlamento, y declarado ateo por la Iglesia de Inglaterra, diócesis de Canterbury. Toland se dedicó, a partir de tales acontecimientos, a trabajos menos arriesgados.

Christianity not mysterious dio articulación a un sentimiento amplio y difuso. Si Locke había dicho que el cristianismo era razonable, Toland añadía que no había absurdidades en el cristianismo. El cristianismo debe entenderse, no como la creencia histórica en el credo cristiano, sino como una religión pura y sin mancha. El argumento de Toland empieza destacando la imposibilidad de extraer una regla de fe de las controvertidas autoridades de los papas, Iglesias o concilios. El único fundamento de toda creencia tiene que ser la razón. «Misterio» no significa incomprensible, sino cognoscible sólo por revelación, reservada a determinadas personas del género humano.

Nuestro conocimiento, según Toland, es puramente relativo. De modo que todo objeto es a la vez conocido y misterioso. Ni el alma ni Dios son misterios, ya que conocemos sus propiedades. Las doctrinas religiosas son misteriosas únicamente en el sentido en que lo son las proposiciones científicas. Como muchos otros deístas posteriores, estaba convencido de que la razón era suficiente no sólo para ser nuestra guía, sino también para hacer todo lo que hacía la teología.

Entre otras obras de Toland, debemos destacar las *Letters to Serena*, recopilación de cinco cartas en que se trata de cuestiones filosóficas, publicadas el año 1704, y el *Pantheisticon* (1720). Las *Letters to Serena* dejan abiertas dos posibilidades en cuanto a su pensamiento religioso: el panteísmo y el ateísmo. Parece que Toland se identifique más con la primera, dado el título de su última obra.

34. Esta obra fue objeto de una fuerte controversia en la época en que fue escrita, como lo muestra la cantidad de obras y escritos que suscitó (cf. Introducción de G. Gawlick a las obras de Toland, nota 33).

2. *Samuel Clarke (1675-1729)*[35]

Es el representante más importante del método *a priori* de construir un sistema de teología. Es el lugarteniente teológico de Newton. Su ambición principal era aparentemente componer un trabajo que fuese para el cristianismo lo que los *Principia* eran para la astronomía. Como la torre de Babel, pretendía alcanzar el cielo desde la tierra, en previsión de cualquier diluvio futuro de incredulidad.

La primera colección de conferencias en que «demuestra» la existencia y los atributos del ser supremo son una modificación de los argumentos prevalentes en las escuelas de Descartes, Leibniz y Spinoza. Una cadena de doce proposiciones pretendía demostrar la existencia, la omnipotencia, la omnisciencia, el deseo infinito del creador, tal como Euclides demuestra la igualdad de los ángulos de un triángulo. Y de un modo semejante demostraba la verdad de la religión revelada.

Obsérvese que la naturaleza, la verdadera deidad metafísica según Clarke y su escuela, se identifica a veces con Dios, y a veces aparece, en algún sentido, superior al hombre y a su creador. La ley de la naturaleza constituye un código de proposiciones absolutamente verdaderas e inalterables, estrictamente análogas a las de las matemáticas puras.

35. Sobre Clarke se puede ver: J.E. Le Rossignol, *The ethical philosophy of Samuel Clarke*, Leipzig 1892; J.P. Ferguson, *The philosophy of Dr. Samuel Clarke and its critics*, Nueva York 1974.

Las conferencias de Clarke se publicaron en 1719 con el título *A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation*, que contiene dos series, una de 1705 y otra de 1706. Destaquemos también su polémica con Leibniz a propósito de la concepción del espacio y de Dios: *A collection of papers which passed between the late learned Mr. Leibinz and Dr. Clarke*, 1717; y una colección de sermones: *One hundred and twenty three sermons*, editada por J. Clarke en el año 1734. Sus obras completas constan de cuatro volúmenes, editados en Londres, 1738-1742.

En cuanto a la ley moral, sus principios fundamentales son evidentes por sí mismos, pero la condición real del hombre es tal que necesita ser instruido sobre la verdad moral. Ello significa que, a la larga, la revelación es moralmente necesaria y que la revelación divina verdadera es la religión cristiana. El cristianismo comprende no únicamente verdades que la razón puede, en principio, descubrir por sí misma, sino también otras que trascienden la razón, aunque no le son contrarias.

Estrechamente emparentado con el pensamiento de Clarke, William Wollaston (1659-1724) y su obra *The religion of nature delineated* (1722) son prácticamente una repetición de la teoría moral de Clarke. Como a él, le gustan las formas de la demostración matemática. Su sistema de moralidad es enteramente dependiente de la revelación, como en Clarke. La ausencia de cualquier referencia directa a la Biblia era escandalosa para los teólogos; y su último recurso era siempre la razón.

3. *Matthew Tindal (1657?-1733)*[36]

La obra de Tindal fue llamada «La Biblia de los deístas» y también «el sistema completo de los naturalistas». *Christianity as old as creation* (1730), su obra más importante, tiene la forma de un diálogo que se remonta a Cicerón y recoge su influjo[37]; engloba los argumentos deístas con una totalidad hasta entonces no lograda y les da una nueva certeza. Es un diálogo sobre religión. Este dato es importante para su comprensión, ya que una conversación presupone entre los interlocutores una base común de convicciones. Uno de los interlocutores (A) se caracteriza como deísta cristiano, y se identifica con Tindal. El otro (B) está cerca de los latitudinarios. La base común es que el racionalismo domina tanto el pensamiento de los deístas como el de los latitudinarios, y que es herencia de los platónicos de Cambridge.

36. La obra principal de Tindal es *Christianity as old as creation*, reproducción facsímil de la edición Londres 1730, preparada y prologada por G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967. Esta obra también suscitó una enorme controversia en la época, como indica la bibliografía aparecida (cf. introducción de G. Gawlick, p. 39ss).

37. El título completo de la obra es: *Christianity as old as creation, or the Gospel a republication of the religion of nature*.

La religión, en definitiva, radica en la naturaleza racional del hombre, a partir de la cual es posible aceptar cualquier revelación histórica. También las convicciones morales tienen su base en la razón, y no sólo en la voluntad divina.

La hipótesis de Tindal es el acuerdo entre la religión natural y la religión revelada, lo cual muestra que el cristianismo es tan antiguo como la creación. La revelación histórica del cristianismo concuerda con la religión natural de siempre. Religión natural y religión revelada no se diferencian por el contenido, sino sólo por la manera como han sido dadas al hombre. La religión natural contiene la ley divina que está escrita en el corazón del hombre y es descubierta por la razón; la religión revelada contiene la misma ley, tal como Dios la ha revelado en la historia. Esta ley no tiene su origen sólo en la pura voluntad de Dios, sino en la naturaleza racional de las cosas. Dios mismo está ligado a dicha ley, y la religión revelada no puede aportar nada contrario a la religión natural.

La hipótesis de Tindal tiene dos aspectos: vincula religión y moral, pero de modo que no es la moral la que depende de la religión, sino que aquélla la precede. La religión es *the practice of morality in obedience to the will of God*[38]. Dios exige moralidad y rectitud de intención, no determinados ritos o ceremonias; y en segundo lugar, la religión natural es completa. Religión natural y religión revelada no difieren en su substancia, sino en el modo de comunicación. Una es revelación interior y la otra es revelación externa del mismo Ser.

Los argumentos de las Iglesias dicen que el hombre no puede descubrir por sí solo los misterios de la revelación; y Tindal replica que Dios tiene que tratar por igual a todos los hombres, y que las doctrinas reveladas sólo a unos pocos no pueden imponerse a todos. La razón es la única facultad garantizada a todos los hombres, y tiene que ser suficiente para guiarlos a todos a la verdad.

La influencia de Tindal en el continente fue considerable, tanto por las traducciones que de sus obras se hicieron como por la penetración de su doctrina. Reimarus en Alemania y Voltaire en Francia son dos ejemplos elocuentes, además de otras influencias indirectas no menos importantes. También hay que señalar la recepción negativa que tuvo en otros autores, como por ejemplo Butler, de quien hablaremos más adelante.

38. Cf. introducción de G. Gawlick, citada en la nota 36, p. 50.

VII. Deísmo crítico

A diferencia del deísmo constructivo, el deísmo crítico engloba una serie de autores que se caracterizan por un espíritu crítico frente a la religión en un sentido más bien peyorativo. Si en el deísmo constructivo se buscaba una «religión racional» poniendo el acento en lo religioso, aquí se debe poner el acento en lo racional.

Charles Leslie (1650-1722) propone una prueba basada en cuatro reglas, cuya aplicación establecía la verdad de los escritos mosaicos y del Evangelio. Según él, la verdad del cristianismo es una materia que se puede demostrar de hecho, respecto a la cual no podemos dudar sin caer en el escepticismo. La apelación a los hechos es la única vía abierta, y de las cuatro religiones que hay en el mundo, la única auténtica es la cristiana[39].

Uno de los deístas y librepensadores más destacados fue Anthony Collins (1676-1729)[40]. Éste sostuvo fuertes polémicas contra diversos autores, a los que acusó de no someter a libre examen crítico las creencias religiosas recibidas dogmáticamente. Este libre examen es guiado por la razón, la cual no puede admitir engaños ni fraudes. Collins se opone vigorosamente a «argumentos» según los cuales las verdades reveladas son «misterios impenetrables a la razón»; tales «argumentos» son resultado de la credulidad no fundamentada y del temor a descubrir la verdad. El «libre pensamiento» es un pensamiento no atemorizado por la autoridad y no sometido a la superstición o al falso entusiasmo, que Collins denuncia como origen de todos los males. Al rechazar lo que consideraba fraudes y supersticiones de las Escrituras, Collins llevaba a cabo la crítica bíblica desarrollada después por muchos filósofos e historiadores. A la vez, la eliminación de tales fraudes y supersticiones podía descubrir lo que había en la Biblia de verdadero y razonable, que era lo que correspondía a las verdades morales naturales y universales. En su obra[41], Thomas Woolston

39. Leslie escribe tres obras: *A short essay method with the deists*, 1697; *Vindication of short essay method*, 1710, y *Truth of christianity demonstrated*, 1711.

40. Entre sus escritos hay que destacar: *Essay on reason*, 1707; *Priestcraft in perfection*, 1709; *Discourse on freethinking*, 1713; *Grounds and reasons of christian religion*, 1724; *Scheme of literal profecy*, 1727.

41. *Six discourses on the miracles of our Saviour*, 1727-1729; *Moderator between an infidel and an apostate*, 1721; *Free gifts to the clergy*, 1723-1724.

(1669-1733) intenta aplicar a los milagros el mismo método que Collins había aplicado a las profecías.

Conyers Middleton (1683-1750) fue el primero en caer en la cuenta de que, entre la vieja hipótesis de la interferencia sobrenatural y la impostura humana, podía proponerse una tercera alternativa más razonable en lo que se refiere al argumento histórico. Empieza a aparecer, aunque oscuramente, la concepción de una investigación realmente científica de la historia de los acontecimientos religiosos. En este sentido, se considera a Middleton un precursor de Gibbon[42]. Del mismo modo que en el caso del deísmo constructivo, debemos decir que la controversia en torno del deísmo crítico no se reduce a los autores mencionados, sino que es mucho más amplia[43].

VIII. Joseph Butler (1692-1752) y William Warburton (1698-1779)[44]

Los dos libros que dieron fama al obispo de Durham fueron *Sermons* y sobre todo *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature*, publicados en 1726 y 1736, respectivamente.

El objetivo de Butler era oponerse a la posición deísta ordinaria. Admite y rechaza a la vez las doctrinas deístas. Profesa creer en un Dios de la naturaleza como los deístas, un Dios cuyos atributos se pueden descubrir por la razón. Pero, cuando esta concepción se confronta con la divinidad histórica de la mitología judía y cristiana, empieza a retractarse y afirma que, evidentemente, Dios no ha sido descubierto por la razón, y no se puede demostrar que haya gobernado a los hombres de acuerdo con las leyes de la razón. Nosotros

42. Entre sus obras, destacamos: *Letter from Rome*, 1729; *Answer to Waterland*, 1731; *Miracolous power*, 1747, y *Free inquiry*, 1748.

43. Remitimos nuevamente a la obra de L. Stephen citada en la nota 3.

44. Sobre Butler se puede ver: A. Duncan-Jones, *Butler's moral philosophy*, 1952; E.C. Mossner, *Bishop Butler and the age of reason*, Nueva York 1936; W.J. Norton, *Bishop Butler, moralist and divine*, New Brunswick-Londres 1940; P. Allan Carson, *Butler's ethics*, La Haya 1964; A. Jeffner, *Butler and Hume on religion: a comparative analysis*, 1966; B. von Eckardt, *Ethik der Selbsliebe: Joseph Butler's Theorie der menschlichen Natur*, Heidelberg 1980; A. Babolin, *Joseph Butler*. I: *Ricerca critica ed etica*. II: *Religione naturale e rivelazione*, Padua 1973.

creemos, dice en substancia, en el Dios de la naturaleza, pero el Dios de la naturaleza es un Dios tal como la naturaleza lo revela, no el que es descrito por nuestras especulaciones *a priori*. Dios, tal como es conocido por la analogía de la naturaleza, no es diferente del Dios revelado en la Biblia; al contrario, aparece hasta donde nosotros podemos comprender, como el mismo Ser verdadero. Dios y la naturaleza son dos términos intercambiables.

Su doctrina esencial es el sistema independiente de moralidad. El Dios de Butler es la conciencia humana deificada. La evidencia de su existencia no son los milagros, sino el oráculo implantado en el corazón de cada hombre. El Dios de Butler se revela a través de la conciencia.

A pesar de no ser filósofo en el sentido estricto del término, el sentido y la grandeza morales de Butler son innegables. El secreto del universo se revela, en la medida en que puede hacerlo, a través de la moralidad. Contra el optimismo de los metafísicos, evoca la cara oculta de la naturaleza, el mal, cuya peor forma es el vicio. La teoría moral de Butler se halla en su *Dissertation of the nature of virtue* (1736), publicada en forma de apéndice a *The analogy of religion*.

Se debe tener presente que cuando Butler escribe, la religión en Gran Bretaña estaba en una etapa de decadencia; y su preocupación principal era demostrar que la fe en el cristianismo no era una fe irracional.

El argumento de William Warburton (1698-1779) consiste en decir que sólo la creencia en un mundo futuro puede sostener la ley moral. El Dios de Warburton es ante tódo un legislador omnipotente, y la esencia de la religión es una creencia en el sistema divino de recompensas y castigos. El Dios de la naturaleza no se parece al Dios de la revelación, pero son el mismo, porque ambos se llaman Dios. Warburton se contenta poniéndolos en relación con ayuda de palabras[45].

45. Entre sus obras destacamos: *Critical and philosophical enquiry*, 1727; *Alliance between Church and State*, 1736; *Divine legation*, 1737-1741; *Julian*, 1750; *View of Bolingbroke's philosophy*, 1754-1755; *Remaks of Hume*, 1757; *Doctrine of grace*, 1762, aparte de sermones y correspondencia.

IX. El pensamiento ético

Durante la primera mitad del siglo XVIII hubo un grupo de moralistas que se opusieron a la interpretación hobbesiana del hombre como ser esencialmente egoísta y a cualquier concepción autoritaria de la ley moral y de la obligación ética. Contra la idea de Hobbes sobre el hombre insistían en la naturaleza social del ser humano, y contra el autoritarismo ético afirmaban que el hombre posee un sentido ético según el cual discierne los valores morales y las distinciones éticas independientemente de la voluntad expresa de Dios y más independientemente aún de las leyes del Estado. Tendían a conceder a la ética un valor propio e independiente, acentuando una finalidad social más que privada. Lo interesante es el crecimiento de la filosofía moral como tema separado de estudio, independiente de la teología y conservando sus propias características y su terreno particular.

Entre este grupo de moralistas hay que destacar, en primer lugar, a Anthony Ashley (1671-1713), tercer conde de Shaftesbury[46], y más conocido por este nombre. Sus escritos se recogen en una recopilación titulada *Characteristics of men, manners, opinions and times* (1711). Según Shaftesbury, el sentido de lo que está bien o de lo que está mal es algo natural al hombre, aunque la costumbre y la educación puedan inducir ideas falsas sobre la distinción correcta. La ética mantiene cierta independencia respecto de las ideas religiosas, aunque la virtud no es completa si en ella no va incluida la piedad para con Dios. La virtud es necesaria para la felicidad; el vicio, en cambio, comporta miseria. Los escritos de Shaftesbury tuvieron un influjo considerable en otros pensadores, tanto en Gran Bretaña como fuera de ella.

El ideal a que debe aspirar el hombre y a la vez el fundamento de todo su obrar es el ideal helénico de lo «bello y bueno», de la armonía individual perfecta, que es expresión de la armonía cósmica. En la ética de Shaftesbury, además de la noción de «simpatía», es importante la concepción del «entusiasmo», que no equivale a fanatismo, sino al sentimiento de algo divino, absolutamente íntimo, en la conciencia del hombre moral, del artista y del hombre religioso.

En segundo lugar, citaremos a Bernard de Mandeville (1670-1733), que sometió a dura crítica la teoría ética de Shaftesbury en su

46. Sobre este autor, cf. S. Grean, *Shaftesbury's philosophy of religion and ethics*, Ohio 1971.

obra *The fable of the bees or private vices public benefits* (1714), que era una ampliación de *The grumbling hive or knaves turned honest* (1705). Es importante su idea de que el egoísmo privado y el bien público no son incompatibles, opinión implícita en la teoría del *laissez-faire* tanto en política como en economía.

Francis Hutcheson (1694-1746) es considerado el divulgador y sistematizador de Shaftesbury. *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* (1725) está dedicada a defender abiertamente los principios de Shaftesbury contra los de Mandeville; *Essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense* (1728) muestra una clara influencia de Butler; *Philosophiae moralis institutio compendiaria* (1742) hace patente el influjo de Marco Aurelio, cuyos *Soliloquios* tradujo; finalmente, debemos señalar la edición póstuma de *System of moral philosophy* (1755). Hutcheson tiende a confundir la virtud y la benevolencia. Es una de las fuentes principales de la teoría utilitarista de la filosofía moral. Pero existen tantos elementos distintos en la teoría ética de Hutcheson que no parece posible poderlos analizar todos.

Por último, mencionaremos a dos autores de menor importancia: David Hartley (1705-1757), autor de la obra *Observation on man* (1749), que a la vez es deudora de la obra de J. Gay, *Dissertation concerning the fundamental principles of virtue and morality*; y a Abraham Tucker (1705-1774), autor de *The light of nature pursued*. Tucker ha estudiado la naturaleza humana e informa a sus lectores que ha descubierto que la satisfacción privada de cada hombre es el origen último de todos sus actos. Pero intentó establecer la norma de caridad universal o benevolencia, dirigida a todos los hombres sin excepción, y que la norma fundamental de conducta es esforzarse por el bien común o felicidad. Tucker suponía que existía un «banco universal», un *stock* de felicidad administrado por Dios.

X. Georges Berkeley (1685-1753)[47]

De origen irlandés, Berkeley es un ejemplo atípico en el pensamiento inglés de ese siglo. Se hace clérigo de la Iglesia anglicana (1710)

47. Las obras de Berkeley son las editadas por A.A. Luce-T.E. Jessop, *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols., Londres 1948.

y compagina su condición clerical con la docencia. El año 1707 publica su *Arithmetica* y la *Miscellanea mathematica*. Pero sus proyectos no se detienen aquí, sino que pretende fundar un colegio en las islas Bermudas para la educación de los hijos de los plantadores ingleses y de los indios, convencido de la decadencia de la ética, la cultura y las costumbres europeas. Obtuvo la aprobación parlamentaria y en 1729 se dirige a Newport (Rhode Island). Aquí intenta llevar a cabo el proyecto de las islas Bermudas, pero le fallan los recursos y retorna a Inglaterra en 1731. El año 1734 es nombrado obispo de Cloyne y terminó su vida en Oxford.

1. *El itinerario de su pensamiento*

Las obras más importantes de Berkeley fueron escritas en una época temprana de su vida, cuando era profesor en el Trinity College. En 1709 publica *An essay towards a new theory of vision*, obra en que trata el problema de la visión. La doctrina sobre la verdad del inmanentismo se formuló explícitamente en *A treatise concerning the principles of knowledge* (parte I), publicado en 1710[48], y en *Three dialogs between Hylas and Phylonous*, publicados en 1713[49]. El año 1712 Berkeley publicó su opúsculo *Passive obedience*, en el que man-

Estudios de interés para nuestro tema son: B. Baladi, *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*, El Cairo 1945; I. Hedenius, *Sensationalism and theology in Berkeley's philosophy*, Oxford 1936; E. Sillem, *George Berkeley and the proofs for the existence of God*, Londres 1957; M. Gueroult, *Berkeley, quatre études sur la perception de Dieu*, París 1956; J. Pucelle, *Berkeley ou l'itinéraire de l'âme à Dieu*, París 1967.

48. Berkeley perdió la segunda parte de la obra durante uno de sus viajes al continente. El autor concebía probablemente la estructura de la obra como tripartita.

49. Como indica el título, Hylas es el materialista y Philonous el amante de la inteligencia. Éste trata de convencer a Hylas de la absurdidad de sus tesis sobre la materia y sobre la existencia de los objetos independientemente de la mente que los percibe. El objetivo general de los tres diálogos es la unión de la opinión ingenua de que los objetos de los sentidos son realidades corpóreas con la teoría filosófica que considera los objetos como ideas del espíritu, así como la compatibilidad de esto con los dogmas de la religión y las Sagradas Escrituras.

Diversos trabajos preliminares para el *Ensayo* y los *Principios* se contenían en cuadernos de Berkeley que fueron escritos entre 1707 y 1708 y que fueron publicados por A.C. Fraser en 1871 con el título *Commonplace book of occasional metaphysical thoughts*, y por el profesor A.A. Luce en el año 1944 con el título *Philosophical commentaries*.

tenía la doctrina de la obediencia pasiva, aunque matizada, admitiendo el derecho de rebelión en caso de tiranía[50]. El año 1713 se le atribuyen doce artículos contra los librepensadores en «The Guardian». El tratado *De motu*, en latín, apareció en 1721, el mismo año en que publicaba *An essay towards preventing the ruin of Great Britain*, con una llamada a la religiosidad, la industriosidad, la frugalidad y el espíritu cívico. Durante su estancia en América escribió *Alciphron or the minute philosopher*, que publicó en Londres el año 1732. Consta de siete diálogos; es el más largo de sus libros y constituye esencialmente una obra apologética del cristianismo dirigida contra los librepensadores. *Alciphron* es una obra madura, literariamente bien confeccionada. Es como una «suma» de las principales cuestiones de la filosofía europea de su momento, que intenta sacar provecho de sus intenciones apologéticas. En 1733 apareció *The theory of vision or visual language showing the immediate presence and providence of a Deity vindicated and explaned*, y en 1734 Berkeley publicó *The analyst or a discourse addressed to an infidel mathematician*, donde ataca la teoría de Newton y aduce que, si hay misterios en matemáticas, es razonable esperarlos en religión. Un tal doctor Jurin publicó una réplica al libro y Berkeley respondió con *A defense of free-thinking in mathematics*, el año 1735. Sus ideas sobre la cuestión del banco irlandés aparecieron anónimamente en Dublín, con el título *The querist* (1735-1737). Berkeley se interesó considerablemente por los problemas irlandeses, y en 1749 dirigió a los clérigos católicos del país *A world to the wise*, exhortándoles a unirse en un movimiento para promover el progreso de las condiciones económicas y sociales. En conexión con su propaganda de las virtudes del agua de alquitrán, en 1744 publicó *Siris*, obra que empieza explicando el proceso de fabricación de dicho medicamento y termina con una disertación sobre la Santísima Trinidad, amén de contener otras reflexiones filosóficas.

50. Estos sermones contienen buena parte de su filosofía política y moral. Para él, la rebelión es innatural e injustificable. Hay que obedecer a las leyes aun cuando se las crea injustas; eso sí, con una obediencia pasiva. Sólo un caso extremo de tiranía puede merecer la oposición activa, pues sería suplantación del orden que Dios ha querido dar a la creación.

2. *Filosofía y apologética*

Berkeley es uno de esos autores que, a lo largo de la historia, ha sido leído de formas muy variadas, y muchas de tales lecturas son contradictorias entre sí. Ello se debe quizás a la misma contradicción inherente al proyecto berkeleyano de pretender a la vez una investigación crítica y un proyecto apologético. Dicha «contradicción» es la que puede situarnos en un camino adecuado para comprender correctamente el sistema filosófico de Berkeley con todas sus luces y sombras. Pues, para comprender la actitud de Berkeley respecto de la filosofía, debemos tener en cuenta su propósito de probar la existencia de Dios y su actitud providencial, así como la espiritualidad e inmortalidad del alma, ya que estaba convencido de que mediante su crítica de la substancia material había desposeído al materialismo de su principal soporte.

Berkeley creía que el inmaterialismo permitía establecer una prueba nueva e irrecusable de la existencia de Dios. Su intento principal consiste siempre en reconciliar la filosofía y la ciencia con el sentido común y la fe cristiana.

3. *La teoría de la percepción*

El principio que mejor define la filosofía de Berkeley es su teoría de la percepción, que se enuncia habitualmente con la fórmula *esse est percipi*.

Para Berkeley no existe ninguna substancia material que sirva de soporte a las cualidades que él denomina «ideas». Todo ente material puede reducirse a un haz de ideas; y al mismo tiempo, las ideas no pueden existir por sí mismas aparte de una mente. Las «ideas» se me tienen que hacer presentes por obra de una mente o un espíritu, por obra de Dios.

De esta manera, Berkeley pasa del fenomenismo al teísmo. Por ello, en su caso, la fe en Dios era una cuestión de sentido común. Si partimos de un punto de vista del sentido común sobre la existencia y la naturaleza de los entes materiales, nos veremos obligados a afirmar la existencia de Dios. Al contrario, la creencia en la substancialidad material conduce al ateísmo. Su crítica a la substancia material servía para abrir paso a la aceptación del teísmo en general y del cristianismo en

particular[51]. Su propósito fundamental es mostrar que los entes sensibles no tienen existencia absoluta independiente de la mente y, de este modo, minar el terreno a materialistas y ateos.

Parece que hay dos puntos clave: en primer lugar, que los entes sensibles son ideas en las mentes finitas, no en el sentido de que sean arbitrariamente construidas por éstas, sino en el sentido de que son impresas o presentadas a las mentes finitas por la incesante actividad divina; en segundo lugar, las ideas o entes sensibles son siempre percibidas por Dios; existen porque Dios las percibe. Los motivos de Berkeley para adoptar tal punto de vista son combatir las posiciones de los librepensadores y científicos materialistas, así como abolir la materia como causa de las percepciones, reivindicando la divinidad como única fuente de nuestras ideas sobre la naturaleza. La creencia de que la existencia es diferente de la percepción es la fuente del materialismo.

Berkeley no quiere convertir las cosas en ideas, sino las ideas en cosas. Negando la materia, Berkeley no niega la realidad de la cosa percibida. La esencia de la naturaleza no es que sea percibida por mí, sino por alguna mente. Es la mente divina la que percibe, causando mis percepciones.

La teoría berkeleyana de la percepción es fruto de una doble influencia: por un lado Locke, que le mostró el camino humano de las ideas; por otro, Malebranche, que le mostró el camino divino. Berkeley convirtió ambos caminos en uno solo.

XI. David Hume (1711-1776)[52]

La primera obra que escribe Hume, *A treatise of human nature*, apareció sin nombre de autor y la compuso durante su estancia en Francia entre 1734 y 1737. Según él mismo dice, nació muerta de la imprenta, ya que no suscitó ningún tipo de reacción. Después de volver a Escocia, en 1741-1742 publica *Essays moral and politic*; el éxito de esta obra le estimuló a reescribir el *Treatise*. Una segunda edición apareció el año 1751, y Hume dio al libro el título actual: *An enquiry concerning human understanding*. El mismo año publicó *An enquiry concerning the principles of morals*, que era, más o menos, una refundición de la tercera parte del *Treatise*. En 1752 publicó los *Political discourses*, que le proporcionaron una fama considerable.

Hume alternó su actividad filosófica con expediciones diplomáticas o cargos administrativos, como el de bibliotecario de la Facultad de derecho de Edimburgo. A partir de cierto momento de su vida dedica la atención a la historia de Inglaterra. En 1756 publicó una historia de Gran Bretaña desde la subida al trono de Jacobo I hasta la muerte de Carlos I, a la que siguió un segundo volumen hasta la revolución de 1688. Su *History of England under the house of Tudor* se publicó en 1759, y en el año 1761 apareció su *History of England from the invasion of Julius Caesar to the accession of Henry VII*.

En cuanto a temas filosóficos, en 1757 publicó la *Historia natural de la religión* (*Four dissertations*). Sus *Dialogs concerning natural religion*, escritos antes de 1752, aparecieron póstumamente (1779) por voluntad del propio Hume. Otros escritos de menor importancia se publicaron póstumamente.

La autobiografía de Hume, editada por su amigo A. Smith, apareció en el año 1777. Hume se describe a sí mismo como un hombre de disposición afable y tranquila, de temperamento suave, de humor abierto, sociable y animado, capaz de sentir afecto, pero no enemistad, y de gran moderación en todas las pasiones. Incluso su amor a la

---

51. Lo que Berkeley denomina ideas no son ideas de las cosas, sino cosas. No representan entidades que trascienden las cosas. Son ellas mismas dichas entidades. Al percibir ideas, no percibimos imágenes de cosas sensibles, sino las mismas cosas sensibles.

52. Las obras de Hume están publicadas por Th.H. Green y Th.H. Grosse, con el título *The philosophical works of David Hume*, Aalen 1964, 4 vols., reimpresión de la nueva edición de Londres 1882-1886.

Estudios de interés sobre Hume: O. Quarst, *Der Begriff des Belief bei David Hume*, Nueva York-Hildesheim 1980, reproducción de la edición de Halle 1903; A. Jeffner, *Butler and Hume on religion. A comparative analysis*, Estocolmo 1966; A.G.N. Flew, *Hume's philosophy of belief. A study of his first enquiry*, Londres 1961; A. Sabetti, *David Hume, filosofo della religione*, Nápoles 1965; J.C.A. Gaskin, *Hume's philosophy of religion*, Nueva York 1978; G. Bianca, *La credenza come fondamento dell'attività pratica in Locke e in Hume*, Catania 1948; A.L. Leroy, *La critique et la religion chez David Hume*, París 1930; íd., *David Hume*, París 1953; A.E. Taylor, *David Hume and the miraculous*, Cambridge 1927; G. Carabelli, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei Dialogi sulla religione naturale*, Florencia 1972; P. Addante, *David Hume e il saggio dei miracoli*, Bari 1971; S. Tweyman, *Scepticism and belief in Hume's dialogues concerning natural religion*, Dordrecht 1986; R.M. Burns, *The great debate on miracles. From Glanvill to Hume*, Londres 1981.

fama literaria, su pasión dominante, no enturbió su carácter, a pesar de las frecuentes crisis.

1. *Una filosofía de la naturaleza humana*

En la introducción al *Treatise*, Hume señala que todas las ciencias guardan alguna relación con la naturaleza humana. Ésta es el centro capital de las ciencias y es enormemente importante desarrollar una ciencia del hombre. Su tesis es que se tiene que aplicar el método experimental, que con tanto éxito se ha aplicado al campo de las ciencias naturales, al estudio del hombre[53]. Hemos de partir de los datos empíricos y no de una pretendida intuición de la esencia de la mente humana, que escapa a nuestra comprensión. Así, pues, la intención de Hume es hacer extensivos los métodos de la ciencia newtoniana, en la medida de lo posible, a la naturaleza humana.

Hume se propone elaborar una ciencia del hombre[54]; y su preocupación básica consiste en descubrir la capacidad y los límites de la razón humana[55], preocupación que recogerá Kant en la elaboración de la filosofía crítica. Los fracasos y las dificultades en la construcción de una ciencia del hombre acercarán a Hume al ideal del *philosophe* ilustrado, una especie de intermediario entre la vida cotidiana y el mundo académico.

La naturaleza humana tiene unas reglas que hay que tener en cuenta, si la queremos comprender correctamente. La mente, por su parte, se nutre de «percepciones», que forman los contenidos. Las percepciones se dividen en impresiones e ideas; las primeras son datos inmediatos de la experiencia y las segundas son copias atenuadas de las impresiones. De modo que la diferencia entre las impresiones y las ideas es de intensidad.

53. Hay que tener presente que en la época de Hume, toda una generación de filósofos naturales, inspirados por Newton, aplicaban el método empírico a todo el dominio de los problemas científicos. Aunque Hume no era un newtoniano convencido, su obra difícilmente podía quedar al margen del movimiento intelectual de la época (cf. J. Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid 1974, p. 42ss).

54. G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, Barcelona ³1986 (trad. de H. Acevedo), p. 11.

55. D. Hume, *Investigació sobre l'enteniment humà*, Barcelona 1983 (trad. de J.M. Sala-Valldaura, intr. de V. Camps), p. 15.

Hay en el hombre una fuerza innata que le mueve, aunque no necesariamente, a combinar determinados tipos de ideas, y a tener como único límite la lógica: no podemos pensar ilógicamente. Es éste el punto que Hume pone en cuestión, ya que determinados tipos de relaciones entre las ideas, de las que no tenemos impresiones, son inconsistentes; por ejemplo, la idea de substancia o la relación causa-efecto.

Ante la imposibilidad de construir la idea de substancia, de causa o de otras, la naturaleza humana se ve obligada a guiarse por la costumbre y a sostener «lógicamente» su sistema por la creencia (*belief*).

2. *Escepticismo y creencia*

La uniformidad de la naturaleza no es demostrable racionalmente. Constituye objeto de creencia más que de demostración o intuición. La experiencia sólo nos proporciona datos de hecho.

La creencia desempeña un papel de primer orden en la vida humana. Según Hume, hay ciertas creencias fundamentales que son esenciales a la vida humana y que la hacen coherente. El modo de verificarlas es contrastarlas con la experiencia.

No existe justificación racional de la creencia, pero tampoco la podemos suprimir. Nadie puede vivir basándose en el escepticismo. Éste, además de ser peligroso e infructuoso, no se sostiene ante el sentido común, el sentimiento moral o las ciencias formales o empíricas[56].

No hay principios, sino creencias. La creencia es un sentimiento provocado por la conjunción de una serie de hechos que estamos acostumbrados a ver juntos. Las leyes naturales son «creencias naturales».

El escepticismo de Hume no es ni un punto de partida ni de llegada, sino un medio buscado como solución de algo y para conseguir algo. Así como la imaginación fundamenta la creencia, la razón la destruye para recordarnos incesantemente la imposibilidad de todo dogmatismo. El de Hume es un dogmatismo del antidogmatismo.

Quedémonos con la creencia, puesto que es lo bastante fuerte como para garantizar la vida y la convivencia entre los hombres, pero

56. V. Camps, o.c. en la nota 55, p. 16.

demasiado débil para permitir que en ella se apoye el fanatismo. Escepticismo y creencia se fusionan en el caso de Hume, sin que por ello se confundan[57].

3. *El sentimiento moral*

Hume plantea el problema de la moral en el mismo *Treatise*, pero dándole cierta independencia del resto de la obra[58]. La tesis de fondo que domina todo el tercer libro es que las distinciones morales no se derivan de la razón, sino que tienen su fundamento en el «sentimiento», que aquí es sinónimo de *sym-pathein*: se trata de un sentimiento arraigado en la naturaleza humana, no contrario a la razón. Si la razón se siente impotente para fundamentar la moral, es necesario que la fundamente el sentimiento, ya que son los dos únicos principios de la naturaleza humana. Todos los sistemas de moral propuestos se reducen a estos dos: moral de la razón y moral del sentimiento[59].

La moralidad cae fuera del ámbito de lo demostrable. Pero, además, cae fuera del ámbito de lo «objetivable», en el sentido de que la moralidad, o los juicios morales, no son cualidades de los objetos, sino percepciones de la mente, como lo son el frío o el calor, los sonidos o los colores. Hume entiende que el bien y el mal no son características objetivas de los actos, o que no pueden descubrirse en la «naturaleza de las cosas». Con palabras de Deleuze, no es la naturaleza lo que es moral, sino que nuestra moral está en nuestra naturaleza. De modo que el paso al utilitarismo es fácil de dar. En definitiva, para Hume, nada es estimable o despreciable en sí. El valor moral aparece con el hombre y se halla dentro de su región. Fuera del hombre sólo se dan relaciones de hecho.

Pero hay que andarse con cuidado al calificar a Hume precipitadamente de relativista moral. La moral para Hume no es natural en el sentido de innata, sino que es artificial, en el sentido de que es un artificio de la naturaleza humana, y en tal sentido es «natural» al hombre.

57. D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Salamanca 1979 (intr. de J. Sádaba), p. 13.

58. *Treatise*, libro III, en *The philosophical works of David Hume* II.

59. Hay que comprender correctamente el papel del sentimiento. Para Hume es más correcto decir que sentimos los valores que decir que los deducimos o que llegamos a ellos por medio de un proceso de razonamiento lógico. La razón es una facultad pasiva, y como tal no puede determinar la práctica. Pero, además, la razón es una facultad apta para juzgar sobre la verdad o la falsedad, no sobre el bien y el mal morales, es decir, sobre lo censurable y lo permitido. El problema de los juicios morales no es su verdad o falsedad, sino su condenación o aprobación. No es la lógica lo que rige las distinciones morales, sino el sentimiento. Además, la sola razón es incapaz de impedir o producir inmediatamente cualquier acción. Detrás de esta crítica de Hume podemos ver el rechazo de todo intelectualismo moral. Para Hume, el conocimiento y el juicio pueden ser causas inmediatas de una acción, pero ésta no tiene su móvil último en aquéllos.

4. *La creencia religiosa*

Hume fue educado como calvinista, pero pronto se deshizo de estas doctrinas. La religión fue para él un fenómeno puramente exterior que no le provocaba ninguna respuesta interior.

La opinión de Hume era que la religión tenía su origen en pasiones tales como el temor al desastre y la esperanza de ventajas y mejoras cuando tales pasiones se dirigen hacia algún poder invisible e inteligente. En el decurso de los tiempos los hombres han intentado racionalizar la religión y encontrar argumentos a favor de la fe, pero la mayoría de dichos argumentos no resistirían un análisis crítico. Hay una tendencia a considerar el mundo como evidencia de un plan, y no es irracional afirmarlo. Pero el mundo es un misterio inescrutable y no podemos tener ningún conocimiento cierto de las causas últimas.

Hume se negó a admitir que la existencia de Dios fuera demostrable, y se consideraba a sí mismo ateo[60]. En este sentido, el pensamiento de Hume era disolvente ante los argumentos teológicos y apologéticos de sus contemporáneos. En cambio, no negó nunca la posibilidad de supervivencia, aunque se trataba de una posibilidad puramente lógica.

No es la creencia religiosa como creencia lo que Hume ataca, sino la pretensión de fundamentarla sobre principios racionales. Las creencias no se razonan: se tienen o se sienten[61].

Hume concentró gran parte de su filosofía de la religión en dos

60. En 1756 se llegó a solicitar la excomunión para Hume.

61. V. Camps, o.c. en la nota 55, p. 25.

obras: *Historia natural de la religión*[62] y *Diálogos sobre la religión natural*, obra maestra de teología natural según Sádaba. En esta obra están representadas las tres posiciones posibles que cabe distinguir respecto de la creencia religiosa: la creencia en una revelación específica, concretamente la cristiana (representada por Demes), la religión natural (representada por Cleantes), y, finalmente, la actitud más compleja de Filón, que pone en crisis tanto al creyente que se apoya en su fe como al que se apoya en su razón. Hume no aparece de forma personal ni dice qué opinión es la suya.

Según Flew, el deseo fundamental del que nació la filosofía de Hume fue el de conferir apoyo filosófico a un agnosticismo positivo, que terminase de una vez con el fanatismo y la superstición religiosa[63]. Los *Diálogos* constituyen, según algunos comentaristas, el testamento filosófico de Hume. Traducen todas las ambigüedades de su probabilismo[64]. No hay uniformidad ni universalidad de religión entre los hombres; sin embargo, se debe admitir que la religión constituye un gran fenómeno humano.

5. *Hume, entre el derribo del substancialismo y la fundamentación del trascendentalismo*

«Sed filósofos, pero en medio de vuestra filosofía sed hombres.» Esta frase presenta el tono moderado del escepticismo de Hume, en el sentido de que su antidogmatismo es un aviso para todo presunto sistema perfecto.

Por una parte, su «ateísmo» y su crítica de la religión, así como el rechazo de los metafísicos del pasado o de la «filosofía académica», son testigos de la voluntad de acabar para siempre con todos los prejuicios arraigados en la mente humana que entorpecen el avance del conocimiento. Por otra, la experiencia marca las fronteras de la razón.

62. Según Hume, la historia de la religión va del politeísmo, religión primitiva de la humanidad, al monoteísmo, religión de la humanidad cultivada. La religión tiene su raíz en la naturaleza humana.

63. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols., Madrid 1981 (trad. e introd. de F. Duque), citado por F. Duque, p. 30.

64. A.L. Leroy, *David Hume*, París 1953, p. 10.

El implícito reconocimiento del fracaso del espíritu de sistema, y en definitiva, la relegación del método experimental en favor del meramente descriptivo e histórico, marcan la evolución de lo que Hume entiende por investigación filosófica. Hume es el adversario de una determinada metafísica, la que se enreda en problemas ininteligibles. Rechaza el materialismo y el espiritualismo, que se apartan demasiado de la experiencia corriente. Y aboga por pasar de una metafísica mal informada a una filosofía mejor informada. La filosofía de Hume es una filosofía de transición, que todavía no se ha desprendido totalmente de las supervivencias tradicionales, las cuales, sin embargo, empieza a denunciar.

XII. Controversia sobre Hume y teología posterior

Bajo tal denominación agrupamos una serie de autores muy diferentes entre sí y pertenecientes incluso a escuelas diversas, de los que sólo haremos mención, ya que su importancia no es tan relevante como la de los precedentes. Por lo demás, las dimensiones del presente trabajo impiden que nos extendamos más sobre ellos.

Aunque los ensayos de Hume y sus obras de carácter histórico tuvieron muy buena aceptación, su filosofía no tuvo éxito en su país mientras vivió. Además, la reputación de heterodoxia teológica suscitaba escándalo. Durante su vida, algunos pensadores acogieron más favorablemente sus ideas filosóficas. Entre ellos mencionaremos a Adam Smith (1723-1790), Richard Price (1723-1791) y Thomas Reid (1710-1796). Adam Smith fue discípulo de Hutcheson en Glasgow y el amigo más íntimo de Hume; también estuvo en contacto con los fisiócratas franceses, así como con D'Alembert y Helvetius. Una de las características más notorias de la filosofía moral de Smith es el lugar central que ocupa la simpatía[65]. Richard Price, hijo de pastor y él mismo pastor, además de publicar algunos sermones, escribió sobre materias financieras y políticas. Apelando al sentido común y a los principios evidentes por sí mismos, Price se anticipa en alguna medida a la posición de la escuela escocesa del sentido común[66]. También

65. A. Smith escribió *Theory of moral sentiments*, 1759, y *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776.

66. La principal obra de Price es *Review of the principal questions in morals*, 1757.

debemos mencionar a G. Horne, que en sus *Letters to infidelity* ataca el escepticismo de Hume; W. Adams (*Essay on Mr. Hume's Essay on miracles*), J. Douglas (*Criterion*) y Gibbon (*A view of the internal evidence of the christian religion*).

El fundador de la escuela escocesa del sentido común es Thomas Reid, hijo de un pastor escocés. Su filosofía del sentido común no puede reducirse a la aceptación de las opiniones de la multitud y al rechazo de la filosofía académica. Su tesis era que la filosofía debe basarse en la experiencia y que, si conduce a conclusiones paradójicas que contradigan la experiencia común y entren en conflicto con las creencias —en las que todos, incluso los filósofos escépticos, basan de modo necesario la vida práctica—, tiene que haber en ella algo equivocado[67]. Reid fue criticado en vida por Joseph Priestley[68], y entre los seguidores de sus doctrinas debemos mencionar a George Campbell (1719-1796), James Oswald (?-1793) y James Beattie (1735-1796)[69].

Dugald Stewart (1753-1828) no era un pensador de gran originalidad, sino un hombre de amplia cultura, dotado de gran facilidad expositiva. En sus obras, Stewart pone de manifiesto sus amplios conocimientos y su capacidad para utilizar material tomado de un gran número de filósofos para desarrollar su sistema. Pero los rasgos esenciales de dicho sistema derivan principalmente de Reid[70]. Thomas Bown (1778-1820) puede considerarse, en realidad, un escalón entre la filosofía escocesa del sentido común y el empirismo del siglo XIX[71].

Entre los representantes de la teología posterior hay que citar a John Hutchinson, fundador de la secta *the hutchinsonians*. Su obra principal, *Mose's principia*, indica que la autoridad de Moisés es

67. Se deben mencionar tres obras de Reid: *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*, 1764; *Essays on the intellectual powers of man*, 1875; *Essays on the active powers of man*, 1788.

68. Lo hizo en la obra *An examination of Dr. Reid's Inquiry into the human mind, Dr. Beattie's Essay on the nature and immutability of truth, and Dr. Oswald's Appeal to common sense in behalf of religion*, 1774.

69. Campbell escribió *Philosophy of retoric*; Oswald, *An appeal to common sense in behalf of religion*; Beattie, *Essay on truth*.

70. La producción de Stewart es política: *Elements of the philosophy of human mind*, 1792; *Outlines of moral philosophy*, 1793; *Philosophical essays*, 1810; *Dissertation exhibiting the progress of metaphysical and political philosophy since the revival of letters in Europe*, 1815; *Philosophy of the active and moral powers*, 1828.

71. En 1804 se publicó *Inquiry into the relation of cause and effect. Lectures on the philosophy of the human mind* es una obra póstuma.

opuesta a la de Newton. Los miembros de la secta combinaban un desagrado extremo por el racionalismo, un respeto fanático por la letra de la Biblia y un intento de alinear los poderes de la investigación científica al lado de la ortodoxia. Cualquier argumento de la naturaleza o de la Biblia puede servir para atestiguar la verdad de los dogmas cristianos.

También hemos de destacar a Paley y su escuela: E. Law (*Considerations on theory of religion*) y el mismo W. Paley (1743-1805). A Paley se le conoce especialmente por sus escritos en defensa de la religión natural o del cristianismo, sobre todo *View of the evidences of christianity* y *Natural theology*; pero Paley es conocido también por sus teorías morales (*The principles of moral and political philosophy*).

Capítulo tercero

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA Y LA ENCICLOPEDIA

I. La época de los «philosophes»

El siglo de las luces tiene su lugar y su tiempo más característicos en Francia, en la época que va desde 1720 hasta alrededor de 1770. Políticamente, desde después de la muerte de Luis XIV (1715) hasta que se impone la evidencia del desastre definitivo contra Inglaterra, y el *ancien régime* entra en la crisis que conduce a la revolución de 1789; intelectualmente, mientras domina el *philosophe* crítico, todavía con la razón matemática como modelo, hasta que va dejando paso a una nueva sensibilidad más natural, de modelo histórico y biológico[1].

El adversario ideal del *philosophe* es el devoto intransigente. Los *philosophes* insisten que su distintivo es el uso de la razón como espíritu de observación y exactitud; humanos antes que cristianos, la mayoría tiende a un deísmo, al reconocimiento de un Ser supremo organizador del universo, pero poco amigo de meterse en cuestiones morales de la vida. En cuanto a la Iglesia, le tienen una aversión absoluta. Muchos de ellos se oponían también al cristianismo, y algunos eran ateos dogmáticos, decididamente opuestos a toda religión, producto, para ellos, de la ignorancia y el temor, enemiga del progreso intelectual y obstáculo de la verdadera moralidad[2]. Pero tal postura no da una visión adecuada de la Ilustración francesa en su conjunto. Se atacó, en nombre de la razón, a la Iglesia católica, a la religión

1. Cf. M. Riquer-J.M. Valverde, *Historia de la literatura universal* IV, Barcelona 1984, p. 189ss.
2. Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía* VI, Barcelona 1975 (trad. de M. Sacristán), p. 16ss.

revelada y, en determinados casos, a toda forma de religión. Pero el ejercicio de la razón era, para los filósofos de la Ilustración francesa, mucho más que la simple crítica practicada en la esfera religiosa. La crítica destructiva era, por así decir, el lado negativo de la Ilustración. El aspecto positivo consistía en el intento de entender el mundo y especialmente al hombre mismo en su vida psíquica, moral y social.

El cristianismo, por tanto, está en el banco de los acusados para el mundo intelectual; aunque oficialmente, por razones de orden público y de mejor dominio sobre el pueblo creyente, las autoridades no ven con buenos ojos que se le ataque. El ateísmo, por su parte, parecía excesivo e imprudente a la mayoría de los *philosophes*, al pensar qué podría hacer la *canaille*, el odiado y despreciado pueblo, si no temiera el infierno. *Si Dieu n'existait pas* —decía Voltaire—, *il faudrait l'inventer*. Los poderosos, en su mayoría, ya son escépticos, pero no toleran el ateísmo público. Hasta el año 1778 no se publicará el edicto de tolerancia religiosa. De modo que, entre los *philosophes*, la cuestión de la existencia de Dios se convierte en una cuestión académica.

En el mundo propiamente cultural, los *philosophes* no encuentran enemigo: nadie defiende al cristianismo ni la religión tradicional[3]. Esta actitud de los *philosophes* comportará, naturalmente, consecuencias. Una de las que afectan más a la teología será la desvaloración de la Biblia, que juntamente con los clásicos de la antigüedad formaba una de las grandes bases de la tradición cultural.

Los *philosophes* se consideraban especialmente críticos en sentido social y político. «Crítica» y «libertad» son las dos grandes palabras del siglo.

Como visión general del mundo, en la época de los *philosophes* se tiene la impresión de un contraste de ideas que no llega a moverse en una dirección determinada: por un lado, hay una tendencia a ver al hombre como un mecanismo; por el otro, hay una crítica que se abre hacia la libertad. Pero todavía no se ha llegado a sentir el progreso, que orientará dentro de poco la visión del mundo, tanto en la historia humana como en la historia natural. La creencia en el progreso será el motivo por el que muchos rechazarán, no sólo la religión revelada, sino todo tipo de religión, a causa, en parte, de la convicción de que la

3. Se debe tener presente, además, la expulsión de los jesuitas en la década de 1760. Cf., sin embargo, S. Albertan-Coppola, *L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières*, «Revue de l'histoire des religions» 205 (1988) 151-180.

religión era un enemigo del progreso intelectual y del uso claro y libre de la razón. Esta actitud de los *philosophes* ante la religión tuvo importancia y significación cultural, ya que expresaba un cambio en relación con el punto de vista de la cultura medieval y representaba realmente un estadio cultural distinto[4]. Por otra parte, el ejercicio de la razón en filosofía no significaba para ellos la construcción de grandes sistemas deducidos a partir de ideas innatas o de primeros principios autoevidentes. En este sentido rechazaron la metafísica especulativa del siglo anterior. Dicho con otras palabras, comprendieron que es un error suponer la existencia de un método ideal, el método deductivo de la matemática, aplicable a todas las ramas del saber.

Por tanto, podemos considerar en general la filosofía de la Ilustración francesa como un intento de desarrollar lo que Hume había llamado la ciencia del hombre. También se debe observar que los filósofos de la Ilustración francesa, lo mismo que cierto número de moralistas ingleses, aspiraban a separar la ética de la metafísica y la teología. Recordemos finalmente que la filosofía del siglo XVIII, tanto en Francia como en Gran Bretaña, fue obra principalmente de hombres que no eran profesores de filosofía en las universidades y que a menudo tuvieron intereses extrafilosóficos. Es en los salones y en los cafés donde se elabora una opinión pública independiente.

Por cuanto hemos dicho, el estatuto de las «luces» en Francia es particularmente ambiguo. Son consideradas oficialmente más como un peligro que como una utilidad. En la medida en que el pensamiento de los *philosophes* está expuesto a la represión, en esa misma medida se convertirá en agresivo. El pensamiento libre es un pensamiento «contra»[5].

4. Debemos recordar, al mismo tiempo, que en esa época somos testigos del crecimiento y la extensión del punto de vista científico.

5. Sobre este período, véase D. Mornet, *La pensée française au XVIII^e siècle*, París [12]1969 (trad. cast., Madrid 1988); íd., *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, París 1933; R. Pomeau, *L'Europe des Lumières*, París 1966; R. Mortier, *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Ginebra 1969; J. Fabre, *Lumières et Romantisme*, París 1963; G. Gusdorf, *Les principes de la pensée européenne au siècle des lumières*, París 1971, p. 67ss.

II. Fontenelle (1657-1757)

Bernard Le Bovier de Fontenelle vive ampliamente en dos siglos, y es conocido sobre todo como divulgador de teorías científicas. Se convirtió en secretario de la Académie des Sciences para llevar a cabo dicha actividad. En general, Fontenelle defiende la física cartesiana, y en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) popularizó las teorías astronómicas de Descartes. Pero no ignoró la importancia de Newton, y el año 1727 publica un *Éloge de Newton*, aunque se mantuvo más fiel a Descartes que a Newton. Así lo manifestó en la obra *Théorie des tourbillons cartésiens* (1752).

Además de ayudar a difundir el conocimiento de las ideas científicas, Fontenelle contribuyó indirectamente al crecimiento del escepticismo respecto de las verdades religiosas. Su obra está dedicada a la lucha contra la superstición y el irracionalismo, en un esfuerzo obstinado por extender cada vez más el campo de la razón[6]. Dos obras merecen, de modo especial, nuestra atención: *L'origine des fables* (1686), publicada anónimamente y probablemente su obra más importante después de los *Entretiens*. La obra se presentó como la traducción vulgarizada de un libro extranjero en que él sólo había suavizado el texto para hacerlo más asequible[7]. *L'origine des fables* completa, en cierto modo, la *Histoire des oracles*. En ella Fontenelle aborda el problema del origen de las religiones y, negando todo tipo de revelación, intenta explicar cómo los hombres han inventado a los dioses. Este aspecto de su pensamiento es el que más nos interesa, aunque no sea el más representativo de su obra[8].

6. Entre sus obras hay que contar diversas piezas teatrales, y en 1683-1684 publica las dos partes de sus *Dialogues des morts*, donde aparece un Fontenelle atrapado entre su pasión por la razón y sus sistemas teóricos y la constatación de su inutilidad, entre su creencia en el progreso del espíritu y la estupidez de una sociedad llena de prejuicios y supersticiones, entre su decidido racionalismo y las pasiones todopoderosas. En los años 1683 y 1687 Fontenelle publica anónimamente la primera y la segunda parte de las *Lettres diverses du chevalier d'Her*, conocidas como *Lettres galantes*. Del mismo año que *Entretiens* son *Doutes sur le système physique des causes occasionales*. En 1747 publica anónimamente el *Traité de la liberté*.

7. El libro en cuestión era el del holandés A. van Dale, médico y predicador anabaptista, *De oraculis ethicorum dissertationes duae* (1683).

8. Para Fontenelle, la inteligencia del hombre no era en épocas antiguas esencialmente distinta de la inteligencia del hombre moderno. Tanto el hombre primitivo como

Fontenelle no se confesaba ateo. Su idea era que Dios se manifiesta a sí mismo en el sistema de la naturaleza, gobernado por leyes, y no en la historia, en la que reinan la pasión humana y el capricho. Con otras palabras, para Fontenelle, Dios no es el Dios de religión histórica alguna, sino el Dios de la naturaleza, revelado en la concepción científica del mundo[9].

III. Montesquieu (1689-1755)[10]

Charles de Sécondat, barón de la Brède y de Montesquieu, era un entusiasta de la libertad y enemigo del despotismo. Su imparcialidad lo desvió del fanatismo sin caer en la indiferencia[11]. El año 1721 publica *Lettres persannes*, sátira de las condiciones políticas y eclesiásticas de Francia. El año 1734 publica *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des romains*, y en 1748 aparece *De l'esprit des lois*, fruto de diecisiete años de trabajo. Montesquieu aplicaba al campo de la política y el derecho el método empírico e inductivo que otros filósofos aplicaban a otros campos[12].

Montesquieu se planteaba su tema no con espíritu de simple sociólogo positivista, sino más bien como filósofo de la historia. Montesquieu no es un relativista. No cree en la absurdidad universal. Es la comprensión de la necesidad de definir una totalidad que integre el conjunto de componentes de las sociedades humanas lo que hace grande a Montesquieu[13]. Admite leyes de justicia inmutables. Dios, el creador y conservador del mundo, ha establecido leyes o derechos que gobiernan el mundo físico. Dios sólo es necesario en cuanto es causa primera que garantiza la veracidad y la constancia de las leyes de la naturaleza.

Las religiones son fenómenos culturales, ciertamente necesarias para los pueblos, pero perfectamente relativos. El barón se había propuesto demostrar que se pueden explicar los negocios de los hombres y sus desventuras sobre la tierra sin necesidad de recurrir al Dios de los cristianos como principio de interpretación; de todos modos parece que era un creyente respetuoso.

Pero lo importante para nuestro estudio de la obra de Montesquieu es que, con sus trabajos, lo que quiere mostrar es que no es ninguna divinidad la que ha dictado a los hombres las leyes que vemos que en todas partes son diferentes y aparentemente contradictorias. Al mismo tiempo que afirma esto, subraya que no vienen del azar y que sólo parecen absurdas por el contexto[14].

Las ideas políticas de Montesquieu sobre el equilibrio de poderes —legislativo, ejecutivo y judicial— tuvo influencia tanto en América como en Francia, como puede verse en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Además, Montesquieu se propone examinar la religión desde un punto de vista político: abría así un género de lecturas políticas de Jesús, de innegable interés[15]. En esta línea, encontramos al Jesús «legislador» de la tolerancia en Voltaire y los deístas, o al Jesús «revolucionario» de Rousseau y de los teístas, muy distinto del Jesús leído políticamente en la Iglesia galicana del

---

el moderno intentan explicar los fenómenos, reducir lo desconocido a lo conocido. La diferencia está en que en los tiempos antiguos el conocimiento positivo era escaso y el espíritu se veía obligado a recurrir a explicaciones mitológicas. En cambio, en el mundo moderno, el conocimiento positivo se ha acumulado de tal modo que la explicación científica va ocupando el lugar de la mitología.

9. Fontenelle cultivó también otros campos del saber, como lo indica la cantidad de publicaciones suyas, además de las ya indicadas. Así: *Digression sur les anciens et les modernes*; *Discours sur la nature de l'églode* (1688); *Unité des mathématiques et de la physique* (1702); *Éléments de la géométrie de l'infini* (1727); *Histoire de l'Académie* (desde 1699 hasta 1741); *Éloges* (1702); *Histoire du théatre français jusqu'à Corneille*; *Vie de Corneille; Réflexions sur la poétique* (1742); nueva edición del *Dictionnaire des arts et des sciences* de Corneille (1731); *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir* (1743).

10. Las obras de Montesquieu están editadas por Bibliothèque La Pléiade, *Oeuvres complètes*, 2 vols., París 1949-1951.

11. Cf. «Préface» de R. Caillois a las *Oeuvres complètes* de Montesquieu, o.c. en la nota 10.

12. Cf. Montesquieu, *Cartes perses*, Barcelona 1984 (trad. de J. Casals, intr. de J. Ramoneda), p. 20.

13. Según Montesquieu, los diferentes sistemas de leyes positivas que se dan en diferentes sociedades políticas son relativas a una variedad de factores, como el carácter de un pueblo, la naturaleza y los principios de las formas de gobierno, el clima, las condiciones económicas, etc. La totalidad de dichas relaciones constituye lo que Montesquieu llama «el espíritu de las leyes». En otros términos, existe un orden inteligible bajo el caos aparente de las legislaciones contradictorias. El azar es siempre insuficiente como explicación.

14. Cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, libro I, III.

15. Cf. el excelente estudio de D. Menozzi, *Letture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*, Brescia 1979.

antiguo régimen o en el presentado en los años de la revolución y siguientes, hasta Napoleón[16].

IV. La Enciclopedia

La publicación de la *Enciclopedia* fue el fondo, el plano de referencia de una época decisiva de la cultura francesa y el triunfo del espíritu del racionalismo, mientras que, como contrapunto bien armonizado, avanza el elemento sentimental que prevalecerá a continuación. En 1750 se publica el *Prospectus* para buscar suscriptores, que serán unos cuatro mil; entre prohibiciones, suspensiones y aplazamientos, los diecisiete volúmenes de texto terminan de publicarse en 1756 y los once de grabados en 1772. Después vendrían diez volúmenes de suplementos.

La *Enciclopedia* es mérito de su director, Diderot. Originalmente, el librero Le Breton quería adaptar la *Cyclopedia* inglesa de Chambers, en dos volúmenes; pero finalmente prevaleció un proyecto de mayor envergadura, a cargo de Diderot. En la redacción, muy desigual, intervino un grupo muy variado: desde D'Alembert como vicedirector, que acabaría retirándose, pasando por Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Buffon, etc. para citar sólo algunos nombres. Las ideas y los partidismos de los colaboradores eran muy diferentes; y los escándalos llevaron a la creencia de que sólo había una línea militante de crítica antitradicionalista, anticristiana y sobre todo anticlerical, más o menos disimulada bajo pretextos informativos.

En conjunto, la *Enciclopedia* pretendía, según el *Discurso preliminar* de D'Alembert, un doble objetivo: como enciclopedia, exponer en la medida de lo posible el orden y el encadenamiento de los conocimientos humanos; pero, además, como *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, informar de los principios respectivos y los detalles principales de dichas ciencias, oficios y artes. Pero no hay espíritu de sistema. La razón, para la *Enciclopedia*, no es más que la *nature* en la manifestación consciente de su sentido orgánico[17].

El origen de la *Enciclopedia* está en la experiencia religiosa, filosófica y política del joven Diderot. Empieza a agruparse a su alrededor el primer núcleo de escritores que, distanciándose de la cultura general de la época, había de crear la *Enciclopedia*. Hasta el punto que «enciclopedista» y «filósofo» llegaron a ser términos sinónimos[18].

Había llegado el siglo de las luces; era natural que naciera el sueño de erigir un gran monumento en el que se recogieran todos los frutos de la actividad humana consciente de sí misma y liberada de los obstáculos que los siglos pasados habían acumulado contra su libre desarrollo. Así, la *Enciclopedia*, antes de ser una realidad, fue una de tantas utopías del siglo. Y Diderot fue quien hizo pasar la *Enciclopedia* de la historia imaginaria a la real.

De inmediato se descartó que una sola persona pudiera hacer una enciclopedia. Escoger colaboradores unidos por vínculos ideales y dejarlos en gran libertad, sin preocuparse demasiado de la regularidad aparente del resultado, fueron las primeras ideas que Diderot puso al frente de su empresa. Hallar colaboradores para las materias religiosas y políticas fue, para Diderot, la tarea más difícil, a causa del control del gobierno. El problema de encontrar quién escribiera los artículos de teología quedó, de hecho, sin solución satisfactoria. La alusión a una frustrada colaboración de los jesuitas era el nudo de la cuestión. El que para la *Enciclopedia* se hubiesen escogido colaboradores que no eran ni jesuitas ni jansenistas constituía el verdadero conflicto. El jesuita había previsto que la *Enciclopedia* se convirtiera en un centro poco ortodoxo antes de ser publicada: éste era el núcleo del problema. Y su significado real deriva sobre todo de la importancia que tenían en aquellos años los jesuitas.

La *Enciclopedia* ponía las bases de un movimiento autónomo y libre. Si la Francia del siglo XVII no fue un país de despotismo ilustrado, fue a causa, en parte, de que había pasado por el intento de crear una clase culta alrededor de la monarquía. A mediados del siglo XVIII, la experiencia no podía repetirse. No fue incomprensión recíproca entre los ilustrados y la monarquía, sino escisión natural de dos fuer-

16. Cf. Fr.P. Bowman, *Le Christ des barricades (1789-1848)*, París 1987.

17. El artículo *Encyclopédie* de la *Enciclopedia* define su objetivo de modo bien claro: La palabra Enciclopedia significa encadenamiento de conocimientos...; el objetivo de una enciclopedia es reunir los conocimientos dispersos en la superficie de la tierra, exponer su sistema general a los hombres con los que vivimos y transmitirlo a los hombres que vendrán después de nosotros, para que el trabajo de los siglos pasados no haya sido un trabajo inútil para los siglos venideros.

18. M. Riquer-J.M. Valverde, *Historia de la literatura universal*, o.c. en la nota 1, p. 249s. Sobre los orígenes de la *Enciclopedia*, véase F. Venturi, *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona 1980 (trad. de A. Pérez).

zas ya distintas. La Ilustración en Francia sentía que podía vivir sola, mientras que en el resto de Europa se desarrolló en simbiosis con las monarquías.

La *Enciclopedia* se convirtió en aglutinadora de la nueva fuerza modernizadora. Los enciclopedistas son y serán filósofos. Su polémica naturalista contra la religión, aunque sale raras veces a la superficie, los distancia de todas las demás fuerzas existentes. Así lo manifiesta D'Alembert en el *Discurso preliminar*: la escolástica, que constituía toda la presunta ciencia de los siglos de ignorancia, era también un obstáculo para los progresos de la verdadera filosofía en este siglo de las luces. Aunque la religión esté únicamente destinada a regular nuestras costumbres y nuestra fe, la creían hecha también para explicarnos el sistema del mundo. Así, el abuso de autoridad espiritual, unida a la temporal, obligaba al silencio de la razón, y poco faltó para que se prohibiera pensar al género humano.

Diderot (1713-1784)[19]

Denis Diderot, alumno de los jesuitas, es el hombre de la *Enciclopedia*. Ésta fue la obra de su vida. En 1746 publicó sus *Pensées philosophiques*, obra condenada inmediatamente como ataque al cristianismo desde una posición deísta que da plena beligerancia al ateísmo. El cristianismo, para Diderot, ofrece sólo un Dios atemorizador, sin el cual viviríamos más tranquilos en este mundo: en cuanto a lo que aporte o proponga de virtud, se pregunta si en este sentido existen verdaderos cristianos. Aquí y después, en el anticlericalismo de Diderot, se juntan elementos muy diversos: por un lado, el rechazo racionalista de la «locura» cristiana; por otro, el rechazo moralista de la frecuente compaginación de exigencia ascética y práctica de los placeres, sobre todo entre los presuntos cristianos bien situados en el mundo. Diderot abandona el catolicismo oficial; los acontecimientos religiosos de su época aceleran dicha ruptura. Los fanáticos y beatos, príncipes y servidores del Estado, le causan más perjuicios por su

19. Las obras de D. Diderot están editadas en París en el año 1976 con el título *Oeuvres complètes*. Sobre Diderot se puede ver: J.E. Barker, *Diderot's treatment of the christian religion*, Nueva York 1931; P. Hermand, *Les idées morales de Diderot*, París 1923; P. D'Aquino, *L'enciclopedismo e l'etica del Diderot*, Salerno 1965.

fanatismo que los incrédulos por su falta de fe; ya que del fanatismo a la barbarie hay poca distancia. Hay que liberar la fe en Dios de los prejuicios con que la desvirtúan los fanáticos, e impregnarla con el espíritu de tolerancia.

Hacia el año 1740 Diderot escribe *De la suffisance de la religion naturelle*, obra defensora del deísmo en términos casi lógicos (se publicó en 1770). En 1747, el mismo en que se encarga de dirigir la *Enciclopedia*, escribe la *Promenade d'un sceptique*, que no se publicará hasta 1830. En esta obra describe tres caminos: el de las «espinas», que es el de los cristianos, donde hallamos personajes piadosos vestidos de blanco y con los ojos vendados. Aunque no ven, se les prohíbe tocar el vestido (pecar), y en casos desafortunados se les vende jabón (absolución); el camino de los «castaños», donde se han reunido los filósofos más diversos (pirrónicos, ateos, teístas, etc.); el camino de las «flores», que está poblado de despreocupados, gente de moral relajada[20].

La *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) es una conversación con un ciego de nacimiento, Saunderson; éste tiene como interlocutor a un clérigo. Negándose a aceptar la fe revelada, invoca, antes de morir, al Dios de Clarke y de Newton. La prueba físico-teológica de la existencia de Dios no existe para los ciegos. Para creer en Dios, Saunderson necesitaría poderlo tocar, es decir, tener pruebas evidentes.

La idea del conjunto del mundo, suscitada por el ciego Saunderson, va madurando en *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Diderot confía en que la física reconozca algún día todos los fenómenos naturales como caras distintas de la misma realidad. Hay una auténtica fe en la racionalidad dinámica del cosmos; Diderot está más seguro de esto que de la existencia de un Dios ordenador, como dice en su oración final: «Oh Dieu! je ne sais si tu es... Le cours des choses est nécessaire par lui-même si tu n'es pas; ou par décret si tu es.» Procedente de la física newtoniana, el gran Arquitecto se adapta mal al universo científico de Diderot, que es el de la química y de las ciencias biológicas.

En 1769 escribe una novela, *La religieuse*, publicada en 1796, concebida como un informe en primera persona, escrito por una de las

20. Cf. I.K. Luppol, *Diderot*, México ²1985 (trad. de D. Cossío, J.C. Vázquez y F. Giner), p. 83ss.

innumerables monjas a la fuerza que había entonces. Diderot sabe ponerse en el punto de vista de una persona auténticamente religiosa, pero sin vocación monacal, que denuncia la violencia contra la libertad y la dignidad. De esa misma época data una carta importante a su hermano cura, el abate Didier (1760), que critica la intolerancia eclesial con una variada antología de textos de padres de la Iglesia. Doce años más tarde, Diderot rompió definitivamente con su hermano (1772).

En *L'entretien d'un philosophe avec la maréchale*... señala amablemente a su interlocutor que los que se denominan cristianos suelen serlo de modo demasiado interesado, por esperanza del premio eterno, mientras que él se porta decentemente sin esperar nada, lo mismo que hacen los demás ateos y agnósticos. Diderot plantea el problema de la moral humanista, sin fe ni esperanza, viva acusación contra la debilidad moral de muchos cristianos y desvaloración de su posible moralidad, en cuanto es esperanzada e interesada. La vida práctica y la experiencia demuestran a Diderot que la virtud es capaz de bastarse a sí misma. Un ateo puede ser virtuoso.

Diderot no tuvo un sistema fijo de filosofía. Su pensamiento no se detuvo nunca. Fue del teísmo al ateísmo. Las religiones históricas son recíprocamente excluyentes e intolerantes. Son productos de la superstición. Empezaron en determinados períodos de la historia y morirán.

Pero todas las religiones históricas presuponen la religión natural, única que ha existido siempre, que une a todos los hombres en vez de separarlos, y que se basa en el testimonio que Dios ha impreso en nosotros.

En un estadio posterior Diderot adoptó el ateísmo y exhortó a los hombres a liberarse del yugo de la religión. Más tarde propuso una forma de panteísmo naturalista.

Ideológicamente, Diderot no organiza ningún sistema claro que haya determinado el futuro; pero su voz dialogante y abierta es la voz del siglo XVIII francés que mejor podemos escuchar.

V. Los enciclopedistas y los afines a la Enciclopedia

Dejando de lado a Maupertius[21], Voltaire y Rousseau, podemos agrupar bajo el signo de esta gran obra al resto de la intelectualidad francesa madurada en la década de 1740; incluso quizá como «generación», aunque las fechas de nacimiento van desde poco antes de 1710 hasta poco después de 1720. No todos ellos redactaron artículos para esa magna obra editorial, pero todos ellos tuvieron una evidente afinidad con la misma.

1. *Buffon (1707-1788)*[22]

Jean-Louis Leclerc, conde de Buffon, acuñó el término «historia natural». Buffon fue un gran escritor. A lo largo de los cuarenta años (1749-1789) de la publicación de los treinta y seis volúmenes de su *Histoire naturelle* se da una flexibilización, por más que no se puede llegar a considerar predarwiniano. Sus reflexiones sociales se publicaron en los *Essais d'arithmétique morale*.

Buffon opuso al espíritu de sistema, siempre estéril, la fecundidad de la observación y de la experimentación. La idea de verdad es profundamente equívoca y se presenta bajo aspectos diferentes, según se considere las ciencias matemáticas o las ciencias de la naturaleza. Hay, en la obra de Buffon, además de una exposición del método, una crítica del valor del conocimiento científico. Así, Buffon, oponiéndose a Descartes, no admite el razonamiento *a priori* en las ciencias de la naturaleza. Es por la observación y la experimentación como ellas recogen los hechos; se remontan de los hechos a las leyes por la acción combinada de la reflexión y la experiencia.

---

21. Pierre Louis Moreau de Maupertius era newtoniano y anticartesiano. La cuestión es que Maupertius se consideraba autorizado a sostener que el sistema teleológico de la naturaleza muestra que ésta es obra de un creador omnisciente. El principio cartesiano de la conservación de la energía parece separar el mundo de la divinidad. El año 1750 escribe *Essai de cosmologie*, actuando de presidente de la Academia de Berlín. En 1756 incluyó en sus obras un *Système de la nature*. Maupertius se opuso a la interpretación de su obra hecha por Diderot, que la entendió como un materialismo destructivo de toda base argumentativa en favor de la existencia de Dios.

22. *Oeuvres philosophiques de Buffon*, París 1954, texto establecido y presentado por J. Piveteau. Cf. la introducción del mismo J. Piveteau a las obras de Buffon.

Un examen rápido de las consideraciones cosmogónicas de Buffon nos conduce a un problema difícil. Tanto en *Théorie de la Terre* como en *Époques de la nature*, Buffon intenta conciliar sus ideas científicas con el texto del Génesis, y de un modo general con el dogma cristiano. En la época en que escribía Buffon, y en su misma obra, la ciencia no está todavía emancipada completamente de la teología. El relato del Génesis es todavía para muchos el patrón que hay que seguir, no menos válido que los hechos de observación. Buffon no buscaba en modo alguno hacer de su sistema un arma de guerra contra la religión. La consideraba como un modo de exposición de los hechos entonces conocidos y no como una explicación definitiva del universo.

Podemos ver en Buffon a uno de los fundadores de la antropología, es decir, del estudio del hombre como especie y no como individuo. La discusión sobre el monogenismo y el poligenismo estaba entonces en plena euforia. Hasta el siglo XVII, la unidad humana parece no haber sido puesta en duda. Se admitía, apoyándose más en la tradición bíblica que en los datos científicos, entonces inexistentes, que la naturaleza del hombre es en todas partes la misma, y que las condiciones externas hacen variar los caracteres físicos[23].

Contra su siglo, Buffon es profundamente espiritualista; con su siglo, cree en el progreso indefinido de la especie humana, pero lo hace como naturalista, no como revolucionario.

2. *La Méttrie (1709-1751)*

Julien Offroy de la Méttrie era un médico a quien la observación en su propia persona de los efectos de la fiebre sobre el espíritu y el pensamiento movió a estudiar las relaciones entre los factores fisiológicos y las operaciones psíquicas. En 1745 apareció su *Histoire naturelle de l'âme*, y al año siguiente fue desterrado de Francia. En 1748 publicó en Leiden *L'homme machine*, y el mismo año fue desterrado de Holanda. Buscó refugio en la corte de Federico el Grande. *L'homme plante* apareció en 1748 en Postdam.

23. Sorprendentemente, invocando el testimonio de la Biblia, este dogma es contestado por el protestante Le Peyrère (1655), quien intenta establecer una población anterior a Adán. Buffon se levantará implícitamente contra tal concepción.

Dice en *L'homme machine* que el hombre es una máquina tan compleja que es imposible hacerse de entrada una idea clara de la misma, y, consiguientemente, definirla. Por ello, todas las investigaciones que los más grandes filósofos han hecho *a priori* han sido vanas. Sólo *a posteriori*, buscando esclarecer el alma a través de los órganos del cuerpo, se puede, no digo descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, sino alcanzar el grado más elevado de probabilidad posible en tal cuestión.

En materia de religión, La Méttrie profesaba un agnosticismo completo. Algunas referencias de *L'homme machine* nos lo confirman. Si hay un Dios, dice La Méttrie, es autor de la naturaleza, como lo es de la revelación; él nos ha dado la una para explicar la otra, y la razón para acordarlas juntamente. Si hay una revelación, no puede desmentir a la naturaleza. Una de dos: o todo es ilusorio, tanto la naturaleza como la revelación, o sólo la experiencia puede dar razón de la fe.

Destruir el azar, para La Méttrie, no es probar la existencia de Dios o de un ser supremo, porque puede haber otra cosa que no sea azar ni Dios, es decir, la naturaleza, cuyo estudio, consiguientemente, sólo puede producir incrédulos, como lo prueba la manera de pensar de todos sus escrutadores más afortunados[24].

A La Méttrie se le consideraba ateo. Y un estado de ateos, para él, no sólo es posible sino deseable. La religión no sólo es independiente de la moralidad sino hostil a la misma.

3. *Condillac (1714-1780)*

Étienne Bonnot de Condillac quiso ser el Newton del hombre. Su primera publicación fue *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) y lleva claramente la huella del empirismo de Locke. En su *Traité des systèmes* (1749), Condillac critica el espíritu de sistema manifestado en las filosofías de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. El llamado sistema geométrico es inútil para desarrollar un conocimiento real del mundo. Ideas análogas hallamos en la *Logique* de Condillac, publicada póstumamente en 1780. Pero Condillac es

24. La obra principal en la que La Méttrie expone de modo más completo sus teorías es *L'homme machine*.

conocido sobre todo por su *Traité des sensations* (1754), en el que abandona claramente la teoría de Locke sobre el origen dual de las ideas. Sólo hay un origen de las ideas: la sensación. Además de estas obras, hay que señalar el *Traité des animaux* (1755).

En 1755 fue nombrado preceptor del duque de Parma. Fruto del trabajo y del método utilizado para su educación, son las obras *Art de penser*, *Art d'écrire*, *Art de raisonner*, *Grammaire*, *Histoire générale des hommes et des empires*.

Las teorías de Condillac han contribuido al desarrollo del materialismo, aunque él mismo no fuera materialista. De ahí el interés de considerarlo en esta obra. Afirmó la existencia de Dios como causa suprema y mantuvo la teoría de un alma inmaterial espiritual.

4. *Helvetius (1715-1771)*[25]

Claude Arien Helvetius es conocido sobre todo por dos obras: *De l'esprit* (1758), que tuvo notables dificultades con la censura[26], y *De l'homme*, que se publicó póstumamente (1772).

Helvetius reduce a sensación o percepción sensible todas las potencias del entendimiento humano. La naturaleza del hombre es el hombre de la naturaleza. Este proceso de análisis reductivo se aplicaba también a la vida ética del hombre. El amor propio es la base universal de la conducta humana, y se orienta a la adquisición del placer. Sobre la base de esa cruda psicología levanta Helvetius una teoría utilitarista de la moralidad.

Helvetius es incansable en sus ataques, no sólo al clero[27], particularmente el católico, sino también a la religión de «misterios» o revelada, que consideraba mala para los intereses de la sociedad. La voluntad de Dios, justo y bueno —dice Helvetius—, es que los hijos de la tierra sean felices y gocen de todo placer compatible con el bien público. Ésta es la verdadera religión, la que la filosofía había de revelar al mundo. La moralidad fundamentada en verdaderos principios es la única religión natural verdadera[28]. Helvetius no quiere ninguna religión basada en principios eternos, invariables, aunque se extrajeran de la naturaleza del hombre. El sentimiento religioso se considera simple superstición impuesta por la fuerza, que además de estorbar y no mejorar las costumbres, destruye el espíritu legislativo y es factor de intolerancia contra el que se tiene que luchar[29].

25. Sobre Helvetius, cf. Ch.N. Momdzjan, *Helvetius. Ein streibarer Atheist des 18. Jh.*, Berlín 1959 (trad. del ruso por O. Finger-H. Schulze).

26. Se prohíbe su edición y venta, es condenado por el obispo de París, por el papa, por el parlamento y por la Sorbona.

27. Cf. *De l'homme*, sección VII, cap. 1-4.

5. *D'Holbach (1723-1789)*[30]

Fue el más agresivo y militante anticristiano de todos esos pensadores. La principal formulación de la posición materialista fue *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770). Nacido en Alemania, vivió en París y su casa era centro de reunión de *philosophes*. D'Holbach era radicalmente materialista y determinista.

La teoría de un determinado sistema de la naturaleza en el que el movimiento no es un elemento extraño, sino una propiedad esencial de las cosas, le parecía a D'Holbach suficiente para excluir toda necesidad de postular a Dios o a seres supramundanos. El orden o sistema del mundo no es el resultado de un plan divino, sino efecto de la naturaleza de las cosas y de sus leyes inmanentes.

En su opinión, la religión es enemiga de la felicidad y el progreso humano. Si fuese posible derribar ese poderoso instrumento de la tiranía política que es la religión, sería mucho más fácil asegurar el desarrollo de un sistema social racional en lugar del sistema responsable de tanto sufrimiento y tanta miseria. El origen de la religión y del miedo no es más que la ignorancia. «Los hombres siempre han extraído sus primeras nociones sobre la divinidad en el seno de la ignorancia, de inquietudes y calamidades.» «Si no existiera ningún mal en este mundo, el hombre no habría pensado nunca en la divinidad.»

Según D'Holbach, los seres humanos están tan sometidos al deter-

28. Cf. *De l'homme*, sección I, cap. 13.

29. Cf. *De l'homme*, sección IV, cap. 16-20. Véase también la introducción de Y. Belaval a las *Oeuvres complètes de Helvetius*, Hildesheim 1969.

30. Sobre D'Holbach se puede ver: D. Lecompte, *Le baron d'Holbach et Karl Marx. De l'antichristianisme à un athéisme prémier et radical*, París 1984, 2 vols.; A. Minerbi, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Florencia 1983.

minismo como las demás cosas. Y no vacila en denunciar a los sacerdotes y los gobiernos. Sin embargo, rechazaba la revolución como solución de los problemas políticos. A pesar de su sistema materialista, no proponía ningún sistema egoísta en cuanto al orden moral. Se le reconocía un carácter humano y benévolo, y entre las obras anónimas que se le atribuyen se hallan *Système social ou principes de la morale et de la politique* (Londres 1773) y *Morale universelle* (Amsterdam 1776)[31].

6. *Cabanis (1757-1808)*

Una exposición particularmente cruda del materialismo se puede hallar en los escritos de Pierre Jean Cabanis, médico, autor de *Rapports du physique et du moral dans l'homme*. Cabanis resumió su tesis en la frase: *Les nerfs, voilà tout l'homme*. Ello no implica un materialismo metafísico. Aunque profesaba el agnosticismo, la moralidad debe separarse, según él, de los presupuestos teológicos y metafísicos y alcanzar así una base firme en el estudio científico del hombre.

7. *Los fisiócratas*

Los enciclopedistas estaban animados por la idea del progreso manifiesto en el crecimiento de las ciencias y en la correspondiente liberación de la superstición. La ilustración del espíritu iría acompañada por un aumento de la tolerancia y por la reforma política y social. La idea de progreso aparece también en las teorías del grupo de economistas franceses del XVIII, conocidos como los «fisiócratas», nombre inventado por Dupont de Nemours (1739-1817); sostenían que hay leyes económicas naturales y que el progreso económico depende de que permitamos que dichas leyes funcionen sin restricción alguna.

Entre el grupo de fisiócratas hay que destacar a François Quesnay (1694-1774) y sobre todo a Anne Robert Jacques Turgot, barón de

31. Se le atribuyen también otras obras sobre cuestiones religiosas que aquí no mencionaremos, ya que muchas de ellas no se publicaron.

Laune (1727-1781), ambos colaboradores de la *Enciclopedia*[32]. Turgot tiene importancia en el desarrollo de la interpretación positivista de la historia. En la historia humana hay progreso, en el sentido de que los frutos intelectuales de una generación son recogidos, ampliados y superados por la siguiente. El avance intelectual de la especie humana pasa por tres fases principales: religiosa, filosófica o metafísica, y científica; de este modo se anticipa a los planteamientos de Comte.

8. *Condorcet (1743-1794)*[33]

Marie Jean Antoine Caritat, marqués de Condorcet, era matemático y filósofo. En política era republicano entusiasta y demócrata. Acogió favorablemente la revolución y fue elegido diputado a la Convención. Pero, al criticar la constitución adoptada por la Convención[34], protagonizó un movido itinerario que le llevó a morir en la prisión de Bourg-la-Reine.

Durante el tiempo en que estuvo escondido escribió *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1749), su obra principal. Las ideas básicas y generales del texto son la perfectibilidad del hombre, la concepción de la historia de la especie humana como un progreso gradual de la tiniebla hacia la luz, de la barbarie a la civilización, y la idea del progreso ilimitado en el futuro. A pesar de haber sido escrita a la sombra de la guillotina, está impregnada de optimismo.

32. Quesnay escribió, además, *Maximes générales de gouvernament économique d'un royaume agricole* (1758) y *Tableau économique avec son explication, ou extrait des économies royales de Sully* (1758). Entre los escritos de Turgot, mencionemos *Lettres sur la liberté du commerce des grains* (1770) y *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1776).

33. Cf. *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà*, Barcelona 1984 (trad. de J. Ibáñez, intr. de A. Puig). Además de esta obra, la más conocida de él, escribió también *Éléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la lotérie et aux jugements des hommes* (1804). También se interesó por temas económicos.

34. Denunció la detención de los girondinos y, por su oposición de principio a la pena de muerte, se opuso también a la conducta de los cabecillas de la revolución, Robespierre, Marat, Danton. Su actitud crítica hizo que se le declarara enemigo de la República y que lo pusiesen fuera de la ley. Durante algún tiempo vivió escondido en casa de la viuda Mme. Vernet, pero huyó para no ponerla en peligro.

Condorcet explica la violencia y el mal de la época por las malas instituciones y las leyes creadas por los clérigos y gobernantes. Ya que Condorcet es enemigo, no sólo de la monarquía, sino también del clero y de toda clase de religión.

Parece claro que las interpretaciones de la historia dadas por Turgot y Condorcet prepararon el camino al sistema positivista de Comte. La teología desaparece para todos ellos en la medida en que se intensifica la luz de la razón científica. El proyecto de Condorcet corresponde a una idea que preocupaba ya a Turgot. Éste se oponía al *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, desacralizando el sentido de los acontecimientos y poniendo el acento sobre la propia actividad humana y sobre la evolución y el progreso del espíritu, en lucha contra los tabúes y los frenos que impiden su libre desarrollo. Turgot creía que los factores determinantes del progreso son más los sociales y culturales que los geográficos y climáticos, a los que Montesquieu otorgaba una notable importancia. El punto de vista de Turgot es desarrollado ampliamente por Condorcet. La filosofía de las luces había ido madurando y se había ido revelando como un estudio nuevamente estructurado de los conocimientos y las experiencias científicas y como un saber de los hechos históricos, entendidos como concreción de las actitudes y comportamientos humanos y como cumplimiento de un plan divino.

Cuando Condorcet inicia su *Esquisse*, sabe que, si hay cosas que no funcionan todavía, la causa está en que el hombre trabaja perturbado por factores extraños, de los que ya es capaz de liberarse pues se ha hecho consciente de los mismos. El optimismo es inseparable del concepto de progreso fundamentado en la razón, el conocimiento científico y los objetivos de igualdad y libertad para todos los hombres.

Para Condorcet, el freno principal son los prejuicios que impiden el desarrollo de las luces; el dominio de los clérigos, con su obscurantismo, es la causa principal de todo estancamiento y de toda evolución.

VI. Voltaire (1694-1788)[35]

François-Marie Arouet, que tomará el nombre de Voltaire, se formó con los jesuitas, a pesar de que el ambiente de su familia era más próximo al jansenismo. Estos dos datos son importantes de retener, ya que el pensamiento de Voltaire, sobre todo en cuanto a la religión, se construirá alrededor de ambos, inclinándose por el pensamiento jesuítico y rechazando declaradamente el pensamiento jansenista, o por lo menos algunos de sus aspectos. El deísmo volteriano, según Pomeau, es ante todo un antijansenismo[36].

La vida de Voltaire, a pesar de no gozar de una salud excelente, transcurre de modo bastante agitado. Realiza estancias en Inglaterra, donde se familiariza con los escritos de Locke y Newton; en Berlín, invitado por Federico el Grande; en Ginebra, etc.; con alguna permanencia forzada en La Bastilla, y alternando con épocas de soledad y aislamiento, como en Cirey y sobre todo en Ferney.

1. *El pensamiento de Voltaire*

Aparte de lo que hemos dicho sobre su antijansenismo y su salud enfermiza, el artificio teatral es el medio para Voltaire de satisfacer dos exigencias contradictorias: la publicidad y el secreto. Voltaire se muestra bajo el disfraz. Cultivó casi todos los géneros literarios: filosofía, poesía, historia, teatro, novela. Las obras completas cuentan con unos 70 volúmenes. Y en ellas se refleja de modo brillante el espíritu de la Ilustración francesa.

Como dice R. Pomeau, constituye una fiesta para el espíritu hallar casi todas las materias del saber humano repensadas y expresadas en el transcurso de una larga «conversación» de más de medio siglo, por

---

35. Sobre Voltaire se puede ver: R.Z. Lauer, *The mind of Voltaire. A study of his «constructive» deism*, Westminster-Maryland 1961; N.L. Torrey, *Voltaire and the English deists*, Hamden-Conn. 1967; C.J. Betts, *Early deists in France. From the so-called «déistes» of Lyon (1564) to Voltaire's Lettres philosophiques (1734)*, La Haya 1984. Es también de notable interés la colección «Studies on Voltaire and the XVIIIth century».

36. Sobre la religión de Voltaire, véase la obra de R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, París ²1969. Para la redacción de este apartado sobre Voltaire, la he seguido muy de cerca.

uno de los hombres más inteligentes y perspicaces que jamás hayan existido[37]. Voltaire era, además, un asiduo lector de la Biblia.

Pero, al mismo tiempo, sus escritos desprenden un aire dramático. La enfermedad es, para Voltaire, el aprendizaje de la muerte. Y él busca en las luces y certezas de la razón una seguridad interior. Esa necesidad de seguridad forma parte de su sentimiento religioso. El cosmos ordenado por el Ser supremo es otro asilo donde Voltaire se siente abrigado.

A lo largo de toda su obra, Voltaire persigue una reflexión sobre la condición humana, donde se expresa el sentimiento de su insignificancia y a la vez su declarada confianza en la razón. Voltaire es un ilustrado que no ha arrinconado el espíritu religioso sino que teme sus «falsas encarnaciones», como un determinado jansenismo religioso o la intolerancia de las Iglesias y los Estados.

2. *La religión de Voltaire*

En su *Traité de métaphysique*, escrito en 1734 pero no publicado, Voltaire ofrece dos líneas de argumentación en favor de la existencia de Dios. La primera es una argumentación a partir de la causalidad final, en la que el mundo se compara a un reloj. La segunda parte de la contingencia, según las líneas trazadas por Locke y Clarke. El Dios de Voltaire es el Dios de Newton, manifestado en la armonía de las esferas; Dios que puede sentir el entendimiento y la razón, pero no el corazón.

La idea de Dios, como toda idea, nace de una experiencia, la del orden del mundo y de los favores de la naturaleza.

A la tesis de Leibniz, según la cual Dios tuvo que crear necesariamente, en virtud de un principio de razón suficiente, el mundo mejor, Voltaire opone la de Clarke: Dios creó el mundo por un libre ejercicio de su voluntad. Dios está en el centro, justamente pensable para que el hombre pueda decir que es. Este Dios no es el cartesiano. Voltaire lo ha alcanzado por las vías de Newton, quien había descubierto, por las vías del cálculo y la observación, un universo penetrado de lo divino.

37. Cf. R. Pomeau, *Voltaire par lui-même*, París 1956. Esta obra es de gran utilidad para una visión de conjunto del pensamiento de Voltaire.

Su deísmo, por tanto, no es puramente crítico; está inspirado en el sentimiento cósmico de lo divino[38].

Espíritu puro y soberano, pero lejano y frío, Dios existe pero no interviene. Ésta es la paradoja del teocentismo volteriano, propiciado por el aplastante peso del jansenismo, que Voltaire consideraba intolerable. Voltaire necesita a la vez sentirse libre y tener la garantía divina. Aparta a Dios sin suprimirlo. A pesar de su lejanía y frialdad, el universo mecanicista de Voltaire respira el misterio, y su teísmo desprende un misticismo «ilustrado».

La misma paradoja se halla en el tratamiento de la moral. Emana de la divinidad y, sin embargo, el hombre virtuoso no necesita recurrir a Dios. Se trata de una moral natural, no laica, y humanista, en el sentido de que asigna a la vida moral medios y objetos puramente humanos[39].

La novedad está en que Voltaire descubre a Dios, no en el cosmos, sino en la conciencia. Si Dios se manifiesta al hombre, no es por sus revelaciones y oráculos, sino por una voz interior, por la voz de la ley moral universal. La religión natural es la única auténticamente católica, porque lo verdadero es lo universal, y el error, lo particular.

El teísmo es lo que se halla en toda religión positiva, que no es más que una degeneración de la religión teísta primitiva. Es la religión natural, racional, universal y primitiva que hay que recuperar[40].

Se lamente o no, Voltaire no se halla en el origen de forma alguna de ateísmo moderno. Anticristiano, pero no desprovisto del sentido de lo divino, Voltaire inaugura una forma de religiosidad, por lo menos en Francia, que ya no se adhiere a las confesiones establecidas, pero no las combate[41].

El tratamiento de la religión teísta de Voltaire comportaba dos

38. Voltaire había publicado en 1728 *La philosophie de Newton*.

39. Voltaire publica en 1756 *Essai sur les mœurs*.

40. En 1768 Voltaire compone la *Profession de foi théiste*.

41. Una de las causas que han podido inducir a pensar en el «ateísmo» de Voltaire puede haber sido la publicación que hizo del llamado *Testament* de Jean Meslier. Meslier, en efecto, es considerado como uno de los representantes del ateísmo integral. Su *Mémoire*, redactada entre 1718 y 1729, publicada parcialmente por Voltaire en 1762 con el título de *Testament* y publicada completa por primera vez en el año 1864 por Rudolf Charles, y sus *Notes marginales sur Fénelon*, redactadas después de 1718, interpretan a la luz de una determinada física la noción malebranchiana del «ser en general». El «ser en general» no es el absoluto, el Ser perfecto, sino la materia.

grandes cuestiones: el problema del mal, de orden más teórico, y la tolerancia, de orden más práctico.

3. *El problema del mal*

Un acontecimiento inesperado, el terremoto de Lisboa del año 1755, obliga a pensar a Voltaire, de manera aguda, en el problema del mal en relación con Dios. La reacción de Voltaire se expresa en el *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Pero la reflexión de Voltaire sobre el problema del mal se halla en *Candide*, del año 1759.

Voltaire no admite la debilidad humana como prueba de la verdad del cristianismo, como en el caso de Pascal[42]. Precisamente por eso el problema es tan angustioso. No logra hallar un sentido a la miseria del hombre. Y no logra negar dicha miseria.

Para Voltaire existen Dios y el mal. El drama es que Voltaire «experimenta» uno y otro sin poder concebir cómo se conjugan. El mal, para Voltaire, es más un escándalo que un problema. Siente una desproporción irrisoria entre el mal que hace sufrir tanto a los hombres y los sistemas de los sabios. El mal existe y nadie ha podido decir nunca por qué existe[43].

Todo eso es expresado por Voltaire en el famoso poema *Candide*. Voltaire tiene el mérito de rendirse a la evidencia de los hechos. Detesta, como hemos dicho, los sistemas de los sabios, representados por Pangloss, que sólo construyen castillos de palabras y cuyo prototipo es Leibniz. Candide tergiversa el mundo construido con todos los dogmatismos providenciales, desde Bossuet a Leibniz. Candide es el héroe del siglo XVIII. Recorre la ruta del mundo entero y descubre esta verdad desoladora para el hombre moderno: que el ser humano se halla situado, sin saber por qué, en un universo que no está hecho a su medida. Pero Candide no es un «extranjero». En el peor de los desastres, el universo de Candide siempre aporta una solución. Voltaire y Candide van en el sentido del movimiento de la civilización que, desde el renacimiento, separa a Dios y al hombre. Y Candide ma-

42. El deísmo de Voltaire es el más adecuado para la nueva burguesía y aristocracia mundana. Esa religión indulgente convenía a la nueva clase social del capitalismo naciente, contrariamente al rigorismo pascaliano.

43. Cf. «Proemio» al *Poème sur le désastre de Lisbonne*.

nifiesta que dicho movimiento libera la actividad humana. No hay ninguna capilla en el jardín de Candide, ya que la gran cuestión no es la relación del hombre con Dios, sino del hombre con el mundo. La industria ocupa el lugar de la oración. La filosofía de Candide encaja con la del siglo de la *Enciclopedia*.

Dios alejado, pero no suprimido. *Candide* no niega la Providencia, sino el providencialismo. Más allá del caos, Dios mantiene la solidez del cosmos.

4. *La tolerancia*

Así como el terremoto de Lisboa es el motivo para plantearse el problema del mal, el asunto «Callas» lo es para plantearse el problema de la tolerancia[44]. Voltaire escribe el *Traité sur la tolérance* el año 1763. Pero su doctrina sobre la tolerancia no se debe a ningún hecho coyuntural, sino que deriva de sus concepciones teóricas.

Voltaire tiende a reducir todo sentimiento religioso a la «superstición» o al fanatismo. Quería que el cristianismo, religión pasional, cediera el terreno a una religión fría, desapasionada. La «religión natural», de la que se hizo apóstol, es una religión universal y no está vinculada a ningún grupo humano determinado. Como la razón, la religión natural extiende su imperio, de derecho, si no de hecho, sobre toda la humanidad. El reconocimiento de un deísmo común debería reconciliar a los hombres. El deísmo, en este sentido, es esencialmente «católico» y va contra el catolicismo. Es en nombre del Ser supremo como Voltaire no acepta la superstición ni forma alguna de religión positiva.

El deísmo de Voltaire es «apasionado». Se rebela contra la institución clerical y toda superstición popular en nombre de la pureza del Ser supremo.

Pero, además de sus concepciones teóricas, el asunto «Callas» remueve las entrañas de Voltaire. Todo lo que mutila al prójimo hace sufrir a Voltaire. Él acaricia la idea de una humanidad reconciliada. Y esa generosidad utópica es la que anima su campaña por la tolerancia y su apostolado por una religión natural. El asunto «Callas» es, en definitiva, asunto del género humano.

44. Callas, protestante, es ejecutado en Toulouse el año 1762.

Lo universal reconcilia a los hombres. Ésta es la gran lección del asunto «Callas». Contra el asesinato jurídico de Toulouse, la protesta de Voltaire afirmaba la fraternidad de la humanidad en el seno del inmenso universo. Voltaire se dirigía a esa fuerza de la sociedad liberal que adquiría entonces conciencia de sí misma: la opinión pública[45].

5. *El optimismo de Voltaire*

A pesar de cuanto hemos dicho de Voltaire a propósito de la realidad del mal, su filosofía respira un marcado optimismo. Voltaire fue uno de los divulgadores de la idea de progreso, en el sentido de extender el reino de la razón a todos los órdenes. Voltaire es un idealista que quiere cambiar la «mentalidad de la gente». El designio de Voltaire es lanzar a la acción, a la búsqueda de la felicidad, a las inteligencias lúcidas, provistas del bagaje indispensable de una religión racional, pero liberadas de la carga de las creencias tradicionales y del control eclesiástico. Prepara una «revolución de los espíritus».

Aunque sus escritos contribuyeron a preparar el terreno para la revolución, sería un error vincular a Voltaire con la revolución. El enemigo de Voltaire no era el monarca, sino el clero. En el terreno político, el mejor garante era el monarca ilustrado.

La razón de Voltaire es militante y apasionada. Sin embargo, Voltaire no es un cientificista. No espera que el sabio llegue jamás a descubrir el secreto de las cosas, ni tampoco que revelación alguna supla las insuficiencias de la razón[46].

El misticismo de la Ilustración es un misticismo de la razón. Y el mismo Voltaire experimenta que la opción terrestre no consigue eliminar toda mística. Quizá por ello hizo construir un templo deísta en Ferney con la inscripción *Deo erexit Voltaire*. Pero su Dios es un Dios racional y puramente espiritual, difícilmente asimilable en algo al Dios cristiano.

45. Sobre la tolerancia, véase *Lettres philosophiques*.
46. Véase sobre todo *Le philosophe ignorant*.

VII. Rousseau (1712-1778)[47]

Cuando todavía la edad de la razón está llegando a su punto álgido de «ilustración», Jean-Jacques Rousseau introduce, de repente, el ánimo naturalista, sentimentalista e individualista que será típico del romanticismo. Hay que seguir atentamente el hilo de la vida de Rousseau, inclasificable en todos los aspectos, para acercarse a sus obras.

Nacido en la calvinista Ginebra, a los diecisiete años marcha errante por el mundo. Apenas iniciado su itinerario, tiene la suerte de que un clérigo deseoso de hacerle dejar el calvinismo lo envíe a una señora que posteriormente será la *maman* y la amante, Mme. de Waerens (en Annecy-Saboya). Rousseau se hace más o menos católico. Trasladado posteriormente a París, se hace amigo de Diderot, quien le encarga redactar artículos de música para la *Enciclopedia*. Toma una compañera, Therèse, que le dará cinco hijos, enviados al hospicio apenas recién nacidos.

En 1749 tiene lugar la gran iluminación, según dirá en las *Confessions*, que convierte a Rousseau en un escritor: un concurso convocado por la Academia de Dijon sobre si el restablecimiento de las ciencias y las artes había contribuido a depurar las costumbres. La respuesta de Rousseau al tema del concurso fue negativa: la naturaleza, lo primario, lo inocente, sólo se estropean con la civilización y la cultura[48].

47. Sobre Rousseau se puede ver: E.R. Balduzzi, *Il pensiero religioso di G.G. Rousseau*, Florencia 1934; P.M. Masson, *La religion de Rousseau*, 3 vols., París 1916, reimpresión en Ginebra 1979; A. Schinz, *La pensée religieuse de J.J. Rousseau et ses récents interprètes*, París 1927; A. Pintor-Ramos, *El deísmo religioso de Rousseau. Estudios sobre su pensamiento*, Salamanca 1982; Ch. Jacquet, *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Lovaina 1975; A. Bonetti, *Antropologia e teologia in Rousseau*, Milán 1976; R. Grimsley, *Rousseau and the religious quest*, Londres-Nueva York-Oxford 1968; Ch.W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau, moralist*, Indianapolis ²1963; P. Burgelin, *J.J. Rousseau et la religion de Genève*, Ginebra 1962; A. Deregibus, *Il problema morale in Jean-Jacques Rousseau e la validità dell'interpretazione kantiana*, Turín 1957; F. Glum, *Jean-Jacques Rousseau: Religion und Statt. Grundlegung einer demokratischen Stattslehre*, Stuttgart 1956; B. Ravary, *Une conscience chrétienne devant la pensée religieuse de J.J. Rousseau*, París 1956; J.Fr. Thomas, *Le pélagianisme de Rousseau*, París 1956; F. Bassó, *Cristianisme i Il·lustració: conflicte obert. El drama religiós de J.J. Rousseau*, Barcelona 1988.
48. Rousseau escribió otro discurso: *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, también enviado a la Academia de Dijon.

La relación entre el hombre natural y el hombre social es estudiada por Rousseau en tres libros, escritos entre 1756 y 1762, período que Rousseau pasó retirado en el llamado Ermitage y en Mont-Louis, donde conoció a Mme. de Houdetot. *Julie ou la nouvelle Heloïse* es el primero de dichos escritos. Pone al descubierto, sin escrúpulos sociales, los sentimientos de sus personajes que, por esa misma transparencia, se muestran espontáneos, naturales y, por tanto, «inocentes» —la gran palabra de Rousseau—, sin tener en cuenta los códigos sociales vigentes. *Émile ou de l'éducation* es la segunda obra. Es un tratado pedagógico. Lo importante es respetar la naturaleza, no forzarla, no imponer esquemas artificiales ni convencionalismos sociales. Si se cierra la entrada al vicio, el corazón humano será siempre bueno. El hombre es bueno por naturaleza. Éstas son las ideas maestras. En *Du contrat social ou principes du droit politique*, tercero de los escritos y quizá el más famoso, Rousseau trata de buscar, de forma complementaria al *Émile*, la legitimidad que podría darse en el tránsito desde el hombre natural al hombre civil, desde la libertad a la sociedad. En resumen, el contrato social resulta ambivalente: parece legitimar el derecho civil y, sin embargo, presupone la primacía del hombre natural.

Pero el verdadero escándalo fue provocado por el *Émile*, que propició la orden de detención contra Rousseau, quien se escapó a Moitiers, en Suiza. Es aquí donde empezó a redactar sus *Confessions*, que completará en Francia.

Durante ocho años (1762-1770) Rousseau lleva una vida errante, de proscrito, en Suiza, Inglaterra y Francia. En los ocho años restantes de su vida vuelve a estar en París, hasta retirarse a Ermenonville, donde morirá.

El trauma de la proscripción y del exilio produce un cambio en la obra de Rousseau. El designio último de su obra confesional es presentarse ante todos en su unicidad individual: no porque se crea modélico, ni especialmente bueno, sino porque es diferente, y en esto reside su valor. El objetivo supremo de Rousseau es precisamente lo diferencial del individuo en sí mismo[49].

49. Cf. M. Riquer-J.M. Valverde, *Historia de la literatura universal*, o.c. en la nota 1, p. 309ss.

1. *Naturaleza y sociedad*

La contraposición entre naturaleza y sociedad es una de las maneras de abordar el pensamiento de Rousseau, como lo es la contraposición entre sentimiento y razón, de la que hablaremos posteriormente.

El hombre en estado de naturaleza no es ni bueno ni malo en el sentido moral de estos términos. Su inocencia no es lo contrario de la culpabilidad sino de la ignorancia[50].

El estado de naturaleza es el estado de la pura transparencia, sin misterios, el estado del sentimiento frente a la razón. Es la revelación de una armonía que es la del universo del yo, en el que son abolidas las contradicciones de la razón. Es más un estado tendencial que un estado dado; un deseo al que se tiende, más que una posesión o un dominio; un lugar al que se tiene que llegar, que también puede ser visto como un retorno.

El estado de naturaleza de Rousseau es la superación de las contradicciones de su propia naturaleza y de la historia, como si tuviera que volver a encontrar la imagen auténtica que se ha ido desfigurando con la superposición de capas históricas deformadoras. La experiencia fundamental de Rousseau parece que es la de una evasión del mundo donde está condenado a vivir en un cuerpo enfermo y en una sociedad hostil[51].

La visión optimista del estado de naturaleza tiene como contrapartida una visión pesimista de los hombres. Toda la teoría del hombre en Rousseau descansa en la oposición entre lo que le es natural y lo que le ha sido añadido por la vida social[52]. La vida social es para el hombre a la vez la condición de su progreso y la ocasión de su «perdición». El riesgo de corrupción es inherente a la libertad. El acceso a la vida social es el equivalente del pecado original: ocasión de perdición

50. Véase H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.J. Rousseau*, París 1970. Esta obra es de gran utilidad para el estudio de Rousseau.

51. En una carta a Voltaire dice que ha sufrido demasiado en esta vida para no esperar otra. Todas las sutilezas de la metafísica, prosigue Rousseau, no me harán dudar ni por un momento de la inmortalidad del alma ni de una providencia... la siento, creo en ella, la espero y la defenderé hasta mi último aliento.

52. El estado de la naturaleza es más una hipótesis destinada a hacernos comprender al hombre actual, el hombre social, que una teoría para representarnos los orígenes de la humanidad.

y de salvación. «Todo está bien, al salir de las manos del autor de las cosas; todo degenera en las manos del hombre»[53].

Las dos dimensiones de la antropología de Rousseau aparecen en la distinción del hombre de la naturaleza y el de la sociedad. En el paso de la naturaleza a la sociedad está la «caída». En otros términos, para Rousseau el hombre hace el mal, pero no es malo. Lo conocemos malo, pero es bueno por naturaleza[54].

2. *Sentimiento y razón*

Otra de las contraposiciones fundamentales en la obra de Rousseau es la de sentimiento-razón. Lo fundamental en el pensamiento de Rousseau es la idea de una contradicción en el hombre que hace de su vida un duelo permanente.

Lo que ha experimentado Rousseau es una contradicción que le revela la doble condición de la búsqueda de la verdad. La razón es capaz de construir sistemas coherentes, aparentemente irrefutables y completamente falsos; pero la razón no es toda la naturaleza. La certeza del corazón, por otra parte, puede ser absoluta y, sin embargo, privada de pruebas que le permitan justificarse. La genialidad de Rousseau consiste en hacer coincidir el movimiento de la filosofía con el de la vida interior, o sea, el sentimiento.

Además, la realeza humana se vuelve frágil en un mundo en el que prosperan las ciencias. Y para hacer frente a dicho peligro, las afirmaciones del corazón son más necesarias que nunca. El sentimiento interior, la voz que se hace oír en cada uno en la simplicidad del corazón, es la voz de la razón, que es común a todos los hombres. Ésta es la gran novedad de Rousseau.

El sentimiento interior no traduce ninguna reacción sentimental; reivindica la realidad del espíritu. El hecho primitivo, la experiencia

53. Citado por K. Barth, *Images du XVIII^e siècle*, Neuchâtel 1949 (trad. de P. Godet), p. 79ss.

54. En una carta dirigida al arzobispo de París, Christophe de Beaumont, Rousseau dice explícitamente que el principio fundamental de toda moral es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden; que no hay perversidad original en el corazón del hombre y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos. Las mismas ideas son expresadas también en la *Profesión de fe del vicario saboyano*.

que me da la certeza de mi existencia es *sentio* (no *dubito*, como en Descartes).

El corazón es el mismo hombre, con abstracción de todo cuanto produce o de todo cuanto se le opone como existencia u obra extraña a él. Es esto lo que Rousseau ha encontrado: él mismo.

3. *La religión*

Las dos contraposiciones anteriores se verán reflejadas ahora en el tratamiento de la religión. Por un lado, la religión natural frente a las religiones históricas. Por otro, la religión del corazón frente a los dogmas racionales. Y no sólo esto, sino una reivindicación de la naturaleza que se identifica con el cristianismo.

El texto más importante de Rousseau sobre la religión es, sin duda, la *Profesión de fe del vicario saboyano*, que se halla en el libro IV del *Émile*. En este texto, el clérigo expone al joven Emilio lo que es a la vez su escepticismo y su fe. Después de una larga declamación más bien filosófica sobre el universo, la vida y la moral, el vicario se remonta a una fe impulsada por el corazón y el sentimiento. Para dicho sentir, las religiones y los dogmas tienen sólo una función relativa y parcial, que se tiene que respetar con tolerancia. Pero en el caso de algunas conciencias hay que sacrificar lo esencial a lo accidental. De todos modos, la fe de Rousseau no parece comprender la «alteridad» divina que él subraya en el cristianismo. El Dios de Rousseau termina siendo quizá la sublimación de uno mismo, el espejo elevador y consolador. Su creencia resulta algo instintivo, casi natural[55].

La religión natural es lo que hay de propiamente religioso en las religiones históricas. Es una especie de religión esencial, según la expresión de M. Huber[56]. La historia de las religiones contradice la esencia de la religión, ya que ésta es universal y una, mientras que las religiones son particulares y diversas. Pero Rousseau no se queda

55. Es significativa la «confesión» que hace en una carta dirigida a Monsieur de Franquières, en la que dice que en su infancia creyó por autoridad, en su juventud por sentimiento, en su madurez por razón, y ahora cree porque siempre ha creído.

56. Citado por H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.J. Rosseau*, o.c. en la nota 50, p. 36.

aquí. Para él, la religión natural auténtica es el verdadero cristianismo. Hay, pues, una religión esencial, que es la religión natural, que coincide con la enseñanza de Jesús. Están después las religiones históricas, que alteran más o menos la religión natural. Las comparaciones que establece Rousseau entre Jesús y Sócrates y entre el Evangelio y la *República* de Platón son altamente ilustrativas de esta idea.

Si la religión natural es un cristianismo naturalizado, ello implica, recíprocamente, una naturaleza cristianizada: lo sobrenatural desaparece. Los temas calvinistas, vaciados de su substancia teológica, se vuelven a encontrar en el nivel de una naturaleza convertida en principio de salvación. Ya que es en el libre examen, propio del protestantismo, donde Rousseau discierne las verdades de la religión natural, atribuyendo a las contingencias históricas las partes oscuras de los textos sagrados, los comentarios dogmáticos, las instituciones eclesiásticas, las prácticas rituales. El libre examen está fundamentado sobre la idea de que el sentido propiamente religioso de la Escritura puede descifrarse por la razón, lo que para Rousseau significa la razón unida a la conciencia, una y otra como facultades naturales.

Rousseau arrancó el Evangelio del orden sobrenatural y traspuso ciertos aspectos fundamentales del cristianismo al plano de la simple naturaleza. El sistema de Rousseau es una realización integral del pelagianismo por medio del misticismo de la sensibilidad. Es una corrupción naturalista del sentimiento cristiano.

Rousseau acepta gran parte del racionalismo religioso moderno; la religión no puede oponerse a la razón y, por lo tanto, la esencia de la religión no puede hallarse en los dogmas revelados, sino en principios naturales accesibles a todos los hombres y anteriores a las religiones positivas[57].

El Dios de Rousseau es el Dios de los filósofos, un Dios sensible al corazón. Y la misma conciencia es un instinto divino; de modo que la verdadera filosofía empalma con la verdadera religión, la religión natural.

Pero Rousseau añade a la religión natural lo que él llama religión civil, que está explicitada en *Du contrat social*. La religión civil no es otra religión diferente, sino la dimensión contractual de la religión natural. Lo que el ciudadano es al hombre natural, la religión civil lo

57. Jean-Jacques Rousseau, *Escritos religiosos*, Madrid 1978 (trad. e intr. de A. Pintor-Ramos), p. 7-41 especialmente.

es a la religión natural. La religión civil supone otra, que no queda reservada a ciertos pueblos ni limitada a ciertos grupos por revelación particular alguna. En una sociedad basada en el contrato, la religión del ciudadano tiene que ser tan universalizable como la religión del hombre y el mismo contrato. Y no sólo esto, sino que el pacto se transforma en acto religioso. Pero la religión civil no significa que el cristianismo tenga que convertirse en religión de Estado, ni que la república tenga que ser cristiana; los dogmas cristianos están inscritos en la profesión de fe civil en cuanto son razonables. Rousseau piensa que sin religión es imposible una vida moral adecuada.

Rousseau rompió definitivamente con la doctrina del pecado original y con la concepción de la revelación entendida como un acontecimiento que sería diferente de un desarrollo inmanente a la humanidad, y entendió ambas realidades, el pecado y la gracia, como movimientos relativos en el interior de la realidad humana.

Lo que hay de teológicamente nuevo en Rousseau es el ensanchamiento del concepto de razón por el descubrimiento de la naturaleza espiritual del hombre. Tal descubrimiento significaba la solución del conflicto entre razón y revelación. No había necesidad de que la palabra Dios tomara un sentido nuevo. Era suficiente que la palabra hombre recibiera en adelante su sentido pleno; era suficiente comprender realmente al hombre como aquel que en su verdadera humanidad es también maestro del Dios verdadero. A partir de Rousseau, *lo cristiano* se identifica con *lo humano*.

Capítulo cuarto

PIETISMO E ILUSTRACIÓN EN ALEMANIA

I. Pietismo

El pietismo es, en el interior del protestantismo, el movimiento más notable de renovación y de vida espiritual. Sus orígenes se sitúan en el siglo XVII; su edad de oro se extiende por la primera mitad del XVIII; su influencia prosigue en los movimientos de *réveil* en el siglo XIX, en la formación del nuevo pietismo al final del siglo y hasta los movimientos evangélicos actuales[1].

Cronológicamente, los movimientos pietistas aparecen después de la «ortodoxia confesional» y antes de la Ilustración. La época en que aparecen está llena de trastornos. En las Iglesias, después de las escisiones confesionales puestas en movimiento por la reforma del siglo XVI, se perciben signos de esclerosis y endurecimiento. En este contexto, aparecen corrientes de renovación en el interior de las Iglesias. Así, en el catolicismo francés surgen el jansenismo y el quietismo místico; en Inglaterra, el puritanismo; en los Países Bajos y en Alemania, el pietismo.

De modo que el pietismo, a pesar de ser un fenómeno típicamente protestante, participa en un movimiento más amplio de renovación

1. Sobre el pietismo, se puede ver: L. Cristiani, *Piétisme*, en DTC XII, 2, 1935, col. 2084-2093; B. Weber, *Piétisme*, en DS XII, 2, 1986, col. 1743-1757; W. Lohff, *Pietismo*, en *Sacramentum mundi* 5, Herder, Barcelona ³1985, col. 465-469; la obra de L. Kolakowsky, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia cristiana y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid 1982 (trad. de F. Pérez) es interesante para algunos aspectos y algunos autores concretos; E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* II, Gütersloh ⁵1975; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 vols., Bonn 1880-1886, reimpresión 1966, es la obra fundamental para estudiar el pietismo.

que se extiende por toda Europa, aunque su desenlace no fue en todas partes el mismo.

1. *Pietismo reformado*

En los Países Bajos se dan los primeros signos de una espiritualidad y la formación de comunidades pietistas, como un intento de una «segunda reforma» (*Nadere Reformatie*). El pietismo reformado no tiene ningún líder eminente y es difícil asignarle una fecha de comienzo. Se desarrolla como un fruto del encuentro del ideal de vida ascética regida por la ley, según el punto de vista de Calvino, y del puritanismo inglés, que influyó por sus escritos en el protestantismo continental. La idea puritana se propaga a los Países Bajos por obra de predicadores expulsados de Inglaterra[2].

Entre los primeros que iniciaron dicha corriente, debemos mencionar a Jean Taffin († 1602), Gottfried Cornelius Udemans († 1649), el autor de *Practijcke* (1612), y a William Teelink (1579-1629).

Con Gilbert Voetius (1589-1676) se abre una segunda fase en que el pietismo neerlandés revistió formas exteriores. Con el fin de fortalecer la fe personal por la lectura común de la Biblia, la oración y el canto, Voetius funda en 1644 grupos devotos en el interior de la Iglesia. A esa misma fase, y en contraposición a Voetius, pertenece Johannes Coccejus (1603-1669), autor de *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (1648).

Al mismo tiempo aparecen rasgos fuertemente críticos respecto de la Iglesia en diversos autores pietistas. Así en Jodocus van Lodenstein (1620-1677), austero predicador de penitencia; Jacobus Koelman (1632-1695), adversario de las reglas litúrgicas rígidas y predicador ambulante; Dirk Gerritz a Brakel (1608-1669) y su hijo Wilhemus a Brakel (1635-1711). Estos hombres animaban el agrupamiento de los convertidos en conventículos, rechazando el separatismo propagado por Jean Labadie.

Después de la crisis de Labadie, empieza, hacia el año 1720, para el

2. El pietismo reformado tiene, en efecto, una de sus raíces en el puritanismo inglés del siglo XVIII, sobre todo en John Bunyian (cf. L. Duch, *Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII*, en E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* II, Herder, Barcelona 1989, p. 507).

pietismo neerlandés una nueva fase marcada por la resignación y la interiorización: el programa de una *Nadere Reformatie* se va viendo irrealista.

En Alemania, el pietismo reformado se extendió sobre todo por las regiones del Nordeste, en estrecha relación con el pietismo neerlandés. Entre sus figuras, hay que mencionar a Mülheim Theodor Undereych (1635-1693) y sobre todo a Gerhard Tersteegen (1697-1769), el pietista alemán más notable, autor de *Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen* (1733-1753).

En Suiza, el pietismo, importado en 1689 por pietistas alemanes separados, tomó un acento de entusiasmo. A pesar de las severas medidas eclesiásticas, ganó la simpatía de los laicos y de los jóvenes teólogos[3]. Del pietismo suizo nació en 1780, como reacción a la *Aufklärung*, la *Deutsche Christentumsgesellschaft*[4].

2. *Pietismo luterano*

El pietismo en Alemania se enraíza en la herencia teológica y espiritual del luteranismo, así como en el movimiento de piedad largamente extendido y en los diversos aspectos que aparecen en el protestantismo hacia el año 1600. La figura más notable es Johann Arndt[5], a quien la investigación reciente considera el «padre del pietismo». El espiritualismo místico, crítico hacia las Iglesias, que existía desde la Reforma a la sombra de la ortodoxia luterana dominante, adquirió vigor después de la guerra de los Treinta años[6].

Pero el inicio del pietismo luterano se debe a Spener. Gracias a Philipp Jakob Spener (1635-1705) las aspiraciones surgidas de Arndt

3. Las figuras más importantes del pietismo suizo fueron, en Berna, S. Lutz (1674-1750); en Basiela, H. Annoni (1697-1770); en Zurich, J.K. Ulrich (1705-1768); en Graubünden, D. Willi (1686-1755). Sobre el pietismo en Suiza, cf. P. Wernle, *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jh.*, 3 vols., Tubinga 1922-1925.

4. Esta sociedad, con J.A. Urslperger (1728-1806), J.F. Oberlin (1740-1826) y J.C. Lavater (1741-1801), fue una de las fuentes importantes del movimiento de *réveil* en el siglo XIX.

5. Sobre este autor, cf. L. Duch, *Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII*, en E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* II, Herder, Barcelona 1989, p. 478-481.

6. Entre sus figuras hay que mencionar a Ch. Hoburg (1607-1675), J. Betke (1601-1663) y F. Breckling (1629-1711).

se convierten en un movimiento bien preciso y definido por un programa. Spener funda los *collegia pietatis*, reuniones de fieles destinadas a la profundización de la Biblia y la oración. A los participantes en dichas reuniones empezó a llamárseles pietistas. Según Spener, la intención renovadora debe mantenerse de forma permanente, si no quiere sucumbir bajo el peso de la institución eclesiástica y de la costumbre, y así caer en una verdadera degradación de la energía religiosa; hay que empezar continuamente la reforma (*Ecclesia reformata semper reformanda*).

En 1765, Spener, como prefacio a la nueva edición de un volumen de predicación de Arndt, redacta su programa de reforma de la Iglesia, conocido como *Pia desideria*. Spener proponía:

— Extender la palabra de Dios más abundantemente; junto al servicio oficial se debían instituir reuniones en las que los laicos participasen en la explicación de la Biblia.

— Multiplicar el ejercicio práctico del sacerdocio universal de los creyentes.

— Dar prioridad a la práctica del cristianismo sobre la teoría.

— Disminuir las polémicas confesionales.

— Reformar el estudio de la teología en el sentido de la *praxis pietatis*.

— Asegurar una predicación animada por la cura de almas y con el intento de animar al hombre interior.

Una vez expuestos los fundamentos teológicos por Spener, August Hermann Francke (1663-1727), predicador, consejero espiritual, teólogo, pedagogo y organizador, dio al pietismo en Halle su forma históricamente más significativa. Primero en Leipzig, haciendo evolucionar los *collegia philobiblica* científicos, ya existentes, en escuelas de *réveil* para los alumnos de todas las facultades, y después en Halle, donde su influencia fue decisiva. Es aquí donde, a partir de una modesta escuela para pobres, surge un complejo de instituciones que se convierte en el centro de una obra de reforma pietista que se extendió por toda Alemania. Piedad basada en la conversión personal, acción diaconal y social cristiana estaban en Halle en estrecha relación recíproca. Las ambiciones de Francke tenían una amplitud tan grande que han podido compararse con los proyectos de Leibniz. Se trataba de trabajar por la transformación del mundo, dentro del espíritu de una filantropía cristiana. Francke esperaba la «transformación del mundo gracias a la transformación de los hombres». El pietismo de Halle

marcó a generaciones de pastores y de profesores en Prusia. Su prosperidad terminó con la subida al trono de Federico II, en 1740, y los progresos de la *Aufklärung*.

Una tercera generación del pietismo en Alemania es la protagonizada por Nikolaus Ludwig von Zizendorf[7], conde de Empire (1700-1760). Fundó las comunidades de hermanos de Herrnhut, la única Iglesia particularizada durable que el pietismo alemán haya suscitado. Con su teología estrictamente cristocéntrica («sin Jesucristo yo sería ateo»), su simpatía por la *Aufklärung*, la toma de consideración de la *theologia crucis* de Lutero, Zizendorf supera el pietismo de la conversión de Halle; pone el acento en la dimensión comunitaria («no hay cristianismo sin comunidad»), da al pietismo una dimensión ecuménica y por sus escritos y poemas imprime su huella en el lenguaje de la devoción pietista. La toma de conciencia creciente del *deber* misionero es un rasgo importante de la piedad de Herrnhut. Zizendorf, ingresado en el estado eclesiástico en 1734 y ordenado obispo de los «hermanos» en 1737, fue expulsado de Sajonia (1736-1747) bajo la acusación de separatismo. Viajó entonces por todas partes, reuniendo de entre la burguesía círculos de amigos de Herrnhut y fundando otras comunidades del mismo tipo. En 1747, los hermanos de Herrnhut fueron reconocidos como integrantes de la confesión de Augsburgo, con sus prácticas religiosas propias, y formando parte de la Iglesia nacional de Sajonia. La piedad de los hermanos de Herrnhut, a lo largo del siglo XVIII, atrajo a muchos espíritus decepcionados por la *Aufklärung*. Ejerció una profunda influencia sobre hombres como Goethe, Herder, Schleiermacher y Novalis.

El arraigo más profundo del pietismo se dio en la región de Württemberg. Aquí no fue, como en otras regiones, combatido por medidas legales y por la polémica luterana ortodoxa. Después de algunas luchas iniciales, el gobierno y la dirección de la Iglesia permitieron su desarrollo sin obstáculos[8]. Alimentado en fuentes teosóficas y místicas, ese pietismo ofrece un carácter serio y se inclina a menudo a la especulación. Al lado de la *sola scriptura* se introduce el *tota scriptura*. Es un pietismo más humanista y no tan riguroso ni sectario como el de Halle. Dos figuras sobresalen: las de Johann Albrecht Bengel

7. Cf. L. Cristiani, *Zizendorf*, en DTC XV, 2, 1947, col. 3695-3704.
8. En 1743 los movimientos pietistas fueron reconocidos oficialmente e incorporados a la vida de la Iglesia.

(1687-1752)[9] y de Fr. Christoph Oetinger (1702-1782), este último considerado el filósofo del pietismo[10]. De la escuela de Bengel y Oetinger salió gran número de teólogos que dieron a la Iglesia de Württemberg una marca pietista duradera.

3. *Pietismo separatista*

Si el pietismo se caracteriza por la constitución de *ecclesiola in Ecclesia*, el pietismo separatista da el paso de *ecclesiola aut Ecclesia*. De manera general, las tendencias separatistas estuvieron más o menos presentes en todos los movimientos pietistas, pero no todas ellas triunfaron, y las que lo hicieron fue sólo temporalmente.

El primer movimiento separatista que debemos considerar es el protagonizado por Jean de Labadie[11]. Su predicación, su eclesiología congregacionista que apuntaba a la separación del mundo, el papel que otorga a la profecía, provocaron un cónflicto con la *Volkskirche* de los Países Bajos y su exclusión (1669). Labadie reúne entonces en Amsterdam a una comunidad en ruptura con la Iglesia y que practicaba la puesta en común de bienes. Ante la hostilidad creciente de que eran objeto, la comunidad emigró a Herford (1670) y luego a Altona (1672). Después de la muerte de Labadie se instaló en Vieuwerd. Aquí, bajo la dirección de Pierre Yvon (1646-1707) consiguió su apogeo, con más de 300 miembros, pero no sobrevivió a la muerte de Yvon.

El otro movimiento separatista que debemos considerar es el de Gottfried Arnold (1666-1714), autor de *Unparteiische Kirche- und Ketzerhistorie* (1699-1700), su obra más famosa. En ella se sitúa en el punto de vista «imparcial» del espiritualista para juzgar a Iglesias y herejías. Considera que todas las confesiones han sido inducidas a la decadencia, si las comparamos con la comunidad primitiva dirigida por el Espíritu. Lo que está en el corazón de la historia es la vida personal de los devotos, aunque sean heréticos. El criterio del verdadero cristianismo no es la doctrina de la Iglesia, sino el nuevo nacimiento. La Iglesia auténtica, comunidad de los renacidos por el

9. La obra fundamental de Bengel es *Gnomon Novi Testamenti*, 1742.
10. Cf. R. Breymayer, *Oetinger*, en DS XII, 1982, col. 682-685.
11. Cf. M. de Certeau, *Labadie*, en DS IX, 1975, col. 1-7.

Espíritu, es invisible y libre en relación con las confesiones de fe. Toda Iglesia de Estado es rechazada. En 1701 Arnold se casa y se hace pastor, lo cual señala su paso del individualismo hostil a la Iglesia a una colaboración crítica, pero constructiva.

Debemos mencionar también la escisión de Francfort protagonizada por Johann Jakob Schütz (1640-1690) y las de otros pietistas radicales de menor importancia, escisiones que una obra como ésta no permite analizar con mayor detalle.

4. *Pietismo y Aufklärung*

En conjunto, se debe ver el pietismo sobre el fondo de la gran evolución de la autocomprensión del hombre moderno en orden al descubrimiento de la subjetividad autónoma. El pietismo representa un intento a gran escala de aceptar dicha evolución como un retorno a las fuentes de la vida cristiana. El hombre que se va haciendo autónomo tiene que llegar a estructurar religiosamente su existencia en forma propia y personal, sin lastre de tradiciones, mediante una confrontación con la Biblia para la actualización vivencial de la situación de la comunidad primitiva. Es verdad que el pietismo, al subrayar la subjetividad autónoma a costa de la tradición, estaba expuesto constantemente al peligro de olvidar que la vida de fe se inicia históricamente. En todas sus formas se da el peligro de hacer de la subjetividad el punto de partida efectivo de la vida religiosa.

La conciencia pietista es una conciencia religiosa, pero una conciencia individual que se complace en afirmar su individualidad. El alma pietista no goza de una autonomía en pleno ejercicio; de todas formas, aunque exista para Dios, existe también para sí mismo. La búsqueda de Dios es inseparable de la búsqueda de uno mismo; así se separa el momento en que la búsqueda de uno mismo podrá llevarse a cabo independientemente de la búsqueda de Dios.

El pietismo se presenta como un modernismo religioso que separa la experiencia de la fe de las superestructuras teológicas que la tenían atada; y esto es lo que abre camino para una inteligencia laica de pleno ejercicio en el terreno profano. En este sentido, el papel que desempeñó la Universidad de Halle es muy importante. Halle, orgullosa de haberse liberado en todos los terrenos del espíritu de ortodoxia, tiene conciencia de asegurar la *libertas philosophandi*, en virtud de un liberalismo que no es corriente todavía en la Europa de aquel tiempo. Hacia mediados del siglo, el polo pietista de Halle hallará su contrapartida en el polo racionalista de Berlín, donde Federico II apoya su Academia reformada, a partir de 1740. El apoyo oficial a la nueva espiritualidad contrasta con el destino del molinismo y del quietismo en tierras católicas. La represión deformó y desnaturalizó el quietismo, mientras que el pietismo se fue desarrollando con libertad y fecundó todo el conjunto de la cultura germánica; la fe católica estuvo ausente de la cultura de los países católicos, que, al no poder desarrollarse con la fe, se desarrolló contra ella.

La *Aufklärung* germánica, en efecto, está profundamente marcada por la combinación entre espíritu pietista y reflexión racional. El espíritu alemán es a la vez profundamente cristiano y profundamente filosófico; desconoce el antagonismo entre filosofía y religión, y oscila entre una filosofía cristiana y un cristianismo filosófico. La secularización del pensamiento germánico tiene lugar bastante tarde, si lo comparamos con las otras naciones más occidentales, donde había empezado en el siglo XVII o antes; como contrapartida, se realiza de manera mucho menos definida: la renovación nace dentro del cristianismo y es guiada por él. La filosofía alemana de esa época será, en general, fuertemente especulativa, elaborada por profesores y pastores protestantes, y poco afectada por el desarrollo del pensamiento científico[12].

El idealismo alemán de la gran época podría comprenderse como una sublimación reflexiva de la afirmación pietista. Y el pietismo puede considerarse una de las fuerzas vivas que suscitaron el florecimiento del *Sturm und Drang*, primera oleada germánica del romanticismo europeo.

---

12. Sobre este punto véase: G. Tonnelli, *La filosofía alemana desde Leibniz a Kant*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* XII, Madrid [7]1984, p. 99-164; G. Gusdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Estella (Navarra) 1977 (trad. de A. Ortiz), p. 73-114; H. Bossenecker, *Pietismus und Aufklärung*, Würzburgo 1958; F.W. Kantzenbach, *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung*, Gütersloh 1965. Es importante mencionar aquí a Ch. Thomasius, autor polifacético y considerado uno de los padres de la *Aufklärung*. Entre los estudios dedicados a su obra, se puede ver: W. Bienert, *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Chr. Thomasius*, Halle 1934; W. Schneiders, *Recht, Moral und Liebe. Untersuchungen zur Entwicklung der Moralphilosophie bei Chr. Thomasius*, Münster 1961; K. Neisser, *Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus*, Heidelberg 1928.

II. Federico el Grande y la Ilustración

En la historia de las ideas, la lengua alemana tomará ahora el relevo, aunque la lengua francesa sea todavía, como en el siglo anterior, la lengua de la difusión de la cultura. La importancia de la lingüística quedará más acentuada a partir del romanticismo[13].

La primera dificultad, al hablar de la Ilustración alemana, es que Alemania no existía como Estado; consistía en un montón de territorios más o menos independientes. El lugar en el que la Ilustración penetrará con mayor insistencia será Prusia, bajo los auspicios de Federico el Grande (1712-1786), que concederá privilegio especial a las ideas francesas y se rodeará de ilustrados franceses, como por ejemplo Voltaire y Maupertius, tanto en su corte como en la *Académie des Sciences et Belles Lettres*. Él mismo es el ejemplo del monarca ilustrado, responsable y humanitario que promueve la educación de sus súbditos y se convierte en una de las figuras señeras de la Ilustración de aquel país. Puede haber sido un déspota, pero un déspota ilustrado que se preocupaba de imponer una imparcial administración de la justicia y de promover y difundir la educación, desde la elemental hasta la reorganización y desarrollo de la Academia Prusiana. Prueba de ello son la cantidad de escritos, cartas, composiciones musicales, poemas, dramas, obras de carácter histórico y filosófico que dejó al morir. Él tendía personalmente al escepticismo y al libre pensamiento. Apreciaba mucho a Bayle y sentía veneración por el emperador estoico Marco Aurelio. Bajo su reinado se implanta en Prusia el primer sistema público de enseñanza para todo el Estado. Era un progreso de gran importancia para el desarrollo de la cultura europea[14].

Por otra parte, las características fundamentales del siglo de las luces son las mismas por todas partes: la autonomía de la razón, la solidaridad de la cultura intelectual, la fe en el progreso y la aristocracia del espíritu.

Sin embargo, la mentalidad racionalista de los siglos XVII y XVIII tenía que repercutir forzosamente de modo muy diferente en los diversos países. Los pueblos latinos siguieron viviendo bajo el dominio del papado. Las clases inferiores de dichos países se mantuvieron bajo

13. Cf. J.M. Valverde, *Vida y muerte de las ideas*, Barcelona 1980, p. 155s.
14. Cf. W. Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, México ²1978, p. 90-232.

el influjo de clérigos rígidos según los esquemas del concilio Tridentino, y eso los colocó al margen del formidable movimiento intelectual que llena esos dos siglos. En los Países Bajos, en Inglaterra y en Alemania, así como en Norteamérica, la reforma se encargó de tender un puente entre las necesidades del hombre corriente y los conceptos elevados del espíritu humano.

Bajo Federico el Grande, la Universidad de Halle sirvió de órgano para la transformación de los conceptos religiosos y, a partir de entonces, una de las funciones de las universidades alemanas ha sido siempre la de oficiar de mediadoras en este sentido. Por ello, allí donde la reforma había preparado el terreno, el movimiento de la Ilustración se hallaba siempre con una comunidad de príncipes, funcionarios, clérigos y profesores, escritores y pueblo, que le aseguraba una influencia mucho más amplia y profunda que allí donde la Iglesia mantenía sus antiguos fueros.

El país que se puso al frente del movimiento ilustrado, como ya vimos, fue Gran Bretaña. Pero en ningún lugar existió una comunidad interna de todas las clases, basada en el protestantismo, tan estrecha como en la patria de la Reforma, ni en ningún otro país fue tan poderosa la obra de la época de las luces. La Ilustración alemana sustrajo la religiosidad cristiana de los conceptos de la ortodoxia para erigirla sobre los fundamentos firmes de la persona moral. Dio a la educación y a la enseñanza nuevos fines y nuevos métodos. Reformó el derecho y profundizó en el conocimiento del mundo político; se puso en todo y por todo al servicio de la sociedad y del Estado. Y todo ello lo realizó poniendo una unción moral, como si se tratara de una nueva religión.

Sin embargo, la Ilustración alemana no fue época de grandes figuras filosóficas, si exceptuamos a Kant. El gran movimiento filosófico vendrá inmediatamente después, con el romanticismo y el idealismo.

Hay un hecho que domina toda la marcha de la literatura alemana: el que la Reforma se hubiera producido en Alemania, con una energía de conciencia religiosa superior a cualquier otro país; a ello se debe el que el interés teológico adquiriera en dicho país una gran primacía, que se mantuvo durante mucho tiempo. A partir de la religiosidad de Lutero, el rasgo fundamental más característico de la mentalidad alemana era la interioridad de la conciencia moral, algo así como el repliegue del movimiento religioso sobre sí mismo y la convicción de

que el valor supremo de la vida debe buscarse en la disposición interior y no en las obras, en la conducta.

Antes de concluir este punto, queremos mencionar la música alemana de ese período, por lo que representa en la perspectiva cultural y sobre todo por la significación que tiene para la teología y la liturgia. Schütz, Bach, Händel, Haydn, Mozart, Beethoven son figuras señeras de esa época y exponentes de la religiosidad ilustrada, protestante y católica, en muchas de sus obras musicales. Bach es la más alta representación de la conciencia religiosa protestante y en sus composiciones musicales hay una gran dosis de sentido teológico. El gran tema de Händel es el Señor omnipotente, que hace triunfar el bien en el mundo y realiza el reino de Dios. Haydn crea un oratorio que da expresión por vez primera a la nueva religiosidad basada en el goce del mundo, del mismo modo que antes había hallado expresión en la música de la religiosidad cristiana. Mozart es el genio más grande de la dramática musical del siglo XVIII[15].

III. Los primeros teólogos ilustrados[16]

No se trata de grandes teólogos que hayan elaborado sistemas importantes, sino más bien de una primera «generación» de pensadores que inician una reflexión teológica «ilustrada», algunos de ellos en clara oposición al pietismo. Entre dichos teólogos destacaremos a Valentin Ernst Loescher (1673-1749), principal opositor del pietismo y fundador de la revista que apareció en 1701 con el título «Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen». Escribió, además, en 1708 *Praenotationes theologicae*; en su *Timotheus Verinus* (1718-1722) atacó especialmente el pietismo y en 1735 el wolffianismo en la obra *Quo ruitis?* También debemos mencionar a Joh. Franz Budde (1667-1729), influido por Locke, y su obra *Institutiones theologiae dogmaticae* (1724), y a Christophe Matth. Pfaff (1686-1760), autor de *Traktat vom Ursprung des Kirchenrechts und dessen wahren Beschaffenheit* (1720).

También hay que mecionar entre ese primer grupo de teólogos a

15. Ibíd., p. 235-321.

16. La obra de K. Barth, *La théologie protestante au XIX^e siècle* es la que sigo más de cerca en todo este apartado.

los suizos Samuel Werenfels (1657-1740), Jean Alphonse Turrettini (1671-1737) y Jean Frédéric Osterwald (1663-1747), fundador de la Facultad de teología de Neuchâtel, autor de una nueva traducción de la Biblia y de la obra *Traité des sources de la corruption* (1700), así como de un catecismo aparecido en 1702, traducido al alemán, y de la obra *Compendium theologiae christianae* (1739).

Finalmente, citaremos a Johann Georg Walch (1693-1775) y a su hijo Christian Wilhelm Walch (1726-1784), historiador de la Iglesia de Gotinga; también a Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755), autor de *Kirchengeschichte des Neuen Testaments* (1726) y *Sittenlehre der Heiligen Schrift*, que es su ética, empezada en 1737 y terminada por su discípulo Johann Peter Miller (1725-1780).

IV. Christian Wolff (1679-1754) y los wolffianos[17]

El principal representante de cierta idea de la Ilustración alemana es Wolff. En él hallamos un renacimiento de la filosofía académica y de la metafísica de escuela, así como un racionalismo que lo penetra todo. No tanto como si Wolff fuese un racionalista en el sentido de un pensador antirreligioso, sino en el sentido de que desarrolló un sistema racional completo de filosofía que incluía la metafísica y la teología natural y ejerció una poderosa influencia en las universidades. Sin duda, acentuaba el fin práctico de la filosofía y está claro que su intención era promover la difusión de la inteligencia y la virtud de los hombres. Pero la nota más característica de su pensamiento es la confianza y la insistencia en la capacidad de la razón humana para conseguir certeza en el campo de la metafísica, incluyendo el conocimiento metafísico de Dios. Esta concepción de la filosofía le acarreó problemas en la Universidad de Halle, hasta el punto que los pietistas lograron su expulsión de la misma; no sería restituido a la cátedra hasta la época de Federico el Grande.

La separación pietista entre la esfera de la razón y la esfera de la fe, así como la eliminación de la metafísica como insegura e inútil, son

17. Sobre Ch. Wolff se puede ver: A. Bissinger, *Die Struktur des Gotteserkenntnis. Studien sur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970; P.A. Heilemann, *Die Gotteslehre des Christian Wolff*, Leipzig 1907; R. Levy, *Die Religionsphilosophie Christian Wolffs*, Würzburgo 1928.

cosas completamente ajenas al pensamiento de Wolff. Su sistema depende en este sentido considerablemente de Leibniz.

La principal prueba de la existencia de Dios es, según Wolff, un argumento cosmológico. El mundo, el sistema de las cosas finitas interrelacionadas, exige una razón suficiente de su existencia y de su naturaleza, y esta razón suficiente es la voluntad divina. Ello significa que Wolff sigue las líneas de la teodicea leibniziana. Dios ha creado el mundo para ser reconocido, honrado y glorificado por el hombre.

Además de la prueba cosmológica, Wolff aceptaba el argumento ontológico. Se comprende que sus enemigos pietistas pensaran que Wolff estaba colocando la razón en el lugar de la fe y minando su concepto de religión.

Wolff afirma también la libertad como condición de la vida moral, aunque no le era fácil explicar la posibilidad de la libertad, dado su determinismo. Su teoría moral se basa en la idea de perfección, a la que el hombre está obligado sin alcanzarla plenamente nunca.

En el contexto del desarrollo del pensamiento alemán, Wolff tiene una importancia considerable. Aparte de Leibniz, Alemania había producido muy poca cosa en filosofía. Wolff actuó en esta fase como un educador filosófico de su nación, y su sistema pudo proporcionar una filosofía de escuela para las universidades alemanas. El sistema, que no era en sí mismo demasiado importante, estimuló de este modo el desarrollo de la reflexión filosófica.

Lo que más interesaba del sistema de Wolff a la teología protestante, positiva y negativamente, era esa curiosa zona intermedia en la que, según Wolff, la razón y la revelación tenían la palabra simultáneamente y expresaban lo mismo de una manera diferente. La primera de las alegrías que Wolff causó a la teología protestante tuvo como consecuencia un nuevo y poderoso resurgimiento de la teología natural, que había sido proscrita y mantenida dentro de los límites más estrechos, y prácticamente no había tenido importancia alguna. Sea cual fuere el significado que pueda tener para la salvación un conocimiento de Dios accesible a la razón pura, era un hecho elocuente el que el primer filósofo de Alemania declarara tan formalmente y demostrara tan lógicamente que dicho conocimiento de Dios por la razón pura realmente se daba. Es sobre todo este punto el que suscitaba el interés de los teólogos y, con ellos, el de toda clase de laicos apasionados por la teología; en el mismo hay que ver la fuente de una teología de los astros, del fuego, del agua, de la piedra y también de

los pájaros, insectos y crustáceos, concebida con el fin de presentar el mundo como una obra de arte y también como la expresión adecuada de lo necesario y absoluto, es decir, como la creación perfecta del Dios perfecto en sí.

Entre los teólogos wolffianos mencionemos a Israel Gottlieb Canz (1690-1753) y su obra *De usu philosophiae leibnitianae et wolffianae in theologia* (1728); a Jakob Carpov (1699-1750) y su obra *Theologia revelata methodo scientifico adornata* (1737-1765).

Entre los filósofos conviene citar a Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750), autor de *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1725), que ayudaron a difundir el sistema de Wolff; a Ludwig Philipp Thüming (1697-1728) y a Johann Christoph Gottsched (1700-1766), autor de *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (1733); a Martin Knutzen (1713-1751), profesor de Kant, autor de una *Demonstratio philosophica* de la verdad de la religión cristiana (1740), en la que intentó combinar la espiritualidad pietista con el «racionalismo» wolffiano.

El más importante de los discípulos de Wolff fue Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), verdadero fundador de la estética alemana, autor de *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) y de *Aesthetica* (1750-1758), obra en dos volúmenes que contiene sus teorías sobre la estética, término que él mismo acuñó. Baumgarten tuvo como discípulo a Georg Friedrich Meier (1718-1777), autor de *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (1748-1750) y de *Betrachtungen über den ersten Grundsätzen aller schönen Künste und Wissenschaften* (1757).

Entre los oponentes de Wolff conviene citar a Joachim Lange (1670-1744), Andreas Rüdiger (1673-1731) y Christian August Crusius (1715-1775).

V. Los filósofos populares

La filosofía de Wolff y sus continuadores fue, en cierto sentido, una culminación de la *Aufklärung* alemana. Consistía en algo así como un programa para reunir todos los ámbitos de la actividad intelectual humana bajo la batuta de la razón. Éste fue el motivo que movió a los teólogos luteranos pietistas a enfrentarse con Wolff, ya que pensaron que su racionalismo era enemigo de la fe. El sistema de Wolff

representó, además, el ascenso de la clase media culta. La fe, la moral, las formas de Estado y de gobierno, la estética, todo está sometido al juicio impersonal de la razón.

La difusión de las ideas filosóficas en Alemania se vio favorecida por la obra de los llamados «filósofos populares» que, sin ser pensadores creativos, lograron llevar la filosofía al público educado. Christian Garve (1742-1798), por ejemplo, tradujo al alemán algunas obras de moralistas ingleses. Friedrich Justus Riedel (1742-1785) contribuyó a difundir las ideas estéticas en su *Teoría de las bellas artes y las ciencias* (1767). Christian Friedrich Nicolai (1733-1811) ejerció gran influjo como director, primero, de la «Bibliothek der schönen Wissenschaften» (1757-1758), después, de las «Briefe, die neueste Literatur betreffend» (1759-1765), revistas literarias que consiguieron autofinanciarse. También vale la pena citar a Christoph Martin Wieland (1733-1813), pietista, literato y poeta, traductor y autor de *Agathon* (1766).

VI. Teología ilustrada

1. *Los neólogos*[18]

Del alemán *neurer*, representaba una corriente que no se satisfacía con la posibilidad de pensar lógica y matemáticamente el contenido de la revelación, sino que además descartaba su contenido como antirracional.

La historia heroica de la «neología» consiste en que sus representantes ejercían su tarea no negando la revelación como tal, sino atacando, aquí y allá, el dogma transmitido como revelación y amputándolo cada vez más, hasta reducir su contenido reconocido como revelado a lo que se consideraba garantizado como verdad religiosa racional, es decir, a las ideas de Dios, libertad o moral e inmortalidad.

Sin disputas públicas de gran envergadura, se hizo tabla rasa —más o menos enérgica y completamente, por el silencio y por una interpretación modificada— de la inspiración de las Escrituras, de la

18. Sobre los neólogos, cf. B. Bianco, *«Vernünftiges Christentum.» Aspects et problèmes d'interprétation de la néologie allemande au XVIII*^{e} *siècle*, «Archives de philosophie» 46 (1983) 179-218.

Trinidad y sobre todo de la doctrina de la divinidad de Jesucristo, del pecado original, de la justificación por la sola fe, etc.

Si se la caracteriza de intelectualista, no se entiende bien la neología. Su crítica del dogma no procede de la *ratio*, sino de las exigencias éticas y de las necesidades del corazón. No es la sed de conocimiento del investigador de la verdad lo que desencadena la duda, sino la cuestión del valor de las doctrinas tradicionales para la piedad práctica[19].

Entre los principales neólogos, destacaremos a Joh. Fried. Wilhelm Jerusalem (1709-1789), autor de *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion* (1768) y de diversas colecciones de sermones aparecidas en el año 1745. Para él la revelación es una confirmación de la religión natural, es decir, de la creencia en un Dios, en una providencia que actúa en las leyes naturales y en una vida perfecta que sucede a nuestra existencia actual, creencia que está en la base de todas las religiones. La revelación es a dicha creencia racional lo que una proposición física es a un teorema matemático, es decir, que sólo debe concebirse como relativamente necesaria, ya que su razón suficiente no existe en ella misma sino en Dios. Para Jerusalem parecía evidente la noción de una evolución histórica de la revelación, vinculada a un plan divino de educación que hace la verdad cada vez más clara.

También citaremos a Carl Friedrich Bahrdt (1741-1792) y sus obras *Dogmatique Biblique* (1769), *Neuesten Offenbarungen Gottes* (1772-1775), *Briefe über die Bibel im Volkston* (1782), *Ausführung des Plannes und Zwecks Jesu* (1784-1786).

Joh. Salomon Semler[20] es el más relevante de todos los neólogos (1725-1791). Profesor de Halle, aparece como el más importante de ellos, no sólo porque persigue el mismo objetivo de modo más profundo y vasto, sino también porque piensa realizarlo de modo distinto hasta el punto de que sólo relativamente puede contarse entre el número de los neólogos. Es un cristiano de su siglo porque identifica el cristianismo con su concepción personal de la moralidad. Hallamos constantemente en él la noción de una esencia del cristianismo que

19. Cf. K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, 1929, citado por K. Barth, o.c. en la nota 16.

20. Sobre Semler, cf. H. Hoffmann, *Die Theologie Semlers*, Leipzig 1905; H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tubinga 1983, p. 156ss.

consiste en una modificación de los sentimientos, un perfeccionamiento activo, una certeza de la fe y las buenas obras que de la misma se siguen, todo ello dado al hombre por Cristo y el Espíritu Santo. Salvación quiere decir capital moral. Pero ese *pathos* religioso moderno es neutralizado en Semler por el *pathos* más poderoso todavía del historiador científico del cristianismo. Él no quería saber nada teóricamente de una religión natural: el cristianismo es un dato determinado de la historia dotado de una efectividad determinada. Se interesa por el cristianismo como tal, en su carácter concreto e histórico, en su diversidad y variedad interiores, entendiendo personalmente por ello una propiedad moral determinada. La teología es el estudio crítico y libre del material cristiano transmitido según el punto de vista de la piedad.

Con los medios históricos bien conocidos, pero armado sobre todo con el criterio de la verdad ética, contestó la autoridad del canon bíblico, la equiparación de ambos Testamentos, la inspiración del texto bíblico, la identificación de la Escritura y la revelación. Como historiador de la Iglesia, atacó el dogma cristológico y soteriológico. Acuña, él o Bahrdt, el término «teología liberal».

Semler se convirtió en el padre de la moderna investigación histórico-crítica de la Escritura, si no ya de la hermenéutica en general. A Semler le corresponde el honor de haber sido el reformador de la teología protestante, al destruir, con sus cuatro volúmenes sobre la libre interpretación del canon, la doctrina del canon, que era el fundamento de la vieja enseñanza protestante[21].

Al final de su vida, Semler, asediado por las luchas contra sus colegas neólogos, se desentendió de la teología y se consagró a las ciencias naturales, la filosofía hermética, la teosofía, el movimiento de los Rosa-Cruz, la química secreta, etc.

---

21. La teoría del canon concebido como unidad, como un todo, con aquel mismo sistema de sus propiedades divinas, es la resultante de largos años de conflictos del protestantismo con la Iglesia católica. Pero, investigando la cuestión más de cerca, se ve que los escritos del canon eran todos ellos recursos concretos para conseguir en las limitadas comunidades cristianas una finalidad impuesta por la época. De ahí se desprende, como consecuencia para la teología histórica, el problema de una investigación histórico-literaria de dichos escritos, de su origen, de las intenciones de quienes los redactaron. Tienen que comprenderse a partir de las circunstancias locales y temporales. La Biblia ya no contiene, según él, la verdad pura y simple; para descubrirla se debe desglosar lo que en ella hay de local y temporal.

Joh. August Ernesti, profesor y exegeta del Nuevo Testamento en Leipzig, sólo con reservas puede contarse entre los neólogos. Ante todo era un sabio filósofo. Ernesti consideraba que los principios de la religión surgían de la esencia de la divinidad y de la humanidad, pero respetaba prácticamente demasiado la naturaleza positiva del cristianismo para participar muy activamente en la crítica de la tradición practicada por la mayoría de neólogos. Fue uno de los primeros portavoces de la conocida acusación del exegeta y del historiador contra el dogmático: éste se fija demasiado poco en la materia bíblica, es decir, en la verdadera naturaleza de la misma. Así como la filosofía se vincula con la razón, la teología debe vincularse con la Escritura, comprendida desde el ángulo histórico y gramatical. Esta concepción de la Escritura es lo que hay de realmente neológico en dicho autor.

Joh. David Michaelis (1717-1791), especialista del Antiguo Testamento y profesor en Gotinga. Publicó *Compendium theologiae dogmaticae* (1760) y toda clase de *Orientalia*. Se trata también del método teológico y de la separación y la independencia de la teología bíblica en relación con la dogmática. Es uno de los primeros en difundir la idea del espíritu oriental del Antiguo Testamento, diferente del nuestro. Vio más claramente que otros neólogos que no se podía probar la verdad del cristianismo sólo por el sentimiento[22].

Joh. Joachim Spalding, autor de *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und seine Beförderung* (1772). En sus escritos, la religión natural y la revelación que la atestigua y se corresponde con ella, se hallan yuxtapuestas con nitidez. Ello significa prácticamente que la Iglesia tenía que purificarse de los dogmas del pecado original, de la Trinidad, de la reparación, etc., rechazarlos enérgicamente, para proponerse a la sociedad y al Estado en su verdadera utilidad, que es moral.

Finalmente, Joh. Gottlieb Töllner (1724-1774). Como Semler, era alumno de Baumgarten y, como él, representante de una crítica dogmática liberal, a saber, histórica y relativa más bien que dogmática y absoluta. Fue, como Jerusalem, un hombre sincero y de una piedad

---

22. He aquí donde está el sentido de su célebre declaración sobre la doctrina del *Testamentum Spiritus Sancti*: por firme que haya sido su convicción en cuanto a la verdad de la revelación y por vivo que haya sido el celo que demostró para asegurarse de la misma, nunca sintió un testimonio semejante del Espíritu Santo, como tampoco encontró nunca una línea en la Biblia sobre dicho punto. Es en el historicismo y el psicologismo donde había de repercutir esta crítica.

inequívoca y, sin embargo, fue avanzando en esa serie de negaciones, no de manera original, sino como bajo la presión de una necesidad suprema, tal como quedan reflejadas en su última confesión de fe en el lecho de muerte[23].

2. *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*[24]

Uno de los efectos de la influencia del pensamiento inglés y francés en Alemania fue el desarrollo del deísmo. Toland y Tindal fueron los autores que más influyeron. Y entre los deístas alemanes el que más destaca es Reimarus, cuyas posiciones están bastante emparentadas con las de los neólogos. Profesor de hebreo y lenguas orientales en Hamburgo, su obra principal es *Apologie oder Schutzschrift für die Vernunftige Verehrer Gottes*. Reimarus no publicó la obra, pero entre 1774 y 1777 Lessing publicó algunas de sus partes con el título *Fragmentos de Wolffenbüttel*. Lessing no daba el nombre del autor, sino que declaraba haber hallado dichos fragmentos en la localidad de Wolffenbüttel. Otra parte se publicó en Berlín en 1786, y otros fragmentos aparecieron entre 1850 y 1852.

Reimarus se oponía, por una parte, al mecanismo puramente materialista. El mundo, como sistema inteligible, es la autorrevelación de Dios; el orden del mundo es inexplicable sin Dios. Pero, por otra parte, Reimarus se oponía a la religión sobrenatural. El mundo mismo es la revelación divina, y las otras supuestas revelaciones son invención humana. Además, la idea del mundo como sistema mecánico causalmente interconectado es el gran logro del pensamiento moderno, y no podemos ya aceptar la idea de una revelación divina natural y milagrosa. Los milagros serían indignos de Dios, porque Dios realiza sus fines a través de un sistema racionalmente inteligible.

23. Cf. K. Barth, o.c. en la nota 16, p. 105s.

24. Sobre Reimarus, cf. H. Thielicke, o.c. en la nota 20, p. 87ss; H. Koestlin, *Das religiöse Erleben bei Reimarus*, Tubinga 1919; M. Loeser, *Die Kritik des H.S. Reimarus am Alten Testament*, Berlín 1941; A.C. Lundsteen, *H.S. Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu Forschung*, Copenhague 1939; J. Engert, *Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus*, Viena 1916.

3. *Moses Mendelssohn (1729-1786)*[25]

Filósofo hebreo, amigo de Lessing y corresponsal de Kant, expresó de modo general la diferenciación entre lo conceptual y lo estético en sus *Briefe über die Empfindungen* (1755).

En la esfera de la religión, Mendelssohn mantenía que la existencia de Dios es susceptible de prueba estricta. Su demostración, tal como aparece en *Morgenstunden* (1785), seguía más o menos las líneas de Wolff; aceptaba y defendía el argumento ontológico.

Por tanto, el filósofo puede probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, o sea, los fundamentos de la religión natural. Al hacerlo, se limita a dar justificación teórica de verdades que el alma humana reconoce espontáneamente por sí misma, al menos de manera confusa. Pero ello no significa que el Estado tenga derecho a imponer la aceptación uniforme de creencias religiosas concretas. Y ningún cuerpo religioso que exija a sus súbditos uniformidad de creencias puede invocar la ayuda del Estado para conseguir tal fin.

Mendelssohn se vio implicado en una célebre disputa con Jacobi sobre la doctrina de Spinoza y el ateísmo. Las diferencias sobre la interpretación del spinozismo se deben a la divergencia que se da en la concepción de la filosofía entre ambos filósofos. La disputa en torno al spinozismo tiene una gran importancia en Alemania, ya que Spinoza ejercerá una notable influencia en la época romántica e idealista, y es en esa época anterior al romanticismo cuando resurge su figura.

4. *Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)*[26]

Lessing ingresó en la Universidad de Leipzig como estudiante de teología, pero pronto abandonó los estudios teológicos por la carrera

25. Obras: *Werke* ed. de G.B. Mendelssohn, 7 vols., Leipzig 1843-1844; *Gesammelte Schriften*, ed. de J. Elbogen, J. Guttman y M. Mittwoch, Berlín 1929. Estudios de interés son: N. Cahn, *M. Mendelssohns Moralphilosophie*, Giesen 1921; H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F.H. Jacobi*, Emsdetten 1938; H. Scholz, *Hauptschriften zum Pantheismusstrit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlín 1916.

26. Obras: *Sämtliche Schriften*, 30 vols., Berlín 1771-1794; *Sämtliche Werke*, ed. crítica de Lachmann-Muncker, Leipzig 1886ss; 4.ª ed. de J. Petersen, 25 vols., Berlín 1925-1935. Estudios de interés: G. Pons, *G.E. Lessing et le christianisme*, París 1964;

literaria. Nunca fue un filósofo profesional y sistemático como Wolff, aunque se interesaba profundamente por cuestiones filosóficas y sus ideas tuvieron un influjo considerable. Pero lo más importante es que sus escritos tendieron a formar una expresión literaria unificada del espíritu de la *Aufklärung*.

A pesar de estar influido por Reimarus, las ideas de Lessing sobre la religión no coinciden con las de aquél. Mientras que Reimarus estaba convencido de que las verdades fundamentales de la religión natural son demostrables, Lessing creía que ningún sistema de creencias religiosas es demostrable mediante argumentos universalmente válidos. La fe descansa en la experiencia interna, no en pruebas teóricas. Tampoco coincide Lessing con la actitud de Reimarus respecto de las religiones dogmáticas o positivas. No podemos aceptar la distinción radical hecha por los deístas racionalistas entre las verdades de la religión natural, que se pueden probar por la razón, y los dogmas de la llamada religión revelada, que tienen que ser rechazados por los ilustrados. No es que Lessing acepte la idea de revelación en sentido ortodoxo, pero está convencido de que el valor de las ideas y creencias religiosas debe estimarse por su efecto en la conducta[27]. Los *Fragmentos* publicados por Lessing sobre Reimarus desarrollan, con una agudeza hasta entonces desconocida en Alemania, una contestación fundamental de la necesidad y posibilidad de toda revelación, en particular de la revelación bíblica y cristiana, sobre el trasfondo del concepto elaborado de una religión puramente natural, es decir, que re-

G. Fittbogen, *Die Religion Lessings*, Halle 1915; H. Gonzenbach, *Lessings Gottesbegriff in seinem Verhältnis zu Leibniz und Spinoza*, Leipzig 1940; P. Wernle, *Lessing und das Christentum*, Leipzig 1912; Gotinga 1969; L.P. Wessel, *G.E. Lessing's theology. A reinterpretation. A study in the problematic nature of the Enlightenment*, La Haya-París 1977; B. Testa, *Rivelazione e storia. Uno studio sulla filosofia della religione di G.E. Lessing*, Roma 1981; H.E. Allison, *Lessing and the Enlightenment His philosophy of religion and its relation to 18th century thought*, Michigan 1966; H. Thielicke, *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*, Gütersloh 1957; M. Bollacher, *Lessing, Vernunft und Geschichte. Unters. zum Problem religiöser Aufklärung in d. Spätschr.*, Tubinga 1978; A. Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G.E. Lessings Beitr. zur e. Theologie der Geschichte*, Maguncia 1974; N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari 1974; A. Schilson, *Lessings Christentum*, Gotinga 1980; B. Bothe, *Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings*, Meisenheim am Glam 1972; V. Nölle, *Subjektivität und Wirklichkeit in Lessings dramatischen und theologischen Werk*, Berlín 1977.

27. Cf. K. Barth, o.c. en la nota 16, p. 107-130.

presentaba una posibilidad humana universalmente válida e intemporal, que estaba en la base de todas las religiones históricas llamadas reveladas.

Para comprender las intenciones del teólogo Lessing debemos partir del hecho de que todas las posiciones de los neólogos estaban contenidas y asumidas en la posición propia de Lessing. Detrás de la crítica del dogma y de la historia se halla la crítica a la noción de revelación. Lessing veía en los *Fragmentos* de Reimarus la contestación histórica, formulada por un historiador, de la posibilidad y realidad históricas de la revelación[28]. Los conceptos morales, los ideales de vida, la concepción del mundo con que se halla Lessing, todo se movía bajo el influjo de la teología. Su juventud se desarrolla en una época en que toda la cultura alemana tenía un sello teológico. Más aún, en aquella época era indispensable confrontarse con la teología sobre los problemas decisivos para la orientación de la vida.

El hecho decisivo fue que, por influjo de los dos grandes pensadores del siglo XVII, Leibniz y Spinoza, se fue desarrollando en él una concepción propia y positiva del mundo, completamente distinta de las ideas de la Ilustración teológica. Lessing es el primer alemán que dirige la atención hacia el esquema del mundo trazado de acuerdo con el espíritu de la Ilustración teológica y se sitúa de una manera propia y más profunda frente al cristianismo. La gran verdad era la necesaria separación de la teología y la filosofía. El fundamento a que responde la convicción en las verdades religiosas no es el mismo que el de las verdades filosóficas. Esta importante idea tuvo que adquirirla con toda claridad frente al cristianismo racional de la Ilustración.

Si queremos abarcar en su totalidad la posición de Lessing, debemos añadir necesariamente, como complemento, lo siguiente: la verdad interior del cristianismo tiene su fundamento en la experiencia del hombre cristiano; hay que defenderla, salvarla de los ataques de la ciencia, pero sólo con una condición: que se abandone el sistema ortodoxo del protestantismo, que renuncie a la fundamentación de la fe protestante por el canon como un todo de revelaciones divinas, nacido de la inspiración. Aquí reside el radicalismo de la teología de Lessing, y en este punto es donde él influyó más radical y directamente en el pensamiento teológico, sobre todo en Michaelis y Semler.

Lessing es el primer investigador de la religión que apareció en

28. Cf. W. Dilthey, *Vida y poesía*, México ^{3}1978 (trad. de W. Roces), p. 27-125.

Alemania. Es el primero en quien se reúnen las dos condiciones requeridas para dicho estudio: la del investigador histórico y la del investigador filosófico. Pero sólo pudo empezar este trabajo.

En cuanto a la problemática religiosa de Lessing, nuestra atención se centra en dos obras: *Nathan der Weise* (1779) y *Erziehung des Menschensgeschlechts* (1780). La primera es un drama sobre la pretendida veracidad de las tres religiones reveladas: cristianismo, judaísmo e islam[29]. Ninguna investigación histórica puede demostrar cuál de las tres religiones es la verdadera. La única prueba posible es la del espíritu y la fuerza de la virtud. Pero como las tres religiones universales se obstinan en su intransigencia, tal prueba no es posible hoy y sólo el futuro guarda el secreto de si llegará a aportarse algún día.

Pero lo que hay en el fondo del poema es la doctrina de Spinoza. Toda religión positiva se halla condicionada por factores geográficos y culturales y es, por tanto, algo limitado; separa al mismo tiempo que une: la solidaridad del género humano, el amor por la humanidad, sólo pueden desarrollarse en el terreno de una humanidad libre. La fe ético-religiosa de los personajes se basa en su conciencia de la dignidad del hombre, y ésta es la experiencia viva de nuestra naturaleza moral. Representan la marcha progresiva del espíritu hacia una libertad religiosa que se remonta por encima de toda religión positiva. La comunidad que de aquí nace es una comunidad interior, independiente de la nación, el credo, la posición social y la actuación en el mundo. Esta comunidad interior es la que en última instancia nos hace esclavos o libres, miserables o felices. El acuerdo de quienes piensan y sienten igual que nosotros acompaña nuestra vida como una armonía

29. El argumento es como sigue: en una familia antigua y de generación en generación, cada padre transmite a su hijo preferido un anillo que posee la fuerza milagrosa de hacer que su posesor sea amado por Dios y por los hombres. Un padre de dicho linaje tiene tres hijos a los que ama por igual. Para no entristecer a ninguno de los tres, manda confeccionar dos copias perfectamente exactas, que él mismo no podría distinguir, del anillo auténtico; después de haber dado a cada uno de los tres hijos la bendición y uno de los anillos, muere. Naturalmente, cada uno de los tres hijos tiene a los otros dos por impostores. Los tres anillos simbolizan las tres religiones mencionadas. Los tres hijos se citan con el juez (léase la razón), el cual se acuerda entonces de la fuerza milagrosa inherente al anillo auténtico. El juez cree en un primer momento que los tres son impostores y que el anillo auténtico se ha perdido. Pero en un segundo momento no. Decide que cada cual tenga el suyo por auténtico. En esta segunda manera de ver existe un anillo verdadero, pero es imposible saberlo ahora. La verdad sobre la historia de las religiones no se puede decidir en el presente.

invisible. Todas las ideas religiosas han brotado del mismo tronco, han nacido de la unidad de la primera fe; todas ellas forman un desarrollo único de la razón religiosa.

Nathan se halla impregnado del ideal de la humanidad. El destino del hombre no es la especulación, ni la contemplación artística, sino la práctica. De ese carácter de nuestro saber histórico se desprende la conclusión de que no existe, sencillamente, ninguna prueba histórica del cristianismo ni de ninguna otra religión. Es así como el escepticismo científico prepara el camino para la autonomía moral del hombre, que es esencial para la forma más alta de su conducta. Por tanto, practicar el bien por el bien mismo, investigar la verdad en virtud de la investigación misma y desplegar enérgicamente nuestras fuerzas sin poner nunca la mira en una meta abstracta sino en el desarrollo interior y vivo del hombre mismo. El hombre animado por dichos móviles aparece como el primer hombre verdaderamente mayor de edad en la historia intelectual de Alemania. Así lo expresa Lessing en la segunda obra, *Erziehung des Menschensgeschlechts*.

Lessing veía en todas las religiones simples etapas en las que se realiza la religión ideal de la humanidad y bajo la cual se unirán algún día todos los hombres auténticamente sinceros. En el interior de la historia, que abarca las diversas religiones y también la Iglesia luterana, sólo hay decisiones humanas preliminares, afirmaciones humanas de tal o cual posibilidad histórica, pero no un encuentro con Dios, que interviene desde fuera y exige la fe por medio de una decisión obediente y definitiva del hombre. Según Lessing, ninguna Iglesia y ninguna religión tienen el derecho de apelar a una tal revelación, ya que la revelación, en este sentido, es precisamente el factor que Lessing excluye de su comprensión de la historia. La historia es la revelación. La revelación debe ser comprendida en el sentido de Lessing como la selección sucesiva o simultánea de las posibilidades propias e inherentes a la humanidad histórica. La revelación es la educación del género humano. La educación no da al hombre nada que ya no tenga; sólo se lo da de modo más rápido y fácil. La revelación tampoco da al género humano nada que la razón no pueda descubrir[30].

Lessing no pensaba que no hubiera razones para preferir una posición religiosa o filosófica a otra. Pero se trataba para él de una cuestión de grados, de una infinita aproximación a la verdad absoluta

30. Citado por K. Barth, o.c. en la nota 16, p. 134.

y no de la consecución, en un momento dado, de una verdad absoluta con validez última o universal. Es conocido el aforismo de Lessing según el cual, si Dios tuviera en su mano derecha toda la verdad y en su mano izquierda sólo la impulsión a la búsqueda de la verdad y me obligara a escoger, yo me precipitaría hacia la izquierda, porque la verdad pura es para él solo[31].

Lessing cultivó también otros campos del saber[32], pero lo que le abrumó durante los últimos años de su vida fueron los asuntos teológicos.

VII. Ruptura con la Ilustración: «Sturm und Drang»

La época de *Sturm und Drang*, en cuanto a la teoría, puede darse por iniciada con Hamann y Herder en la década de 1760-1770. En cuanto a la narrativa y el teatro, adquiere su fisonomía en la década siguiente. La obra teatral que servirá como nombre al movimiento entero es *Sturm und Drang*, de Friedrich Maximilian Klinger, del año 1776; pero dos años antes surgió la novela que dará a conocer este movimiento a toda Europa: *Die Leiden des jüngen Werthers* (1774). Si nos contentamos con la calificación de prerromántica, y no directamente romántica, la época de *Sturm und Drang* o de la sensibilidad (*Empfindsamkeit*), es sobre todo por respeto a la nomenclatura histórica. Aunque no se haya llegado a la radicalidad de conciencia y sentido del Romanticismo propiamente dicho, ya se ha conseguido el nivel máximo de la emotividad y el patetismo.

31. Cf. M. Riquer-J.M. Valverde, *Historia de la literatura universal* VI, Barcelona 1985, p. 494s.

32. En el campo de la teoría estética, Lessing se propuso en el *Laokoon* (1766) analizar las diferencias de la poesía y las artes plásticas, la pintura y la escultura. Si la acción humana es el tema específico de la poesía, esto se puede afirmar aún más categóricamente del drama, tema al que Lessing prestó atención en la *Hamburger Dramaturgie* (1767-1769). Toda la dramaturgia de Lessing está penetrada por la idea de que la ley de la causalidad reina también en el interior del hombre, sin la menor excepción y con carácter universal.

1. *Johann Georg Hamann (1730-1788)*[33]

Wolff había sido un gran sistematizador; Hamann no habría sabido qué hacer con los sistemas filosóficos. Wolff representaba el poder de la razón discursiva; Hamann odiaba lo que consideraba abstracción unilateral y rechazaba la tiranía de la razón discursiva; Wolff aspiraba a las ideas claras y distintas; Hamann escribía sentencias de oráculos, que le valieron el apodo de «mago del Norte». Hamann se enfrentó con el racionalismo de la Ilustración, que representaba para él el poder del diablo, no el de la razón divina.

Una de las características principales del antirracionalismo de Herder es su fundamento religioso. Hamann igualmente. En relación con el problema del origen del lenguaje, Hamann sostenía que el lenguaje era, no una invención artificial de la razón humana, sino revelación divina. Hamann también estaba convencido de que la poesía no es producto de la razón. El lenguaje y las artes son producto de la revelación. El genio es un profeta cuya inspiración es divina.

Su pietismo le conducía a despreciar la razón y a complacerse en restringir su poder. En cuanto a la esfera religiosa, no se trata sólo de que la teología natural de Wolff sea inadecuada; es que hay que destruirla en nombre de la fe. La concepción de la historia para Hamann es como autoexpresión o comentario de la palabra de Dios. La historia, igual que las Escrituras, posee un sentido místico o «verdadero», que es el revelado por Dios, no el descubierto por el paciente e incansable esfuerzo de la razón. Hamann tiende a aplicar a la comprensión de la historia la concepción protestante del sentido verdadero de las Escrituras, revelado por el Espíritu Santo al creyente individual, silencioso y orante. La exégesis profunda, de la Escritura o de la historia, es asunto sólo de Dios.

33. Obras: *Sämtliche Schriften*, ed. crítica de J. Nadler, 6 vols., Viena 1949-1957. Estudios de interés: H. Schreiner, *Die Menschwerdung Gottes in der Theologie Johann Georg Hamanns*, Tubinga 1846; M. Seils, *Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann-Deutung*, Gotinga 1957; W. Leibrecht, *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*, Gütersloh 1958; W.M. Alexander, *J.G. Hamann's philosophy and faith*, La Haya 1966; H. Herde, *Johann Georg Hamann. Zur Theologie der Sprache*, Bonn 1971; T.J. German, *Hamann on language and religion*, Londres-Nueva York 1981; J. Nadler, *Johann Georg Hamann, der Zeuge des Corpus Mysticum*, Salzburgo 1949; R.G. Smith, *J.G. Hamann (1730-1788). A study in christian existence, with selection of his writings*, Nueva York 1960.

Desde el principio el hombre fue poeta, músico, pensador y adorador a la vez. El racionalismo de la Ilustración había hipostasiado, en opinión de Hamann, la razón, hablando de ella y de sus conquistas como si fuesen algo independiente y como si el ideal de la vida humana consistiese en la conquista de todas las esferas por la razón. De este modo tendieron a dar al hombre una concepción falsa de sí mismo y de sus actividades. Abstrajeron una función de la actividad del hombre y la convirtieron en el todo.

La hostilidad hacia las abstracciones falsas o unilaterales se manifiesta en la crítica de Hamann a la primera *Crítica* de Kant. En su *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, Hamann atacaba las separaciones kantianas de la razón (obra no publicada en vida de Hamann).

Hamann influyó también mucho en Herder en su concepción de la historia.

2. *Johann Gottfried Herder (1744-1803)*[34]

Herder es un pensador que reacciona contra la Ilustración y rompe con ella. Hijo de un maestro pietista, empezó estudiando medicina en la Universidad de Königsberg, pero se pasó pronto a la teología. Asistió a las clases de Kant, en la época precrítica, que le introdujo a la lectura de Rousseau y Hume. También trabó amistad con Hamann. En 1765 fue ordenado pastor protestante.

Herder distinguía entre diversos tipos de lenguaje. La insistencia de Herder en el alemán y en la poesía espontánea del pueblo como base de una literatura poética desarrollada puede considerarse también como un estadio inicial en el desarrollo de su filosofía de la

34. Obras: *Sämtliche Werke*, ed. por B. Suphan y otros, 33 vols., Berlín 1877-1913. Estudios de interés: W. de Boor, *Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Idealismus*, Gütersloh 1929; H. Erdmann, *Herder als Religionsphilosoph*, Hersfeld 1868; H. Kuhfuss, *Gott und Welt in Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit»*, Emsdetten 1938; J. Ninck, *Die Begründung der Religion bei Herder*, Leipzig 1912; O. Baumgarten, *Herders Lebenszweck und die religiöse Frage der Gegenwart*, Tubinga 1905; E. Hoffart, *Herders «Gott»*, Walluf-Nendeln-Sändig 1975, reproducción de la edición de 1918 en Halle; V. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Milán 1966; E. Fülling, *Geschichte als Offenbarung. Studien zur Frage Historismus und Glaube von Herder bis Troeltsch*, Berlín 1956.

historia, la cual acentúa el desarrollo de las culturas nacionales consideradas como totalidades en las que los lenguajes tienen una función importante.

En 1770 publicó *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Rechazando las tesis extremas y opuestas del origen divino del lenguaje y su «invención», Herder insiste en que la cuestión del origen del lenguaje sólo se puede resolver sobre la base de datos empíricos referentes al desarrollo y el uso de la lengua, y que no se puede determinar mediante enunciados dogmáticos y teóricos *a priori*. Herder defiende que el lenguaje no tiene origen, en sentido propio, sino que es connatural al hombre. Preguntar por el origen del lenguaje es preguntar por el origen de la razón humana. Inventar el lenguaje es para él tan natural como el hecho de ser hombre. Sin lenguaje, el hombre carece de razón, y viceversa. Sin lenguaje ni razón, es incapaz de recibir ninguna enseñanza divina, y sin enseñanza divina tampoco posee razón ni lenguaje. Si se quiere aceptar esa ayuda sobrenatural por otras razones, esto no afecta mi objetivo, dice Herder, pero no por eso ha sido Dios quien ha inventado el lenguaje para el hombre; ha sido éste, poniendo en práctica facultades propias, aunque bajo un guía superior, quien ha tenido que inventar el lenguaje[35].

En 1771 pasa a ser capellán del conde Schamburg-Lippe en Bückeburg. En esa época Herder ya estaba en rebeldía contra las ideas típicas de la Ilustración. No puede sorprender que Herder completara su ruptura simbolizada por la obra *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774). Los ilustrados se acercan a la historia con el presupuesto de que ella debe representar un movimiento que parte del misticismo religioso y la superstición y asciende a una moralidad libre e irreligiosa. Pero, si estudiamos la historia a la luz de tales presupuestos, nunca lograremos entender su realidad concreta. Para comprender realmente el desarrollo histórico del hombre debemos abstenernos de forzar los datos históricos.

También escribió extensamente sobre temas literarios o cuestiones teológicas y bíblicas, pero la obra capital de ese período es *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), publicada en cuatro partes. En ella dice que el hombre está organizado para la religión. Ésta y la humanidad están íntimamente relacionadas, hasta el punto de que la primera se describe como la humanidad suprema. El

35. Cf. K. Barth, o.c. en la nota 16, p. 174-194.

origen de la religión se halla, según Herder, en una inferencia espontánea que practica el hombre desde los fenómenos visibles a su causa invisible. Decir que la religión se debe al miedo es apelar a una causa totalmente inadecuada. Incluso las falsas religiones dan testimonio de la capacidad humana de reconocer a Dios. El hombre puede inferir la existencia de seres que no existen tal como él los concibe. Pero tal inferencia de lo visible a lo invisible, de los fenómenos a la causa oculta, es un paso injustificado. En el libro quinto de la primera parte Herder afirma explícitamente la espiritualidad e inmortalidad del alma humana.

Herder está lejos de la mentalidad ilustrada que consideraba el desarrollo deseable de la civilización como un movimiento de apartamiento de la religión. Herder puede haber sido liberal como cristiano, pero estaba profundamente convencido de la indispensabilidad de la religión en la cultura humana.

Quizá se podría resumir la situación del modo siguiente. Como historiador hostil a la tendencia a juzgar todas las culturas a la luz de *la civilización de su época, Herder se inclinaba profundamente al* historicismo y al relativismo, difícilmente compatibles con el dogma del progreso. Pero como filósofo que creía no sólo en la bondad y la perfectibilidad naturales del hombre, sino también en la obra de la providencia divina en y por las acciones del hombre, Herder se inclinaba naturalmente a la conclusión de que las potencialidades supremas del hombre se realizarán a pesar de todos los obstáculos que halle en el camino.

Durante los últimos años, Herder publicó varios trabajos de teología, particularmente los *Escritos cristianos* (1794-1798), que son en general racionalistas. También escribió contra la filosofía crítica de Kant: *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1779) y *Kalligone* (1780), crítica de la *Crítica del juicio*. Según Suphan la destemplada crítica de la filosofía kantiana en los últimos años de Herder obedece a motivos de orden pastoral o teológico. Herder observaba, como examinador, que los jóvenes teólogos no alcanzaban la formación científica y moral deseada a causa de su dedicación al estudio de la filosofía crítica[36]. Emprendió también la publicación de una nueva revista literaria, «Adrastea» (1800-1804).

Herder fue un hombre de intereses variados. Y aunque no fue un

36. J.G. Herder, *Obra selecta*, Madrid 1962 (trad. de P. Ribas), p. XIII-XLII.

filósofo sistemático importante, fue un escritor fecundo que tuvo gran influencia en la vida y el pensamiento alemanes. Fue uno de los primeros en apreciar positivamente, con simpatía y apertura de espíritu, el mundo de la edad media, descrito por la *Aufklärung* como un mundo bárbaro y oscuro, y en redescubrir en la Reforma, sobre todo en Lutero, un hecho de envergadura, eventualidad que el siglo XVIII había descartado. Herder subrayó deliberadamente y con predilección los factores de la realidad histórica que, precisamente, habían incitado a la *Aufklärung* a sospechar, cuando no a detestar, la historia y los factores que la tendencia absolutista del siglo XVIII juzgaba incoordinables; él los encomendó a la atención y estima de sus contemráneos como factores directamente constitutivos de la noción de historia. Pues historia significa tradición.

Ya que Herder halla a Dios en el acontecimiento, el acontecimiento en la experiencia de sí, la experiencia personal en la experiencia colectiva de la historia, es natural y claramente el representante del optimismo en cuanto a la historia, su evolución y progreso.

*Nada más fácil para Herder que encontrar la transición hacia la no*ción de revelación. Ser hombre significa ser parte integrante de la historia. El fundamento divino de la religión es un hecho, y la religión sólo puede presentarse en la historia, tiene que ser continuamente historia viva. Situarse en la historia significa hallarse en la corriente de la revelación. El que nosotros participemos en una tradición es inherente a la concepción de nuestra existencia. Según Herder, la existencia del hombre en su historicidad comporta su participación, tan directamente como es posible, en la revelación de Dios. La naturaleza, en su marcha histórica, es para Herder acto y palabra de la divinidad.

Es evidente que los presupuestos generales de Herder habían de proporcionarle una clave nueva, primeramente para la interpretación de la Biblia. Piénsese lo que se piense de su manera de comprender la Biblia, hay que concederle que la leía con amor y alegría y que son numerosos los que él inició a una tal lectura; su método sólo podía ser éste: cuanto más experimenta uno sentimientos humanos leyendo la palabra de Dios, tanto más se acerca al objetivo de su autor, que ha creado al hombre a su imagen y actúa humanamente por nosotros en todas las obras en que se nos muestra como Dios.

Está claro que detrás de estos temas está el axioma herderiano según el cual en toda la analogía de la naturaleza la divinidad sólo ha actuado siempre a través de ella. En 1774 aparece *Älteste Urkunde des*

Menschensgeschlechts, escrito sobre el sentido de la revelación bíblica, donde transparenta su visión teológica de la historia.

3. *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819)*[37]

Jacobi, que llegó a ser presidente de la Academia de Ciencias de Munich, era un filósofo de la fe. Insistía en que su intención no era construir un sistema académico de filosofía, sino que sus escritos eran expresión de su vida interior y de su experiencia, impuestos por un poder superior e irresistible.

Jacobi había estudiado a Spinoza y, en su opinión, la filosofía de éste era el único sistema lógico. Ya que en el proceso de demostración de verdades la razón humana sólo puede pasar de lo condicionado a lo condicionante, y no puede pasar por encima de lo condicionado hasta una divinidad trascendente. Por eso, todas las demostraciones metafísicas de un fundamento último de la existencia tienen que conducir al monismo, a la concepción de un sistema del mundo que equivale al ateísmo, como sostuvo Jacobi en su correspondencia con Mendelssohn. Pero todo ello no significa que se tenga que aceptar el spinozismo. Al contrario, hay que rechazarlo en nombre de la fe, que es un asunto de ánimo y no de razón especulativa. Es un caso semejante al de Pascal en relación con Montaigne. El resultado de esta posición es una separación completa entre la filosofía y la esfera de la fe. Intentar demostrar la existencia de Dios equivale a intentar reducir a Dios a un ser condicionado; a la larga, la metafísica especulativa tiene que desembocar en el ateísmo.

Del mismo modo que no demostramos la existencia del mundo exterior sino que gozamos, en la percepción sensible, de una intuición inmediata de la existencia de los objetos sensibles, así también tenemos, o podemos tener, una intuición inmediata de la realidad suprasensible, intuición que llamamos «fe». En uno de sus últimos escritos, Jacobi habla de la razón superior (*Vernunft*, distinta de *Verstand*) por la que captamos inmediatamente la realidad suprasensible. No

37. Obras: *Werke*, ed. de F. Roth, 6 vols., Leipzig 1812-1825. Estudios de interés: A. Frank, *Jacobis Lehre vom Glauben*, Halle 1910; C.A. Thilo, *Jacobis Religionsphilosophie*, Langensalza 1905; W. Weischedel, *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Darmstadt 1969.

podemos probar la existencia de Dios a quien la niegue, pero con la negación él mismo se excluye de un aspecto de la experiencia humana. O, más bien, su negativa es un resultado de la ceguera para todo lo que no sea la percepción del mundo corpóreo y el conocimiento de las relaciones entre las cosas finitas. La luz nos viene de la esfera de la realidad suprasensible, pero cuando intentamos atraparla mediante la razón discursiva, se apaga.

Jacobi acogió favorablemente la filosofía crítica como un movimiento que limpiaba el terreno para la fe. Pero rechazaba la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica. La creencia en Dios no es un postulado práctico, sino resultado de la fe, de una iluminación interior de la razón superior. Jacobi acepta la filosofía kantiana en cuanto es incompetencia de la razón discursiva para trascender la esfera de lo sensible y la rechaza en la medida en que le parece excluir la aprehensión directa de Dios y de los valores morales.

VIII. La filosofía trascendental de Kant (1724-1804)[38]

Kant pertenece históricamente a la época de la Ilustración europea, por más que la actitud mental de ésta hubiera caducado ya en muchos aspectos. El filósofo de Königsberg se mantuvo equidistante de una actitud ingenua y de una actitud hostil hacia la Ilustración. Su filosofía no representa solamente un hito intelectual, sino también una reforma de la Ilustración europea. Con la divisa *Sapere aude!*, Kant asumió esa consigna de su época y la elevó a la categoría de principio

38. Obras: *Gesammelte Schriften*, ed. crítica de la Academia de las Ciencias Prusiana, 22 vols., Berlín 1902-1942. Estudios de interés: K. Bayer, *Kants Vorlesungen über Religionslehre*, Halle 1937; J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»*, Hamburgo 1938; F.E. England, *Kant's conception of God*, Londres 1929; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929; B. Jansen, *Die Religionsphilosophie Kants*, Berlín y Bonn 1929; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Brujas 1923-1945, vols. 3 y 5; A. Messer, *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*, Leipzig 1929; W. Reinhard, *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*, Berna 1927; C. Sentroul, *La philosophie religieuse de Kant*, Bruselas 1912; C.C.J. Webb, *Kant's philosophy of religion*, Oxford 1926; H. Frankenberger, *Kant und die Frage nach der göttlichen Allgenugsamkeit. Zur transzendentalen Wende in d. philos. Gotteslehre*, Francfort-Berna-Nueva York 1984; A.W. Bentel, *Die Beugung der reinen Vernunft zur Religion: d. Spiel d. Spiele oder wo sich d. Paralellen treffen oder nicht*,

orientador[39]. Según palabras de Karl Barth, aquí el siglo XVIII se vio comprendido y afirmado él mismo en sus límites[40]. Antes de Kant, la *Aufklärung* era la autoafirmación absoluta e ilimitada, pero finalmente incierta, de la razón. Para designar la espiritualidad kantiana y postkantiana, como la de la *Aufklärung*, debemos añadir: la autoafirmación de la razón es ahora precisa y restringida, y sólo así es crítica y segura. Ésta es la novedad de Kant. A partir de él, el uso humano de la razón deja el camino ancho para entrar por la puerta estrecha. Ello vale también, y sobre todo, para la teología. Ésta en adelante no podrá formular sus proposiciones sin esclarecer el método de la razón que utiliza para su formulación. El principio básico de la razón kantiana está en la autonomía, en la libertad como capacidad para regirse por sus propias leyes. Pero la razón ve que choca con sus límites, tanto en el campo teórico como en el práctico. Ésta es la grandeza de Kant.

De carácter extraordinariamente reservado, se puede afirmar de Kant, con mayor exactitud aún que de otros filósofos, que los verdaderos acontecimientos de su vida se producen en la esfera del pensamiento; Kant no posee otra biografía que la historia de su tradición filosófica. Es el primero, entre los grandes filósofos de la época moderna, que se gana la vida enseñando profesionalmente sus asignaturas. Y a partir de él la filosofía alemana y europea empieza a hablar alemán[41].

En general, el pensamiento de Kant se sitúa en la encrucijada de los dos grandes caminos que determinaron durante más de un siglo la marcha del pensamiento europeo: el racionalismo y el empirismo. En este sentido, dos de los pensadores que más influyeron en Kant fueron Hume y Rousseau, el primero en la filosofía teórica y el segundo en la práctica[42]. Pero no se puede olvidar, para comprender la filosofía kantiana correctamente, la gran influencia que tuvieron en su pensamiento, junto con el racionalismo ya mencionado, el pietismo, sobre todo a través de sus maestros M. Knutzen y F.A. Schultz. Esas dos corrientes fueron también la causa de la renovación del pensamiento alemán del siglo XVIII, aunque por motivos distintos[43]. Aspectos esenciales de la obra de Kant serían inexplicables si olvidáramos que sobre él gravita toda la tradición cristiana, asumida desde una perspectiva ilustrada y fundamentalmente ética[44].

Para captar la intención del pensamiento kantiano se debe seguir el orden de las preguntas tradicionales de Kant: ¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?, a las que todavía podríamos añadir otra: ¿Qué puedo admirar?[45] Kant es a la vez un modelo de filosofía inacabada y un ejemplo de pensamiento inicial. Suscitó todos los intentos de acabamiento, sobre todo en el idealismo alemán. Por tal motivo y en razón de la influencia decisiva que ha ejercido sobre el pensamiento moderno y de la importancia de las controversias suscitadas, es un filósofo a quien debemos preguntar continuamente sobre sus intenciones.

Francfort-Berna 1983; L. Hauser, *Religion als Prinzip und Faktum: das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Francfort-Berna 1983; G. di Salvo, *Cristianesimo e fede razionale in Kant*, Milán 1981; H.O. Kuinst, *Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Struktur und Aufbauprobleme dieses Verhältnisses in der Kritik der reinen Vernunft*, Abo 1978; E. Menéndez Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid 1979; A.W. Wood, *Kant's moral religion*, Ithaca-Nueva York 1970; íd., *Kant's rational theology*, Ithaca-Nueva York 1978; G.E. Michalson, Jr., *The historical dimensions of a rational faith. The role of history in Kant's religious thought*, Washington 1977; F.J. Herrero, *Religión e historia de Kant*, Madrid 1975; M. Despland, *Kant on history and religion*, Montreal 1973; A.E. Elschazli, *Kants kritische Philosophie und das Problem der Offenbarung*, Hamburgo 1970; W.H. Walsch, *Kant's moral theology*, Londres 1965; H. de Vos, *Kant als Theologe*, Baarn 1968; S. Klausen, *Das Problem der Erkennbarkeit der Existenz Gottes bei Kant*, Oslo 1959; H.G. Redmann, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants*, Gotinga 1962; W. Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburgo 1960; H. Eklung, *Die Würde der Menschheit. Ueber die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Religionsphilosophie bei Kant*, Uppsala 1947; A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*. I: *Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783)*, Bari 1969; A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca 1981. Hay que señalar también la importancia de la revista «Kant-Studien», fundada por H. Vaihinger en 1896.

39. *Was ist Aufklärung?*, VIII, 35 (las citas se hacen de acuerdo con la edición de la Academia: las cifras romanas corresponden al volumen y las arábigas, a la página).

40. Cf. K. Barth, o.c. en la nota 16, p. 135ss.

41. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I: *La filosofía trascendental: Kant,* Herder, Barcelona 1986, p. 9. Esta obra me ha sido muy útil para confeccionar el presente estudio sobre Kant.

42. Cf. O. Höffe, *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona 1986. Seguiré muy de cerca esta obra a lo largo de todo el apartado sobre Kant.

43. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, París ³1969, p. 7.

44. Cf. I. Kant, *Prolegòmens*, Barcelona 1982 (trad. de G. Vilar, introd. de P. Lluís), p. 21-49.

45. Cf. Ph. Secretan, *Méditations kantiennes*, Lausana 1981.

1. *¿Qué puedo saber?*

La primera de las preguntas kantianas se refiere al conocimiento. Kant designa la ciencia filosófica fundamental con el nombre de «filosofía trascendental», que para diferenciarla de la filosofía trascendental medieval se puede denominar filosofía trascendental crítica. Kant desarrolla la filosofía trascendental primeramente con referencia a la razón como facultad cognoscitiva, llamada también razón teórica o especulativa, que él diferencia de la razón práctica o facultad del querer.

La condición peculiar de la metafísica es que ésta aparece como necesaria e imposible al mismo tiempo. A la razón humana se le formulan ciertas cuestiones que no puede eludir, pero para las que tampoco halla respuesta[46]: los principios incondicionados. Así, lo que constituye la esencia de la metafísica, trascender la experiencia, es también la razón de que sea imposible como ciencia. El intento de obtener conocimientos independientemente de la experiencia precipita a la razón en la oscuridad y en contradicciones[47]. Por tanto, no se trata de obstáculos externos que se opongan a la metafísica. Su propia esencia, el conocimiento al margen de la experiencia o conocimiento de la razón pura, es lo que se interpone en su camino; la metafísica se convierte así en campo de disputas interminables[48].

No por ello renuncia Kant a las preguntas de la metafísica ni se suma a ninguna de las corrientes contrincantes: dogmáticos, escépticos o empiristas. Opta por establecer un tribunal que examine las posibilidades de un conocimiento puramente racional, ratifique las aspiraciones legítimas y rechace las pretensiones no fundamentadas. Este examen se llama crítica. La crítica kantiana es un esfuerzo por devolver a la antigua metafísica toda su fuerza y liberarla del descrédito en que había caído en el siglo XVIII[49]. Lo que le falta a la metafísica es un estatuto. Todo el esfuerzo de Kant se dirige a substituir un estatuto de naturaleza por un estatuto jurídico. Lo que importa no es agarrarse desesperadamente a la antigua metafísica, como hacen los dogmáticos, ni tampoco abandonarse en los brazos del indiferentis-

46. KrV, A, VII.
47. Ibíd., VIII.
48. Ibíd., VIII.
49. J. Lacroix, *Kant*, Buenos Aires 1969 (trad. de J.A. Sirolli), p. 10.

mo, como hacen los escépticos, sino llevar el problema al plano de la reflexión filosófica y convertir en objeto de investigación la razón misma como facultad de conocer. Llevar la razón a juicio, un juicio en el que acusado y juez coinciden[50]. La metafísica se convierte así en el conocimiento que la razón tiene de ella misma. La razón metafísica tiene como tarea medir su propio poder. Límites y principios del uso de la razón especulativa: ésta es la tarea de toda metafísica futura.

Objeto de la experiencia son las cosas, y objeto de la filosofía es la experiencia en general y el mismo hecho del conocimiento humano. La filosofía deja de ser una explicación de las cosas para pasar a ser una explicación del conocimiento de las cosas. Investiga las fuerzas o las facultades del conocimiento como las condiciones necesarias que preceden al hecho del conocimiento. Éste, o no puede ser explicado o sólo lo es por las condiciones que lo preceden y que no son conocimientos en el sentido empírico ni en el metafísico. Es el punto de vista trascendental. Ahora sabemos por qué conocemos. Kant responde de este modo a dogmáticos y escépticos[51].

Ahora bien, lo trascendental no es lo trascendente; desde el punto de vista del conocimiento no se pasa de la idea al ser. Dicha disposición natural de la razón es la que ésta tiene que vencer, y tal es el objeto de la crítica.

Para que la metafísica alcance también el rango de ciencia, Kant propone igualmente una revolución en su modo de pensar que, como en el caso de la matemática y de la ciencia natural, suponga en el sujeto cognoscente una relación creadora con el objeto. Como ciencia especulativa, hasta ahora ha ido vacilando. Hay que poner en la razón las reglas, las leyes y los planes según los cuales se edifica una ciencia.

Kant persigue en la *Crítica de la razón pura* algo más que una refutación de las teorías metafísicas. No se limita a superar el racionalismo, el empirismo y el escepticismo; funda sobre todo una nueva posición del sujeto respecto del objeto. El conocimiento no debe regirse ya por el objeto, sino por nuestro conocimiento[52]. Ésta es la revolución copernicana. Dicha revolución, que consiste en admitir que las cosas se regulan de acuerdo con nuestro conocimiento, desem-

50. KrV, A, XII.
51. K. Fischer, *Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica*: I. *Kant, Crítica de la razón pura I*, Buenos Aires [8]1976, p. 21-114.
52. KrV, B, XVI.

boca en una contradicción ruinosa para la metafísica: al tener que considerar las cosas como fenómenos, es a ellas a las que se debe limitar el saber. El cometido esencial de la metafísica es sobrepasar los límites de la experiencia posible. La revolución copernicana de Kant proclama que los objetos del conocimiento no aparecen por sí mismos, sino que deben ser iluminados por el sujeto (trascendental). Por ello no deben considerarse ya como cosas que subsisten en sí mismas, sino como fenómenos. Al modificarse el fundamento de la objetividad y la teoría del objeto y al depender la teoría del objeto u ontología de una teoría del sujeto, no puede existir ya una ontología autónoma.

El *noumenon* es, pues, en primer lugar la expresión de una limitación del espíritu humano, y la crítica, la ciencia de los límites. Ya que hay un más allá del saber, no hay un saber absoluto. La concepción de la cosa en sí, como límite de la razón humana, lleva a Kant a distinguir entre el conocimiento y el pensamiento: pensar es más vasto que conocer. Si no se conoce la cosa en sí, por lo menos se piensa. Desde Kant, el problema del fenómeno no es ya el del fenomenismo, sino el de la aparición, el de la manifestación. De todos modos, el ser no se identifica con el fenómeno: es distinto de la totalidad de su aparecer. El mundo de los fenómenos no es la última palabra. El fenómeno no es la apariencia de la cosa, sino la cosa que aparece[53]. La fenomenalidad no es más que el objeto en su estado «para nosotros».

Kant muestra en su dialéctica trascendental que los intentos de la razón pura para conocer un mundo más allá de los fenómenos, un mundo que sería el verdadero ser, fallan. Todo el esfuerzo de la filosofía tradicional para obtener conocimientos en la esfera de la metafísica especulativa están condenados al fracaso. La razón no puede demostrar que el alma exista, que la voluntad sea libre y que Dios exista. Pero tampoco puede demostrar lo contrario. La razón, en efecto, logra su aspiración en la búsqueda de la unidad suprema. Y no halla sólo una idea trascendental, sino tres ideas, según la división wolffiana de la metafísica especial (yo, mundo y Dios): lo incondicionado como unidad absoluta del sujeto pensante, que es objeto de la psicología racional; lo incondicionado como totalidad de las cosas y de sus condiciones en el espacio y el tiempo, que es objeto de la cosmología trascendental, y, en fin, lo incondicionado como la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensar, que es el ser supremo,

53. M. García Morente, *La filosofía de Kant*, Madrid ²1982, p. 39.

Dios como objeto de la teología racional. Pero la razón debe detener su marcha triunfante fingiendo conocimientos donde no los hay. La razón cae en paralogismos (conclusiones erróneas) y antinomias (contradicciones) y en demostraciones que se pueden refutar. La ilusión trascendental consiste en considerar la tendencia natural del pensamiento a lo incondicionado como una ampliación del pensamiento, en tomar los resultados del pensamiento como objetivamente válidos y en creer que se ha encontrado un conocimiento auténticamente global. A lo incondicionado le faltan en realidad las dos condiciones del conocimiento objetivo: la intuición sensible y el concepto del entendimiento. El ser sólo se nos da mediante la sensibilidad, es decir, la objetividad.

El problema de los límites se plantea por culpa de esa disposición de la razón a sobrepasar los límites que separan el orden categorial del orden trascendental. Dicho límite, la razón lo impone al entendimiento. Si los fenómenos son los únicos contenidos válidos de las formas categoriales, las ideas de la razón son sin contenido. En cuanto son leyes, garantizan el orden de las operaciones del entendimiento o las prácticas de la voluntad. El concepto de límite es el concepto de la separación de dos mundos que la imaginación quiere unir: el mundo de las formas llenas de un contenido fundamental y el mundo de las formas ideales, puras, establecidas de derecho en su valor de principios. Es la ilusión trascendental. El sentido del límite es la separación del concepto y de la idea. El límite postula y legitima la transgresión. Pero el límite tiene por función prohibir creer que a la totalidad trascendental puede corresponderle una substancia cósmica, psíquica o divina.

La propia disolución de la apariencia trascendental no lleva a rechazar las ideas trascendentales de la razón pura. Kant les confiere un nuevo sentido metodológico. No poseen función constitutiva alguna para el conocimiento, pero sí una función reguladora. Y no sólo esto. La metafísica, incluso como un sueño, interesa al filósofo, ya que es un sueño que tiene lugar en virtud del mismo proceder de la razón. Si la razón traspasa sus propios límites, sólo ella puede reconocer que los traspasa. La verdadera autoconciencia de la metafísica consiste, pues, en reconocer los límites de su propio proyecto. La metafísica se convierte así en ciencia de los límites del conocimiento humano. De modo que a la par que denunciada, la ilusión de la razón, «natural e inevitable», es también justificada. Desvalorada como conocimiento,

es purificada como pensamiento. Pensar, más allá de conocer, es a la vez una necesidad y un deber.

El capítulo que la primera *Crítica* dedica a la dialéctica no posee sólo una relevancia teórica y negativa, sino también práctica y positiva. Ya que la existencia de Dios, la libertad y la inmortalidad no se pueden demostrar ni refutar, «se corta de raíz la posición de las tesis contrarias: el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, la incredulidad de los librepensadores, el fanatismo y la superstición»[54]. Más aún, los límites que se trazan a la razón teórica dejan el espacio libre a la razón práctica. La destrucción de la «mala» metafísica (por especulativa) prepara el terreno para una «buena» metafísica, la metafísica práctica. Según ésta, las ideas de Dios, libertad e inmortalidad no son conocimientos de la razón teórica, sino postulados de la razón práctica. Las ideas son la clave de bóveda que corona el edificio de nuestro conocimiento y sirven de enlace entre el mundo natural y el mundo moral. «Así, pues, tuve que abolir el saber para dar paso a la fe»[55], entendiendo por fe el reconocimiento de la razón práctica pura. Ésta es la frase clave para comprender a Kant. El pensador ético y metafísico se convierte en crítico, pero se convierte en crítico para poder ser un pensador ético y metafísico. La crítica abre el espacio a una nueva metafísica práctica fundamentada en la experiencia ética. La razón práctica pura no es más que la moralidad, que Kant concibe en términos de libertad. Así, la metafísica tradicional del ser cede su lugar a una metafísica de la libertad. No existe para Kant ninguna prueba teórica válida de la existencia de Dios. Con ello Kant declara imposible la teología natural. Pero hace posible, por el mismo hecho, lo que él llama «teología moral».

En Kant se da un desplazamiento significativo de lo que podríamos denominar el lugar propio de la experiencia de Dios: éste pasa del mundo a la conciencia. La crítica permite fundamentar la metafísica gracias a la ética. Haciendo pasar la metafísica del dominio de la ciencia al de la moral, pretende salvarla y restituirle su fuerza.

La tesis de Kant no afirma que Dios no existe, sino que Dios escapa a una objetivación. Dios es el «totalmente otro» frente a todo lenguaje objetivante; más exactamente, no se puede decir nada de Dios en el plano teórico. Incluso en el menor detalle se opone Kant a

54. KrV, B, XXXIV.
55. KrV, B, XXX.

todo cuanto tiende a hacer de Dios un objeto, un instrumento en orden a fines particulares.

Si es posible pensar a Dios sin incurrir en contradicción, pero no es posible conocerlo teóricamente, entonces la única teología posible para la razón pura, independientemente de toda revelación, la teología filosófica, se basa en leyes morales[56]. Kant es fiel a su idealismo trascendental: limita el conocimiento a la experiencia posible y deja un lugar para la fe filosófica en Dios. El pensamiento, como tal, es fe, no conocimiento.

La crítica que Kant hizo de la metafísica inaugura una nueva era en el pensamiento moderno. Los límites del conocimiento nos conducen de suyo a la moral, al arte, a la ética y a la estética. Sin embargo, hay que decir claramente que Kant no es el enterrador de la metafísica sino el desenmascarador de sus pretensiones científicas. La metafísica no es, ni puede ser, ciencia en el sentido moderno del término, y sólo muy modestamente puede pretender serlo en el sentido tradicional.

2. *¿Qué debo hacer?*

Como en el campo teórico, en el campo práctico sólo es posible la objetividad por medio del sujeto; el origen de la moral radica en la autonomía, en la autoposición de la voluntad, que equivale a libertad. La ética de Kant será, pues, una ética autónoma, una ética que no pasa por el conocimiento y que tiene lugar únicamente porque el hombre es hombre, es decir, ser racional para el que tiene sentido la determinación de la propia conducta. El concepto de hombre que Kant maneja es, pues, el de un ser racional finito que necesita de principios *a priori* para determinar su conocimiento. Una voluntad libre y una voluntad sometida a la ley moral son una sola y misma cosa. La unión de la libertad y la ley: he aquí lo que fue, al mismo tiempo que el tema esencial de sus especulaciones morales, el rasgo característico de la personalidad de Kant[57].

Así como la lógica no trata de descubrir verdades, sino qué es verdad, la ética no trata de prescribir reglas morales, sino qué es regla moral. Ahora bien, explicar cómo es posible la libertad es lo mismo

56. KrV, B, 664.
57. V. Delbos, o.c. en la nota 43, p. 35.

que explicar cómo la razón pura puede ser práctica. Y esto es para Kant lo que ninguna razón humana puede explicar[58]. La razón rebasaría todas sus fronteras si se atreviera a explicar cómo la razón pura puede ser práctica, lo que equivaldría a explicar cómo es posible la libertad. No existe, en efecto, ningún otro dato teóricamente demostrable que nos permita comprender cómo una ley puede ser por sí misma directamente fundamento determinante de la voluntad, cómo es posible concebir teórica y positivamente esta especie de causalidad, sino que lo único que podemos y debemos hacer es dar por supuesto, por medio de la ley moral y en virtud de la misma, que dicha causalidad existe[59].

Kant adopta en la ética una actitud contraria al relativismo, al escepticismo y al dogmatismo. También Kant presupone que el juicio y la acción morales no son producto de un sentimiento personal o de la mera convención. La acción humana es objeto de una argumentación peculiar, pero que no deja de ser racional. La ética kantiana se basa en el supuesto de que la razón puede determinar, según principios, la voluntad.

Su autorreflexión ética le lleva al primer principio: el imperativo categórico y la autonomía de la voluntad. Del mismo modo que hay un *a priori* del saber, existe también un *a priori* de la moral. La autonomía es aquella vinculación de la razón teórica y de la razón moral en que ésta tiene la conciencia de vincularse a sí misma. La voluntad no se somete en ella a ninguna regla diferente de la que ella misma establece y acata como norma general. Sólo entramos en el campo problemático de la ética donde se halla esta forma, donde las apetencias y los deseos individuales se saben sometidos a una ley válida sin excepción para todos los sujetos éticos y donde, al mismo tiempo y por otra parte, el sujeto comprende y afirma esta ley como la suya propia.

La nueva fundamentación de la ética es fruto de un examen crítico de la razón práctica. Ésta no es una razón distinta de la razón teórica; sólo existe una razón, que funciona en el aspecto teórico y en el práctico. Como hecho puro de la razón, la ley moral no necesita ser deducida teóricamente, ni ser comprobada por experiencia alguna: se

58. E. Colomer, o.c. en la nota 41, p. 229.
59. Cf. E. Casirer, *Kant, vida y doctrina*, México ³1978 (trad. de W. Roces), p. 308. Véase también KrV, V, 80, 145; GMS V, 319ss.

impone por sí misma. La idea del deber no se podría sacar nunca de la consideración de la naturaleza.

La razón designa en general la facultad de sobrepasar el ámbito de los sentidos. La razón significa la capacidad de elegir la propia acción independientemente de las motivaciones, los impulsos, las necesidades y las pasiones sensibles, de las sensaciones de agrado o de desagrado. En suma, la moral es la inserción de lo inteligible en lo sensible. Es una moral dramática, porque es un conflicto entre razón y sensibilidad.

La voluntad no es algo irracional, sino algo racional: la razón en referencia al obrar. La voluntad es lo que distingue un ser racional de los seres no racionales.

El hombre halla la ley moral en su conciencia, pero esta ley no es su ley, sino la ley universal de todo ser racional. Sólo la capacidad de obrar según leyes autoimpuestas permite hablar de una verdadera voluntad. El término voluntad no significa la capacidad de destruir los impulsos naturales, sino de distanciarse de los mismos y de suspenderlos como motivación última del obrar. El mundo inteligible, puramente heurístico desde el punto de vista del saber, es al mismo tiempo un mundo moral. El pensamiento, regulador del conocimiento, se vuelve constitutivo de la acción. La idea es la regla de la acción del hombre que debe esforzarse por que la naturaleza, lo sensible, se acerque cada vez más a la libertad, a lo inteligible. Sólo la buena voluntad puede acceder a esta dialéctica, que es la disposición de la libertad a decir no a la naturaleza. Sólo la ley puede hacer al hombre libre, es decir, realiza la libertad y así libera en el hombre su humanidad. Tal liberación es un deseo de la razón. La vida moral es el instrumento o la vía de la razón que se desea a sí misma.

El deber es la ética en forma de mandato, de exigencia, de imperativo. El deber es la conformidad de la voluntad a los intereses de la razón. Se llama práctica, porque se da a conocer, no como *logos* teórico, sino como *nomos*, como ley. Esta forma imperativa sólo tiene sentido para aquellos sujetos cuya voluntad no es buena previamente y por necesidad. No tiene objeto en el ser racional puro, cuya voluntad, como en Dios, es siempre buena por naturaleza[60].

Sólo podemos hablar de deber cuando, además de un apetito racional, hay impulsos concurrentes en las tendencias naturales; cuan-

60. KpV, V, 72, 82.

do, además de un querer bueno, hay un querer malo o malvado. Dicha circunstancia se da en el hombre. El supuesto de Kant en su *Crítica de la razón práctica* es, pues, la idea de un hombre como ser racional finito, es decir, un ser racional que no es solamente razón, sino también sensibilidad. Sólo para un ser así es posible el deber. En el hombre, entre el querer y el deber, se interponen las inclinaciones de la sensibilidad, que lo mueven a acciones contrarias a la razón y a su imperativo categórico. La voluntad del hombre no es santa, sino que ha de hacerse santa respetando en su conducta la ley santa e inviolable. La moralidad no es la racionalidad necesaria de un ser infinito, sino la racionalidad posible de un ser finito, que puede dejarse guiar por la razón o seguir sus inclinaciones egoístas.

El criterio (metaético) de la moralidad, la bondad incondicional, sólo se realiza cuando se hace lo que es justo únicamente por ser moralmente correcto y, por tanto, cuando se quiere el deber mismo y se cumple éste como tal. El elemento fundamental de la ley moral viene dado por la conciencia del deber. El deber consiste en «la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley». El deber no es un nuevo hecho moral, sino la expresión del hecho moral originario que se manifiesta aquí como imperativo, es decir, como una regla que impone a la voluntad la obligación de llevar a cabo una acción, al margen de las inclinaciones de la sensibilidad, por el único motivo de respeto a la ley. Queda así nítidamente establecida la distinción fundamental entre la «causalidad del ser» y la «causalidad del deber», sobre la que descansa el concepto de libertad. La causalidad del deber no se circunscribe a lo real, sino que se orienta hacia lo irreal, más aún, hacia lo empíricamente imposible. El contenido puro y la vigencia pura del imperativo categórico permanecerían, por tanto, en pie aunque la experiencia no nos ofreciera ni un solo testimonio de que un sujeto real hubiera obrado de acuerdo con él, como en rigor no nos ofrece ninguno ni nos lo puede ofrecer, ya que en realidad no podemos penetrar en el interior de las intenciones de los hombres para explorar el carácter de las máximas que rigen su conducta. A diferencia de la legalidad, la moralidad no puede residir en la acción, sino sólo en su motivación, el querer.

El obrar moral implica en primer lugar la realización de lo moralmente recto, el cumplimiento del deber, y, en segundo lugar, hace del cumplimiento del deber la motivación básica.

Kant establece un criterio objetivo para la moralidad: el imperativo categórico. Éste se sigue inmediatamente del concepto de lo ético como lo simplemente bueno; por eso es categórico. Está referido al ser racional; por eso es imperativo. El imperativo categórico no es más que el concepto de la ética en las condiciones de los seres racionales finitos. No se refiere a cualquier tipo de normas, sino únicamente a lo que Kant denomina máximas. Kant acaba de encontrar la ley fundamental de la razón práctica. Se trata de un imperativo categórico que determina la voluntad al margen de todo contenido material, por la mera forma de la ley, es decir, por la mera norma de obrar según una norma, que pueda ser siempre y en todo caso universal y necesaria. Dicha ley no contiene otra determinación que su mismo carácter indeterminado de ley universal y necesaria. No impone acciones particulares, pero impone por ello mismo toda acción conforme a la ley moral.

La libertad es la primera condición del imperativo categórico. La moralidad tiene su origen en la libertad en su sentido más estricto: en sentido trascendental. En consecuencia, el principio de todas las leyes morales consiste en la autonomía, en la autolegislación del querer. La autonomía designa negativamente la independencia respecto de las determinaciones materiales; positivamente, la autodeterminación o autolegislación[61]. Desde un punto de vista negativo, ser libre es ser independiente respecto de la naturaleza, es escapar a sus causas. Pero desde un punto de vista positivo, la libertad es la idea de una actividad que se da a sí misma su propia ley, es la idea de autonomía. Con su principio de autonomía sitúa Kant la ética filosófica sobre un nuevo fundamento[62].

El hombre virtuoso, el hombre que obra moralmente, no busca la felicidad; pero, obrando moralmente, se hace digno de ella. Virtud y felicidad constituyen, conjuntamente, el bien supremo, es decir, el bien completo y acabado, no sólo de cada persona, sino incluso de un posible mundo moral o inteligible. Como condiciones del bien supremo, una exige la otra.

La razón pura práctica, al imponer absolutamente su ley a la voluntad, exige también las condiciones indispensables para su cumplimiento. Estos postulados son la inmortalidad, la libertad y la existencia de Dios. Por ellos, el ámbito de la razón teórica es ampliado en

61. KpV, V, ap. 8.
62. KpV, V, 40.

sentido práctico: las ideas trascendentales de la razón, que para la razón teórica eran trascendentes y meramente reguladoras, se convierten en inmanentes y constitutivas para la razón práctica, en cuanto condiciones de posibilidad de la realización de su propio objeto necesario: el bien supremo. Pero la ampliación del ámbito de la razón en sentido práctico no comporta aumento alguno del conocimiento en el plano teórico.

Dios vuelve a encontrar cabida en la filosofía de Kant, pero sólo como postulado de la razón práctica. Para la razón práctica es moralmente necesario admitir la existencia de Dios, no como fundamento de la moralidad, ya que ésta descansa exclusivamente en la autonomía de la razón, sino como condición de posibilidad de la realización del bien supremo. Para saber qué es moral no necesito a Dios; pero sí lo necesito para ponerlo en práctica. El hombre puede cumplir la ley moral sólo si es libre; el hombre puede alcanzar la santidad sólo si es inmortal; el hombre puede promover el bien supremo sólo si Dios existe.

El asentimiento a las realidades suprasensibles, objeto de los tres postulados de la razón práctica, constituye la *fe* kantiana. Creer es tener algo por verdadero, no porque lo creemos teóricamente, sino porque lo necesitamos para nuestra vida moral. Esta necesidad no nace de una inclinación subjetiva, sino que constituye una exigencia absolutamente necesaria de la razón. Y así, allí donde termina el saber, empieza la «fe racional moral», que arranca como hecho fundamental de la libertad, a base de la cual no deduce sino que postula la certeza de Dios y de la inmortalidad.

Por consiguiente, ya no es posible demostrar, sino simplemente postular, la convergencia final de ambas series, la afirmación de que el orden de la naturaleza tiene que conducir y conducirá en su marcha empírica, en última instancia, a un estado del universo ajustado al orden de los fines. Y es el contenido de dicho postulado el que, según Kant, constituye el sentido «práctico» del concepto de Dios. Aquí Dios no se concibe como el creador, como la explicación de los «orígenes» del mundo, sino como garantía de su meta y de su fin morales. El supremo bien del universo, la coincidencia final entre la «felicidad» del hombre y lo que hace a éste digno de la misma solamente es posible a condición de que se admita una causa suprema en cuya naturaleza última haya una causalidad adecuada a la intención moral.

El Dios de Kant es exclusivamente un dios moral, y el hombre kantiano es también exclusivamente un hombre moral.

«El cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí» son las dos grandes experiencias del hombre kantiano, pero la primera se inclina ante la segunda. Para Kant, Rousseau era el Newton del mundo moral, y es este mundo el que Kant vive más apasionadamente, el mundo que quiere comprender a fondo y que será el último responsable de su obra. La voluntad universalmente autolegisladora es a la moral, como descubrimiento, lo mismo que la atracción universal es a la física.

3. *¿Qué me es permitido esperar?*

La esperanza se refiere a lo que todavía no es. La tercera pregunta fundamental abre la dimensión del futuro: la historia, el sentido de la vida humana. La esperanza es lo que llena la impotencia de la imaginación, el vacío de la representación anticipada que yo puedo tener de mi futuro. La esperanza en el otro mundo como una reconciliación entre el ideal de la razón y la existencia es una esperanza razonable. Renunciar a ella es renunciar al esfuerzo de promoción de la humanidad. La esperanza es el signo de una unidad en Dios de lo que en el hombre está separado. La cuestión de lo que tengo derecho a esperar es la cuestión religiosa por excelencia de Kant. La pregunta por el futuro viene a prolongar la pregunta por el deber moral. Ambas preguntas cubren conjuntamente el área de la conducta humana.

La tercera pregunta se refiere a la posibilidad de que lo «que tiene que ser» se haga alguna vez realidad. Se impone desde la perspectiva práctica la tarea de establecer un nexo entre la naturaleza y la moral. Kant aborda la mediación, una vez más, desde la perspectiva del conocimiento, en la *Crítica del juicio*[63]. El que tenga que haber una armonía entre el orden de la naturaleza y el de la moralidad, entre la teleología física y la teleología moral, Kant lo ha contestado menos que nadie; pero lo que él quería establecer es que dicha armonía no puede ser demostrada por la razón especulativa que interpreta la experiencia, que es objeto, no de ciencia, sino de fe.

«La historia de la naturaleza empieza con el bien, por ser obra de

63. KU, V, cap. 13.1.

Dios; la historia de la libertad empieza con el mal, porque es obra del hombre»[64]. Coincidiendo con la mentalidad de la Ilustración, Kant concibe la filosofía religiosa como una prolongación de la filosofía moral. Después del agotamiento de la cosmoteología, el concepto de Dios pasa a la esfera de la ética y «la religión es el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos»[65]. Es la creencia racional inmanente a la experiencia metafísico-moral. Si Kant quiso reducir la religión a dimensiones morales, es más cierto aún que elevó la moral a dimensiones religiosas. Creer es lo propio del hombre. Pero se trata siempre de una fe filosófica, de una creencia racional. Para Kant, el contenido de la filosofía religiosa no es más que una confirmación y un corolario de su ética. El tránsito de la religión racional pura a la ética pura constituye un postulado que nunca se ha realizado en el mundo de los fenómenos históricos: y que, además, es irrealizable en el terreno de los hechos. El punto de convergencia que buscamos y al que debemos agarrarnos se halla en el infinito. Pero ello no quiere decir, ni mucho menos, que sea un punto imaginario para nosotros; al contrario, marca de un modo riguroso y exacto la dirección de la que no debe apartarse la trayectoria religiosa si quiere llegar a su meta.

Ya que la *Crítica de la razón pura* contrapone una fe meramente doctrinal a la fe moral[66], después de rebatir todas las demostraciones especulativas, propone un conocimiento filosófico de Dios que se basa en el concepto de la moralidad. Esta «teología moral»[67] o «teología ética»[68], exige un tipo especial de argumentación. Dios ya no es objeto del saber, del conocimiento objetivo, sino del esperar. Dios es un postulado de la razón práctica pura.

Una filosofía religiosa sólo puede desarrollarse como complemento y en dependencia de la filosofía práctica.

En realidad, para todo hombre, como hombre, no hay otra voluntad de Dios que la que se expresa por la legislación moral. La idea de una religión exclusivamente moral, según Kant, permite comprender y justificar la religión en general. Estableciendo que la fe y la ciencia

64. *Anfang*, VIII, 115 (*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*).
65. Rel. VI, 153.
66. KrV, B, 855s.
67. KrV, B, 842.
68. KU, V, par. 86.

provienen de principios distintos e irreductibles, la doctrina crítica autorizaba y obligaba a buscar en otro lugar fuera del saber teórico la fuente de toda religión. Kant intenta hacer comprender que la alternativa «autonomía o creencia en Dios» es falsa. Tal alternativa descansa en el supuesto erróneo de que la religión constituye el fundamento de la moral. Kant afirma, en efecto, que la moral se basa en el concepto de un ser libre que se compromete a la observancia de leyes incondicionales; para que un ser sea moral no necesita creer en Dios. Más aún, quien obra de acuerdo con la ley moral únicamente porque espera una recompensa o un castigo en el más allá, falta contra la autonomía. La conducta moral sólo lo es en relación con la ley moral. A pesar de ello, la moral «conduce inevitablemente a la religión»[69]. La religión no constituye la base, sino la consecuencia de la moral. La razón práctica pregunta por el último fin, o más exactamente, por el sentido de la acción autónoma; halla dicho sentido en el bien pleno y ve en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma sus presupuestos necesarios.

El alma inmortal y Dios son objetos reales, aunque no del mundo empírico sino del mundo moral. El bien pleno consiste en la coincidencia de la felicidad con la moralidad. No se puede pretender el bien pleno. La felicidad proporcional no es reclamable; de lo contrario, la moralidad podría degenerar en simple medio para la felicidad, contradiciendo su propia esencia, que excluye la felicidad como motivación última. La condición suprema del bien pleno es, según Kant, la virtud, la total adecuación de la conciencia a la ley moral. Esta adecuación es la «santidad», un estado perfecto inasequible a un ser racional del mundo sensible en ningún momento temporal de su existencia. Como la santidad, a pesar de todo, es una exigencia práctica, sólo podrá alcanzarse mediante un progreso indefinido. Pero el progreso indefinido sólo es posible en el supuesto de que dicho ser racional posea una existencia y una personalidad que duren indefinidamente; esto se llama inmortalidad del alma[70]. La cuestión de la esperanza sigue, en la *Crítica de la razón práctica*, los planteamientos sobre la posibilidad de realizar el ideal de santidad.

Por tanto, la moral conduce inevitablemente a la religión, y se prolonga así en la idea de un legislador moral suprahumano, en cuya

69. Rel. VI, 6.
70. KpV, V, 122.

voluntad está esa finalidad última de la creación que puede y debe ser también la finalidad última del hombre[71]. Tal «demostración de Dios», partiendo del problema del bien pleno, no parece tener antecedentes históricos; se trata de una aportación original de Kant.

Kant sigue la idea básica de la Ilustración: sólo existe una religión verdadera y esta religión no puede contradecir la razón[72]. Kant no excluye, por otra parte, que las doctrinas religiosas emanen de «hombres inspirados sobrenaturalmente». Aunque la verdadera religión no necesite una revelación histórica y se pueda ser persona religiosa sin creer en una revelación y sin compartir el credo de una Iglesia visible, hay que decir que en el terreno histórico la verdadera religión puede empezar con una revelación. Por ello, una teoría puramente filosófica sobre la religión ha de mantenerse «dentro de los límites de la razón», sin afirmar que toda religión emane «de la simple razón»[73]. Profanando la religión, el filósofo la hace digna de estima, ya que muestra que no hay contradicción entre lo revelado y lo racional, y que la revelación ha sido el precursor y el monitor de la razón. Si los dos círculos de la razón y de la fe son concéntricos, la razón está en el corazón de la revelación. La religión dentro de los límites de la razón no es entonces una especie particular o artificial de religión, sino el núcleo mismo de toda religión auténtica[74].

Kant no pretende construir una nueva religión, sino mostrar que la religión histórica no contradice en lo esencial la religión natural de la razón. La religión es, a los ojos de Kant, un hecho exclusivamente moral. Kant no niega la posibilidad de una revelación, pero no la cree necesaria para la religión. Por ello, en el fondo, tiende a relativizar las diferencias entre los distintos credos religiosos en favor de la única religión racional: «Sólo hay una religión, pero puede haber diversas especies de creencias»[75]. Kant se opone a la pretensión de las Iglesias y credos religiosos que se consideran por la única religión verdadera, pero admite la superioridad de la religión cristiana sobre los demás credos. El cristianismo tiene a su favor la moral más pura que jamás haya existido y el hecho de que es la única religión histórica que puede

71. Rel. VI, 6.
72. Rel. VI, 10.
73. Fak. VII, 6 (*Streit der Fakultäten*).
74. Cf. J.L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, París 1968, p. 35.
75. Citado por E. Colomer, o.c. en la nota 41, p. 273.

convertirse en religión racional. Kant fue un hombre religioso sin religión.

Dando por supuesto que la filosofía no puede negar de entrada a la revelación cristiana su pretensión de poseer la verdad, Kant arranca de una posible unidad de la teología filosófica y la teología bíblica[76]. Guiado por la hipótesis de una coincidencia entre la revelación y la razón pura, Kant lleva a término una nueva interpretación de los acontecimientos bíblicos que, además de su carácter filosófico, tiene connotaciones teológicas. El lema hermenéutico adecuado para tal interpretación obliga a entender las afirmaciones de la Biblia como proposiciones morales que se refieren a la naturaleza humana, dotada de disposiciones buenas y malas. De este modo la religión cristiana pasa a ser en última instancia la religión natural, a pesar de ser revelada: una religión a la que «los hombres pueden y deben llegar por medio del simple uso de la razón»[77].

Pero la teoría kantiana de la religión reposa sobre un hecho nuevo, el mal radical, y en este sentido no puede deducirse de las otras tres críticas[78]. Kant toma del cristianismo el problema del mal radical y lo incorpora a su sistema práctico, que había de hacerlo divergir de toda religión natural, incluso de la que había dibujado en la *Crítica de la razón práctica*.

La teoría del mal radical no es una deducción *a priori*: se basa en una convicción de origen religioso, de esencia y origen cristianos. La teoría kantiana sobre el mal radical no es un simple añadido a su ética. Está estrictamente relacionada con la teoría del hombre como ser racional finito. La libertad de un ser que no es por naturaleza una razón pura práctica incluye fatalmente no sólo la capacidad de realizar el mal, sino su realización. Por tanto, el mal se hace posible por el dualismo de la razón y de la sensibilidad; consiste en la supremacía otorgada por el libre albedrío a los móviles sensibles sobre los móviles racionales. La convicción de la existencia del mal es una certeza indemostrable, una opción filosófica injustificable, cuya incomprehensibilidad es afirmada por Kant.

Para la explicación del mal en el hombre, la sensibilidad contiene demasiado poco, ya que haría del mal un simple estado de animalidad,

76. Rel. VI, 12s.
77. Rel. VI, 155.
78. Cf. J.L. Bruch, o.c. en la nota 74, p. 25.

y la razón contiene demasiado, ya que haría del mal un estado diabólico. El mal se explica por la relación de la sensibilidad y la razón. El mal es ante todo un tergiversamiento, en la máxima, del orden de los móviles. El mal, al tener un tal origen, sólo puede ser radical, ya que es la perversión de las máximas en su principio.

Kant sitúa el origen del mal en la libertad y ve en ésta la posibilidad de superarlo. El mal tiene su fuente en una decisión absurda de la libertad, por lo que no puede ser deducida, puesto que tendría entonces una especie de necesidad y una racionalidad contrarias a su naturaleza. El mal no tiene ninguna existencia fuera de la máxima que lo materializa, y que se expresa a su vez en una inclinación y en actos: nace con el pecado; desaparecería con la santidad.

El mal consiste en tergiversar el orden moral de los motivos que el hombre acoge en sus máximas, en subordinar la ley moral al amor de sí como la condición suprema de la satisfacción de los otros motivos. El mal es, pues, esencialmente un engaño.

Kant no admite realmente una naturaleza pecadora del hombre, sino una situación pecadora, hecha posible por una inclinación y realizada por un acto incomprensible de la libertad. Sabemos que el mal engendrado por nosotros, aunque es un mal radical, no es un mal absoluto; es la tergiversación del orden verdadero de los móviles por la subordinación de la ley moral al amor de sí; no es la destrucción de la ley.

La existencia del mismo mal supone la permanencia en nosotros del móvil moral. Únicamente tenemos que restablecerlo en su pureza absoluta, y esto es la conversión. Para Kant, la razón no está corrompida en sí misma: puede darse perversión, pero no corrupción; y la perversión consiste en una inversión de la jerarquía de las facultades, no en un trastorno absoluto de la razón.

Kant da a la conversión una significación moral. No viene constituida ni motivada por la adhesión a una creencia religiosa. Laicizando la nueva creencia, Kant se opone radicalmente a toda ortodoxia cristiana, y más particularmente a los reformadores.

Ya que la virtud pura es algo interior y, por tanto, no objeto de experiencia posible, tampoco la comunidad regida por las leyes morales puede darse en forma empírica. El reino de Dios es una Iglesia invisible: la comunidad de todos los «hombres de buena voluntad». El reino de Dios como Iglesia invisible no está destinado a realizarse en un estado histórico. Para Kant es un reino ético y constituye la meta

moral última, como la paz perpetua de una comunidad jurídica planetaria significa la meta jurídica última de la humanidad.

El primer fundamento de toda religión verdadera son las leyes puramente morales. Gracias a ellas «la voluntad de Dios está inscrita originariamente en nuestro corazón»[79]. En consecuencia, la proximidad del reino de Dios no se anuncia, según Kant, por el esplendor de la Iglesia visible, sino por la transformación que sufre lentamente la mera fe de la Iglesia hasta convertirse en una pura fe racional: la fe de la religión moral. «Las leyes puramente morales no son únicamente la condición de toda verdadera religión, sino que son también lo que constituye a esa misma religión»[80].

El principio parcialmente bueno y parcialmente malo que rige al hombre da lugar a la «lucha del principio bueno con el malo por el dominio del hombre». Kant elaboró en este punto una «cristología filosófica». Existe, en efecto, un modelo excepcional para la lucha victoriosa del bien con el mal en el hombre: la idea del bien hecha persona. Jesucristo, el «hijo de Dios», es «la humanidad en toda su perfección moral»[81] y ofrece a todos los hombres el ejemplo de moralidad pura para que puedan, si no eliminar del todo el principio malo, por lo menos quebrantarlo en su poder. Jesucristo representa la idea de perfección moral, el arquetipo de la intención moral en toda su pureza.

No hay voluntad mala simétrica en relación con la buena. El pecado es el resultado de una decisión, de un hecho contingente: es racionalmente secundario en relación con la disposición original al bien, y escandaloso en relación con ella, siendo posible en razón de nuestra voluntad. Por este motivo es necesario un relato para representarlo, y un relato que recurre a una incitación original, una seducción, exterior al hombre. Ello muestra al menos el abismo de incomprensibilidad en que nos sumerge el problema del origen racional del mal.

Elaborando una religión en los límites de la razón, el filósofo descubre y postula en el hombre un mal irreductible al error, o a la incitación de la sensibilidad. El mal radical es el «diablo» mismo que reside en nosotros, condenando el imperativo moral a no ser sino una

79. Rel. VI, 97.
80. Rel. VI, 99.
81. Rel. VI, 104.

ley puramente formal a la que la potencia radical del mal arrebata toda eficacia. Kant dinamita la noción de sabiduría según la cual la virtud es igual al saber. Kant disocia la moralidad y el saber. Ello implica una concepción del mal totalmente distinta.

Kant es a la vez un *Aufklärer* confiado en el progreso de la especie humana, y un luterano convencido del carácter radical y universal del mal. Kant propone la formulación filosófica de una expresión conocida de la fe luterana: *Simul iustus et peccator*. El hombre es radicalmente malo, pero fundamentalmente bueno.

Kant es un hombre religioso sin espíritu teológico, así como Hegel es un teólogo sin espíritu religioso. En ninguna obra se revela tan claramente como en esta obra de Kant sobre la religión la fuerza de las primeras impresiones pietistas recibidas por él ya en su adolescencia. Fue, en efecto, el pietismo la doctrina que impuso en él de modo decisivo aquel principio de la interpretación moral de las Escrituras sobre el que descansa la teoría de la religión de nuestro filósofo.

Kant optó por un cristianismo razonable. La religión cristiana contiene en sí lo que la religión natural será en sí y por sí. Kant admite que la institución religiosa cristiana era integrable a las exigencias de la razón. Se comprometió, muy prudentemente, en la vía de una justificación racional de la religión más allá de los límites de la razón. La discriminación de lo verdadero y lo falso en materia de fe es una empresa racional. Pero el tribunal de la razón no es aquí el de la razón teórica, sino el de la razón práctica: sondea la calidad de las intenciones y el valor esquemático de las instituciones, y no su simple conformidad a una teología racional elaborada *a priori* por la crítica. Una exigencia religiosa no puede sobrepasar la ética si la contradice. La religiosidad, en Kant, se confunde con la moralidad del ser humano.

4. *¿Qué puedo admirar?*

El pensamiento finalista de Kant es una parte integrante de su crítica trascendental de la razón, a pesar de que él señala el carácter subjetivo de los juicios teleológicos.

La tercera crítica está íntimamente vinculada al conjunto de la crítica kantiana de la razón. Según Kant, la filosofía se divide en dos partes: la filosofía teórica y la filosofía práctica (que incluye la filosofía del derecho, de la historia y de la religión). Si la filosofía teórica investiga las leyes dictadas por los conceptos del entendimiento puro aplicados a la naturaleza, la filosofía práctica estudia las leyes dictadas por los conceptos de la razón pura centrados en la libertad.

Pero ambas esferas, naturaleza y libertad, el mundo sensible y el mundo moral, no pueden estar disociadas, ya que la libertad está destinada a expresarse en el mundo sensible. Para salvar el abismo entre el mundo natural y el mundo moral, es necesario buscar un punto de unión. Kant cree haberlo encontrado en la facultad del juicio.

El concepto que expresa la obra específica del juicio reflexivo y su misión mediadora entre la naturaleza y la libertad es la finalidad. Cuando se afirma que algo tiene un sentido finalista, se hace referencia a ciertos fenómenos considerados como un todo y se somete este todo a un fin. Mientras que los fenómenos se pueden comprobar empíricamente, el ordenamiento de la totalidad a un fin es el elemento general, no dado empíricamente, que el juicio descubre con su propia espontaneidad. Por ello, el dato sensible, que es la naturaleza, y la afirmación espontánea, que es la libertad, forman una unidad originaria en los juicios finalistas.

La función del arte es darnos aquí una experiencia, aunque subjetiva puramente, de la reconciliación de la naturaleza y la libertad. De este modo se experimenta el placer de percibir lo universal en lo singular, gracias a la resonancia de la finalidad del todo en cada parte. En el plano del arte, el hombre, trascendiendo toda limitación y superando toda división, alcanza la totalidad. El arte simboliza la moral. La libertad se hace naturaleza, y la naturaleza, libertad. Y en cuanto se da la reconciliación entre la naturaleza y la libertad, como realizada, tiene un verdadero carácter religioso.

El pensamiento teleológico culmina en una «teología»[82]. El concepto de finalidad objetiva e interna no es una generalización empírica ni un concepto puro del entendimiento. Nace del juicio reflexivo, que sólo posee un sentido regulador para la investigación de la naturaleza. Por ello, «la teología más perfecta» no puede demostrar la existencia de un ser inteligente como autor del universo. Kant no rehabilita en modo alguno la teología metafísica tradicional. La culminación teológica de la teleología no posee el rango de conocimiento objetivo.

La *Urteilskraft* puede comprenderse como la capacidad de discer-

82. KU, V, 399.

nir un sentido en el orden de la finalidad, distinguiéndose del entendimiento y de la razón, de lo racional y de lo razonable, por la aplicación de una fuerza reguladora, y por su carácter de capacidad, que es diferente de una capacidad objetivadora.

La finalidad está figurada o en figura en la obra, y se hace así accesible al gusto y a la inteligencia, y sólo puede ser figurada por la potencia de las imágenes, que es la imaginación (*Einbildungskraft*).

Conviene vincular la imaginación a la relación preconceptual del hombre con el mundo y a la reflexión sobre el hecho que regula dicha *Lebenswelt*. Este mundo vivido preconceptualmente no es la naturaleza fenoménica que se regula por las formas *a priori* del entendimiento.

La obra, para Kant, es admirable. Admiración que dice una finalidad sin fin, sin fin comunicable discursivamente; la esperanza permanece como la tonalidad de una obra cuya idea es el deber, pero el sentido está más allá del deber.

5. *La herencia kantiana y su significación para la teología*

El problema filosófico por excelencia, desde Kant, es el problema de la finitud. Hay una experiencia humana de la razón, y dicha experiencia nos da el sentimiento de nuestra finitud y el de nuestra relación con Dios. Ya que no se puede tematizar la finitud humana sin invocar a Dios: la limitación es la interpelación de Dios. La grandeza de Kant consiste en haber salvado la filosofía del ser como el horizonte inaccesible, pero cierto, de nuestro pensamiento. La humildad kantiana es ejemplar, puesto que esta filosofía de la finitud es en definitiva una filosofía de la condición humana, de la situación del hombre en la creación. Toda la filosofía kantiana desemboca así en una teología que acusa los límites del hombre. Sin duda la humildad moral no es de la misma naturaleza que la humildad ante lo real. Proceden, sin embargo, una y otra de una misma actitud fundamental: la conciencia de los límites del hombre. En este sentido, el pensamiento de Kant es religioso y también moderno.

Kant sustituye una filosofía que pretende aportar un sistema total del universo, una filosofía desde el punto de vista de Dios, por una filosofía desde el punto de vista del hombre. El kantismo cimenta en profundidad la idea de sistema abierto, y es un modelo ejemplar de una

filosofía de lo inconcluso. Si el idealismo es el intento decidido de hacer una filosofía desde el punto de vista de Dios, Kant la hace desde el punto de vista del hombre. La línea divisoria entre Kant y el idealismo pasa por la alternativa razón finita-razón infinita. Como filosofía de la finitud, la filosofía kantiana es una filosofía del hombre y para el hombre, una filosofía que participa en las contradicciones de la condición humana. El idealismo de Kant no pretende dar una explicación del mundo, sino del conocimiento. La explicación del mundo es problema de la física, no de la filosofía.

El problema de la razón y el problema del hombre es uno solo. Toda existencia es irreductible a la razón conceptual. El hombre no es ni una mera esencia metafísica ni una existencia empírica, sino una existencia metafísica. La dualidad entre naturaleza y libertad no puede ser totalmente superada. La confirmación de la intención profunda del kantismo consiste en considerar a la razón como el destino del hombre. No por ello es menos cierto que todo el kantismo se halla en la distinción, en la dualidad y en el esfuerzo por superarla, a fin de permitir que la razón triunfe sobre la sensibilidad. Una duplicidad aparece irreductiblemente constitutiva de dicha condición: el hombre pertenece a dos mundos[83]. El hombre como persona, en cuya conciencia moral se hallan dos mundos aparentemente irreconciliables, el de la necesidad y el de la libertad: he aquí el centro, grandioso y paradójico, del pensamiento kantiano. Ahora bien, ello supone que entre ambos mundos, por opuestos que sean, existe una cierta correspondencia o connaturalidad. La clave de la solución está en la idea de Dios, en quien nuestra razón, apoyada en el deber moral, reconoce a la vez al autor de la naturaleza y el fundamento de los valores morales. Como puede verse, Kant piensa en Dios en función del interés de la razón práctica. Entre la sensibilidad y la razón, entre ser y tener que ser, entre determinismo y libertad, el hombre es en Kant una dualidad en busca de unidad. Entregado a su propia finitud en el ámbito del conocimiento teórico, lleva un germen de infinitud en su conciencia moral. Lo que hay de divino en nosotros es que debemos dar una legislación a la naturaleza y a la libertad.

Dios no está presente en su creación como alma del mundo, sino como principio personal de la razón humana. Dios es el ser del derecho, es decir, el legislador de la naturaleza y de la libertad. Esa especie

83. Cf. J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid 1983, p. 31.

de identificación de Dios y el derecho es profunda y esclarecedora. El derecho es lo opuesto al hecho, es el deber como norma y regla de lo que es. Esta experiencia es la del derecho, no la del amor. La razón kantiana es más exigencia que don. La actitud kantiana ante Dios está hecha de confianza silenciosa más que de reconocimiento y amor. El Dios de Kant no es ni el Dios de los filósofos ni el Dios de los cristianos. Es a la vez próximo y lejano. Entre Dios y el hombre, hay una distancia infinita. El alejamiento de Dios es compensado por la ley moral, que es como un *logos* de Dios entre nosotros. El Dios vivo y existente no se halla nunca en la región de los objetos ni en el de las ideas puras.

Capítulo quinto

LA TEOLOGÍA CATÓLICA EN LOS PAÍSES GERMÁNICOS

I. Introducción

Gracias a la competencia de Sebastian Merkle podemos emitir un juicio católico sobre la Ilustración desde el punto de vista de la verdad histórica, que es la misma para el catolicismo y para el protestantismo[1]. Merkle distinguió la teología protestante, de la *Aufklärung* —que por principio combatió al sobrenaturalismo—, y la teología católica, de la Ilustración (Gerbert, Ussermann, Gazzaniga...), y mostró que la teología católica ilustrada, difamada por la escolástica caduca del XVIII y por la neoescolástica del XIX, llevó a cabo —en el terreno científico, catequético, litúrgico y pastoral— una renovación fiel a la mejor tradición cristiana y atenta a las necesidades del momento. La tolerancia ecuménica y la cultura tenían que considerarse conformes con la Escritura, mientras que las discusiones y guerras de religión desembocarían en el indiferentismo moderno. El balance de Merkle es explícito: «La *Aufklärung* ha sido el producto naturalmente necesario de la evolución ascendente y es el eslabón intermedio entre, por un lado, el tradicionalismo estancado y la escolástica extenuada y, por otro, la ciencia católica actual, que trabaja en estrecha relación con la naturaleza y la historia.»

En el siglo XVIII, la Europa central parecía un calidoscopio, tan variados eran los modelos de la vida cultural y política que condicionaban el pensamiento teológico. Tenía lugar el creciente absolutismo del Estado, perfeccionado por José II, la decadencia de los estudios

1. S. Merkle, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlín 1909; cf. G. Schwaiger, *La Ilustración desde una perspectiva católica*, Conc 27 (1967) 93-111.

clásicos, la influencia de la cultura francesa, los inicios del entusiasmo por la lengua alemana a partir de 1760, el escepticismo de la Ilustración y el racionalismo de Leibniz y de Wolff, el disgusto por las polémicas teológicas y el desarrollo del pietismo, el vacío de la vida universitaria hacia el año 1680 y el impulso de la libertad de investigación y pensamiento centrado en Halle a partir de 1720, un conjunto de guerras importantes como la de sucesión española, la de sucesión austríaca y la de los siete años. Esta serie de hechos y movimientos constituye un cuadro perfectamente enfocado, pero difícil de captar. Se trata de una efervescencia determinada, en último término, por tres elementos influyentes: el control de la educación por parte del Estado, el cambio drástico que se dio en el ambiente intelectual y cultural y el molde geométrico de filosofía tal como proponía Christian Wolff.

La Ilustración, a partir de mediados de siglo, se potencia en la Alemania católica, incluso se habla de una «Ilustración católica». Sólo algunos teólogos y eclesiásticos, con poca influencia, se situaron en contra de la Iglesia. La mayoría de los obispos y teólogos alemanes, como también los príncipes seculares, se unieron para hacer fructificar las virtualidades positivas de la Ilustración en la Iglesia y el Estado orientándolas hacia el bien material y espiritual de los ciudadanos. No siempre fueron suficientemente respetuosos con los sentimientos religiosos del pueblo conservador y su celo a veces apareció precipitado y carente de prudencia. Sin embargo, su actuación triunfó en muchos casos.

Las virtualidades positivas de la Ilustración católica abrieron un amplio camino a la Sagrada Escritura[2] y a los padres, a una liturgia viva[3] y a una predicación según la visión bíblica. Las superficiales tendencias moralizantes de ciertos teólogos y predicadores católicos aislados no desmienten la realidad de estos hechos decisivos. En las facultades teológicas de las universidades alemanas se esforzaron por lograr una reestructuración de los estudios a partir de la Escritura. Las intenciones, que no siempre se pudieron plasmar con éxito, no podían ser mejores.

Y, sin embargo, abundan juicios que parecen atribuir a la *Aufklärung* una actividad adversa a la teología; más en la Alemania protestante, ciertamente. Pero no hay nada más falso: la *Aufklärung* —con variedad de acentos, como es natural— recurría a la religión y se propagaba gracias a la enseñanza de la teología. Esta paradoja queda bien clarificada a través de los recientes estudios sobre la *Aufklärung*, que muestran las relaciones con las corrientes religiosas de la época (ortodoxia, pietismo), sus referencias a la Biblia (y a Lutero), sus esfuerzos por hacer penetrar el «espíritu nuevo» de la «filosofía natural» y de las ciencias (en primer lugar, la exégesis científica de la Biblia) en una teología «ilustrada» donde los misterios de la revelación se harían accesibles a la razón natural[4].

Explica la pluralidad de visiones y juicios el que la teología polémica —que se desarrolló en los países germánicos confesionalmente divididos—, incluso en representantes tan ilustres como Vitus Pichler (1670-1736) y Eusebius Amort (1692-1775), cediera a discusiones sobre valores católicos de carácter institucional (celibato, confesión auricular, culto de los santos...) en función de una tradición materialmente considerada. Los canonistas, sobre todo, esgrimieron sus aptitudes en contra de las pretensiones absolutistas de los príncipes, los moralistas se inclinaron fácilmente a la casuística, y los teólogos se centraron en una eclesiología de tono antiprotestante. La gran polémica racionalista, difundida en espiral a través de la voluminosa obra del dominico italiano, acérrimo antimolinista, Petrus Maria Gazzaniga (1722-1799) —que determina todavía la doctrina de la fe en el Vaticano I—, la lógica, la metafísica y las ciencias, cultivadas en el XVII por los jesuitas, pasaron algo desapercibidas en la evolución de la filosofía de la Ilustración católica germánica.

II. Irrupción de la filosofía de la «Aufklärung» en la teología de la Iglesia

Sin embargo, la filosofía de la *Aufklärung* —que no influyó del mismo modo en la Iglesia católica que en la protestante— dejó su huella en la teología católica orientándola hacia una concepción del cristianismo de inspiración naturalista.

La filosofía «medieval-peripatética» y su aliada, la teología es-

2. Cf. Y.-Cl. Gélébart, *La Bible dans l'«Aufklärung» catholique*, en Y. Belaval y D. Bourel, *Le siècle des Lumières et la Bible*, París 1986, p. 563-577.

3. Cf. B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1977, p. 120-125.

4. D. Bourel, *L'Aufklärung de la théologie*, RSR 72 (1984) 333-358.

colástica, perdieron visiblemente influencia y prestigio. Sin duda, en los monasterios benedictinos y en las universidades, concretamente en Salzburgo, Dillingen, Ingolstadt, se estudian todavía con ardor la filosofía y la teología escolásticas. Pero no es posible frenar el descenso de la filosofía peripatética en favor de la de Leibniz y Wolff y, en seguida, en favor de la de Kant.

Un signo de esta lucha es la obra del cisterciense Weber, titulada *Principia philosophiae antiperipateticae* (Ratisbona 1707). El benedictino alemán Gallus Cortier publica *Philosophia eclectica* (Augsburgo 1756), y siguen otros ejemplos de dicha tensión.

No se puede negar la influencia de las ideas de Wolff en la teología católica del siglo XVIII. Christian Wolff desplegó en Marburgo una actividad cada vez más creciente. La prueba está en que poco después, en la universidad benedictina de Salzburgo, Berthold Vogl expone, al lado de la filosofía tomista, la de Leibniz y de Wolff. Más adelante, a mediados del siglo XVIII, un propagador de la doctrina de Wolff, el benedictino de Suabia Ulrich Weiss, aparece como un adversario del tomismo. El título de su obra, *Ideas filosóficas sobre el universo mecánico mejor, según el sistema de Leibniz y Wolff*, demuestra claramente su tendencia.

En la segunda mitad del XVIII, Wolff logró muchos adeptos entre los teólogos católicos. Entre ellos sobresale el jesuita Benedikt Stattler (1728-1797), figura compleja, objeto de juicios contradictorios, quizás a causa de cierto eclecticismo, pero que en todo caso no puede calificarse simplemente de «semirracionalista» sin explicar y matizar el término.

En seguida se puso de moda la filosofía de Kant, que iba a influir mucho en la teología católica, a pesar de la incapacidad de ésta para responder a los planteamientos, sobre todo morales, del kantismo.

Primeramente el kantismo fue combatido, pero después, como filosofía y teología racionalistas, halló muchos adeptos entre los religiosos y teólogos católicos. Es el momento de romper con la tradición y de esforzarse por poner la teología en concordancia con la filosofía del tiempo. El dualismo razón-revelación de la teología clásica es rechazado, lo mismo que sus fundamentos aristotélicos y escolásticos. La revelación queda limitada al contenido de la Bilbia y la tradición teológica es considerada una deformación de la religión cristiana.

En cuanto a la revelación bíblica, se la confunde con la religión

moral de la razón. Es el único camino, según los teólogos preocupados por la apologética, de asegurar el cristianismo y de salvarlo.

Este desplazamiento histórico del centro de gravedad, causado por la irrupción de la filosofía de la época en la teología, tuvo para la vida de la Iglesia incalculables consecuencias, que de manera lógica aparecieron inmediatamente en los intentos de reforma de los estudios teológicos.

El golpe decisivo partió de Austria. En 1752, una orden del gobierno austríaco se opuso a la enseñanza de la filosofía escolástica en el Imperio. Un escrito del abad y canonista Franz Stephan Rautenstrauch (*Proyecto para la fundación de escuelas de teología en los territorios imperiales y reales*) daba el tono. Había sido elaborado en tiempos de María Teresa con la intención de renovar el plan de estudios.

El plan en cuestión fue publicado como *Instrucción a las facultades de teología en los territorios imperiales y reales* y se utilizó durante muchos años. Se caracterizaba por una ruptura con la escolástica y, lo que es más grave, con toda la tradición. La teología debía depurarse del formalismo que suponía el método clásico y debía restablecerse la primitiva pureza. La dogmática ya no se tenía que estudiar según el espíritu de un san Agustín, santo Tomás o Duns Escoto, sino sólo *ad mentem Christi*. Se tenían que evitar las mezquindades de escuela, a las que pertenece la explicación del dogma. En vez de discusiones, se tenía que recurrir a un método de enseñanza viva, orgánica, progresiva[5].

La segunda característica de la reforma era que el primer lugar

---

5. Además, este plan de estudios añadía un quinto año a la carrera eclesiástica, donde se recogían todas las «asignaturas prácticas» en una sola asignatura: la teología pastoral; ésta incluía homilética, catequética, ascética, retórica... que no eran, según Rautenstrauch, un apéndice de los estudios teológicos, sino la conclusión exigida por la *misma esencia de la ciencia teológica*. La finalidad de los estudios era que el sacerdote se convirtiera en un *pastor bonus*, no sólo en el sentido de la obra de dicho nombre escrita por J. Opstraet, profesor de Lovaina, prohibida por el Santo Oficio, sino en cuanto que los pastores de almas eran funcionarios espirituales del Estado: *con sus enseñanzas no habían de formar únicamente buenos cristianos, sino también buenos ciudadanos*; así se acentuaba la obediencia de los clérigos a sus príncipes. Enfrentándose con esta pastoral, marcada por el josefinismo, reaccionó J.M. Sailer (1751-1832), que representa la transición de una teología de la Ilustración a una teología influida por el Romanticismo. Para toda esta cuestión, cf. la clásica obra de F.X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Friburgo de Brisgovia 1949.

correspondía a la moral, no a la dogmática. «En teología sólo se debe enseñar lo que hace a los hombres mejores y más felices»[6].

El efecto más funesto de ese movimiento fue el nacimiento de una concepción cristiana inspirada por el pensamiento deísta. Tal género de cristianismo consistía en considerar la influencia de Dios como un elemento lejano, a semejanza del hecho de la creación, en el que Dios sólo interviene en el origen del fenómeno.

Conforme a dichas concepciones, las obras de teología extremista de la *Aufklärung* expresan una idea de Cristo simplemente humanista. Cristo aparece sólo como autor de una nueva humanidad; no es el segundo Adán, que ha transformado la humanidad por dentro y la ha elevado hacia Dios en una nueva comunión, no es el mediador y reconciliador con Dios, sino el señor universal de la humanidad y el revelador de una verdadera filosofía práctica situada en la línea de los profetas judíos y de los filósofos paganos.

La finalidad del cristianismo no es la redención como un medio de realizar una vida santa y llegar a un bien interior. No es el poder de la gracia lo que se sitúa en el origen y el centro del fenómeno salvador, sino la actividad del hombre orientada por el ejemplo de Cristo[7].

III. De la apologética a la teología fundamental

En el paso de la apologética a la teología fundamental, esquemáticamente dibujado por H. Bouillard, el siglo XVIII germánico es decisivo[8]. El contexto pedía la institución de una ciencia de principios capaz de ofrecer una prueba racional de la religión (en contra del ateísmo), de la revelación (en contra de la religión natural) y de la Iglesia católica (en contra de los protestantes). La efervescencia en esta línea se

6. Cf. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du Philosophisme et de la Restauration 1750-1850*, Estrasburgo 1926; W. Martens, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*, Stuttgart 1971.

7. Para el proceso de esta concepción humanista de Cristo, véase el itinerario, inteligentemente explicado por Fr.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Innsbruck 1984.

8. H. Bouillard, *De l'Apologétique à la Théologie fondamentale*, «Les quatre fleuves» 1 (1973) 57-70. La aportación germánica, detallada y profundizada, es presentada por P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Munich 1977, p. 87-108.

notó ya en Gran Bretaña —con Samuel Clarke (1675-1729)— y en Francia, pero la síntesis más lograda fue la *Theologia polemica* publicada en 1713 por el jesuita alemán Vitus Pichler. Su intuición y esquematización se difundieron progresivamente a lo largo del XVIII e invadieron las universidades de Ingolstadt, Dillingen, Salzburgo, Viena, Würburgo y Friburgo...[9], y desembocaron en síntesis tan audaces como la de Martin Gerbert.

La orientación de Pichler —que demostraba la religiosidad universal y la fe cristiana revelada como necesarias para la conducta moral de la vida y para el culto verdadero de Dios— tomó otras direcciones. Sobre todo en el ámbito italiano, representado por Antoninus Valsecchi (1708-1791) y especialmente por Petrus Maria Gazzaniga (1722-1799), la teología fundamental se centró en la prueba racional de la posibilidad, necesidad, credibilidad y realidad de la revelación. La revelación es una cuestión de hecho y es creíble en virtud de la autoridad del Dios que se revela. Esta orientación, basada en los fundamentos establecidos por la filosofía de la religión y en la finalidad moral y la garantía apologética de la doctrina de la Iglesia, no suficientemente atenta a la teología de la palabra creadora y reveladora tal como se presenta en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, triunfó en el siglo siguiente en el Vaticano I[10].

Así se comprende que el elemento eclesiológico de la teología fundamental, a pesar de admitir una pluralidad de matices, tienda a presentar una Iglesia en que su elemento sobrenatural no sólo se dejó en un segundo plano, sino que quedó olvidado, ya que no se subrayó la conexión con el Espíritu, de modo que la existencia de la Iglesia como unidad del Espíritu y comunión de los santos se difuminó. En las obras pastorales de la *Aufklärung* ya no se habla de ello. Sus proposiciones eclesiológicas, por otra parte poco numerosas, se elaboraron con un espíritu empírico a partir de la experiencia práctica por pastoralistas guiados por un sentido racional: F.Chr. Pittroff, Franz Giftschütz, Karl Schwarzel, Dominik Gollowitz...

9. Una excelente historia del tema la ofrece G. Heinz, *«Divinam christianae religionis originem probare.» Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Maguncia 1984; cf. también Fr.-J. Niemann, o.c. en la nota 7.

10. La problemática ilustrada en torno a la revelación queda bien precisada en el magnífico estudio de M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 21, Friburgo de Brisgovia 1980, 8-27.

Sus tesis limitan toda la obra de Cristo para la Iglesia, y en la Iglesia, a la fundación e institución de la jerarquía. Cristo, después de haber llamado a su comunidad a la vida, le ha dado una constitución y unos dirigentes como una «colectividad moral», como una «sociedad particular», y ha dejado el resto a la solicitud de los dirigentes. La Iglesia no es más que una forma de asociación humana que vive según los principios sociales habituales del derecho natural.

Tres años antes de la aparición de una célebre pastoral de Pittroff, el teólogo Benedikt Stattler, de Ingolstadt, en 1755, había descrito a la Iglesia como una «societas legalis inaequalis secundum iuris naturae socialis principia»; con ello daba una definición clásica de la noción sociológica de la Iglesia. Dicha noción se encuentra en toda la pastoral de la *Aufklärung*.

Así, el *Catecismo normal* de Viena de 1777 sólo habla, prácticamente, de la definición de la naturaleza de la Iglesia, del carácter jurídico de la Iglesia y apenas alude a su carácter específico de institución de salvación y de comunidad de gracia como cuerpo místico de Cristo. La doctrina de Stattler sobre la Iglesia representa una transposición de la concepción del mundo de la *Aufklärung* a la misma teología de la Iglesia.

IV. Hacia una cristiandad humanista y secularizada

Toda esa presión intelectual, connatural a las élites dominantes y basada en las reformas emprendidas por la emperatriz María Teresa (1740-1780) y su hijo José II (1765-1790; desde 1780 único emperador) respondía a la necesidad de superar la complicada y difícil vestimenta del barroco. La emperatriz, prudente y enérgica, exponente de la piedad barroca del sur alemán, estaba a la vez abierta a las exigencias de su época. La reorganización de las universidades (1752) bajo la dirección del médico de cabecera de corte, Gerhard van Swieten, jansenista holandés y hombre muy culto, y, después, la reordenación fundamental de los estudios teológicos (1774-1776) por obra del abad Franz Stephan Rautenstrauch significaron una nueva época para la teología. Los impulsos más fuertes en favor de una reforma provenían de los Países Bajos y, en especial, de la Universidad de Lovaina. El famoso canonista Zeger Bernhard van Espen ejerció gran influjo a través de sus discípulos. Su sistema, influido por el galicanismo francés, caracterizado por la autonomía de la potestad episcopal frente a las pretensiones del papa, reconocía al soberano territorial y al Estado una gran autoridad en la vida de la Iglesia. Los teóricos del derecho estatal en la época de la Ilustración hacían dimanar la jerarquía eclesiástica del Estado, de un orden natural de Estado. Es aquí donde debe situarse la influencia del febronianismo.

El febronianismo, doctrina eclesiológica que tuvo por origen la publicación (1763), bajo el seudónimo de Justinus Febronius, de un tratado sobre la constitución de la Iglesia, condicionó el pensamiento de muchos autores de esa época, hasta el concilio Vaticano I (1869). Pronto se conoció su verdadero autor: era un obispo alemán, Nicolás de Hontheim (1701-1790), coadjutor del arzobispo de Tréveris. En su deseo de conseguir la unidad con los protestantes, creyó necesario exponer en una forma atenuada los derechos y prerrogativas de la Santa Sede. Según él, el poder eclesiástico reside, *secundum originem et virtutem*, en la totalidad de los fieles. Los obispos, y el papa en particular, sólo lo poseen como representantes de la Iglesia, *secundum usum*. El papa, sin duda, tiene un papel importante para la unidad de la Iglesia y la armonía general entre todos sus miembros; pero, después de las falsas decretales, se ha exagerado su poder. El primado y la infalibilidad pertenecen de derecho al concilio general, que es el representante más cualificado de la comunidad de los fieles. El poder del papa está limitado por los cánones conciliares y por el derecho de los obispos. Sus decisiones y reservas sólo tienen valor con la aprobación del episcopado. La ayuda de los gobiernos civiles puede invocarse en contra de él, por medio del *placet*: vía abierta al regalismo.

En 1764 la obra de Febronius fue puesta en el Índice, y el papa Clemente XIII expresó personalmente su reprobación en un breve al obispo de Ratisbona. Sin embargo, la obra conoció una grande y rápida difusión, sea por las reediciones, sea por las traducciones a diversas lenguas y, como era de esperar, desencadenó duras controversias. Las cortes seculares, sobre todo la de Viena y la de Madrid, hallaron en dicha obra un buen apoyo para su política de dominación de la Iglesia y de contraposición a la Santa Sede. En el ámbito eclesiástico, las tendencias episcopalianas encontraron en la misma un buen impulso. El febronianismo, como doctrina, reaparece en el sistema eclesiológico de los jansenistas italianos: sus tesis están presentes en los cánones del sínodo de Pistoya (1786), que Pío VI condenó en 1794.

Volviendo a las reformas de la emperatriz María Teresa, no sería

justo valorarlas sólo negativamente, por haber limitado la influencia de los jesuitas y no haberse valido de su prestigio personal para mantener la Compañía en contra de las presiones procedentes de las cortes borbónicas. Personajes ilustres, adictos y fieles a la Iglesia —al estilo de Martin Gerbert— recibieron con alegría la necesaria renovación de los estudios eclesiásticos. Representa la superación de una escolástica anquilosada, en favor de un retorno a la Biblia y a los padres, con una orientación pastoral. Es verdad que pronto se hizo notar el peligro de que los curas fueran considerados funcionarios del Estado. En la promoción de la fe del pueblo, sin embargo, se lograron verdaderos éxitos. Las bases del josefinismo habían sido ya puestas en la época de María Teresa, pero no se había llegado a las exageraciones posteriores, de tal modo que fue posible evitar un serio conflicto con el papa y los obispos, y el ambiente teológico no llegó a aquella decadencia denunciada por san Clemente María Hofbauer (1751-1820).

La reacción contra el cansancio del barroco, basado en el entusiasmo sentimental, buscaba la claridad y sobriedad de la razón. Desde *una perspectiva eclesial, la euforia del barroco católico a menudo alejó* a la jerarquía de las necesidades elementales del pueblo sencillo. La Ilustración parecía ofrecer unos rasgos más sociales y humanitarios. La formación del pueblo y la elevación del nivel de vida sustituye a la antigua beneficiencia. La reforma de María Teresa se orientaba hacia esa renovación teñida de secularización. La Iglesia imperial en la última época antes de su crepúsculo borrascoso, a través de personajes ilustres por espíritu y cultura, prestó ayuda al plan. Son notorias las cartas pastorales del príncipe-arzobispo de Salzburgo, Hieronymus Reichsgrafen von Colloredo, más explícito aún en la intención de superar las deficiencias de ciertas formas de vida religiosa y de crear un cristianismo purificado de adherencias extrínsecas.

La base era una teología práctica, bien fundamentada en la Biblia y la patrística. Un movimiento paralelo al de los maurinos en Francia o de los bolandistas en los Países Bajos halló óptimo eco en diversas sedes, la principal de las cuales fue la abadía benedictina de Saint Blasien, que se convirtió en un centro de estudios históricos. Allí, el erudito Martin Gerbert (1720-1793), abad desde 1764, prestigioso por sus trabajos litúrgicos y de historia, planteó el problema de la escisión entre la razón autónoma y la doctrina autoritaria de la Iglesia sobre la revelación. En una línea agustiniana subraya la sabiduría de la revelación en la palabra educadora y redentora de Dios; su visión quedó

plasmada sobre todo en la *Demonstratio verae religionis* (1790), obra preeminente de teología fundamental, cuya línea no habría conducido a la apologética consagrada en el Vaticano I[11]. En un nivel más pastoral se distinguió Johann Michel Sailer (1751-1832) con un programa que intentaba superar una orientación antropocéntrica gracias a una teología basada en la Escritura: no quiere dirigirse al maestro de religión, que es servidor de sus superiores civiles y religiosos, y que ha de velar por el orden moral, sino que se dirige al pastor de almas, formado según el espíritu y la voluntad de Cristo[12].

V. La recepción de Kant, sobre todo en la doctrina moral

La reforma de los estudios teológicos en la época de María Teresa y la filosofía kantiana habían de influir también en la enseñanza de la moral. El reto fue buscar una enseñanza completa que no la restringiera a la utilización del confesionario, en nombre de una casuística detallista. *Había que estimular una vida virtuosa, aprovechando los* conocimientos antropológicos y psicológicos. Pietro Tamburini —a pesar de no ser germánico, sino hijo de Brescia— ejerció un gran influjo en la Lombardía austríaca enseñando siempre una moral en función de la Escritura y la tradición: resultó nuevo en su obra el comentario de las bienaventuranzas, del sermón de la montaña, de la oración del Padrenuestro. Sin embargo, ideales tan elevados como el descubrimiento integral del Evangelio *sine glossa* y la rígida fidelidad a la disciplina de la Iglesia primitiva conducían a un rigorismo insostenible[13].

De la segunda parte del siglo, a pesar de las monografías que van apareciendo sobre autores particulares, es difícil hacerse una visión clara, teniendo en cuenta los condicionamientos y movimientos de la época. Así, Anton Luby (1749-1802) es considerado el exponente del

11. Cf. G. Heinz, o.c. en la nota 9, p. 176-186; Fr.-J. Niemann, o.c. en la nota 7, p. 229-246.

12. La importancia de esta figura y de su obra se hace patente en H. Bungert, *J.M. Sailer, Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik*, Ratisbona 1983.

13. Cf. I. Garlaschi, *Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro Tamburini (1737-1827)*, Brescia 1984, p. 147-152.

llamado «método matemático» en teología moral[14]. En su obra, testimonio de la reforma imperial de los estudios, resuena el movimiento jansenista de cuño holandés, movimiento que con matices galicanos y de iusnaturalismo ilustrado, caracterizó la época del josefinismo. Luby, deudor de la filosofía de Wolff, perdió influencia cuando ésta fue sustituida por la de Kant.

Para comprender mejor la incidencia de Kant en la moral de la *Aufklärung*, es interesante destacar las mutuas influencias entre la teología católica y la protestante[15]. La reciprocidad de influencia se centró en la desafección al método escolástico y el retorno a las fuentes, y en el interés por poner la filosofía moderna al servicio de la teología.

Por el lado protestante sobresalieron Johann Franz Budde (1667-1729) y Franz Volkmar Reinard (1753-1812), entre otros. Dispuestos al diálogo, por el lado católico, se distinguieron los benedictinos Martin Gerbert (1720-1793), Dominikus Schram (1722-1797), Simpert Schwarzhueber (1727-1795), Ferdinand Germinian Wanker (1758-1824), Jacob Danzer (1743-1796)... El común denominador era superar una moral considerada como la ciencia de los confesores.

En dicho ambiente la reflexión ética, representada máximamente por Immanuel Kant (1724-1804), renueva la situación. A través de la *Crítica de la razón práctica* (1788) examina el hecho moral y propone una ética de tipo racionalista y alejada del dogmatismo religioso, aunque ve la necesidad de admitir en la misma ciertos postulados trascendentes[16]. Las reacciones críticas contra las posiciones de Kant no se hicieron esperar, escalonadas en diversas fases que abarcaron desde la

14. A. Wolkinger, *Moraltheologie und josephinische Aufklärung. Anton Luby (1749-1802) und sein Verhältnis zum Naturrecht, zur mathematischen Methode und zum ethischen Rigorismus (Jansenismus)*, Graz 1985.

15. Un buen estudio para profundizar en el tema es el de R. Bruch, *Das Verhältnis zwischen katholischer und protestantischer Moraltheologie zur Zeit der Aufklärung*, en íd., *Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen*, Düsseldorf 1981, p. 31-44. Téngase en cuenta el esfuerzo católico para que la doctrina de Trento no cayera en el olvido: cf. Ph. Delhaye, *Les leçons morales du décret tridentin sur la justification* «Studia moralia» 28 (1990) 177-194.

16. Cf. las observaciones provocadoras de A. De Muralt, *Kant le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 80 (1975) 32-53. Cf. también H. d'Aviau de Ternay, *Kant et la Bible. Des traces aux frontières*, en Y. Belaval-D. Bourel, *Le siècle des Lumières et la Bible*, París 1986, p. 823-835.

teología fundamental hasta la moral. En la primera fase fue importante la actitud del jesuita Benedikt Stattler (1728-1799) que, basado en Wolff, se opuso a la crítica deísta, de una manera explícita en el *Anti-Kant* (1788). Stattler, opuesto al campo escolástico y al de los ilustradores y racionalistas, tendría un discípulo influyente en Johann Michael Sailer (1751-1832), que, fiel a las directrices fundamentales del maestro, no lo siguió en la oposición a Kant y buscó nuevos principios teológicos en la Escritura, los padres y teólogos medievales para presentar una moral cristiana que clarificara y completara la filosofía moral[17]. El reducir a Dios a no ser más que un postulado de la moralidad, al estilo de Kant, era considerado por Sailer como una infidelidad a la realidad de la fe de la Iglesia. Había un cambio de orden. Kant fundamenta a Dios en las exigencias de la moralidad, el cristianismo fundamenta la moral en el Dios de Jesucristo. Lo que el cristianismo tiene de específico, la afirmación de Jesucristo, revelador de Dios, queda volatilizado en Kant, para quien lo «histórico» no puede ser el «signo» de lo trascendente. Reducida a los marcos estrechos del imperativo categórico, la revelación cristiana no es más que una «cubierta» simbólica, magnífica si se quiere, pero accidental y siempre revocable.

Para Sailer hay una única verdad, un único Dios y, en consecuencia, una única moral; el obrar moral es interpretado como un proceso de asimilación a Dios. La unidad de moral filosófica y de moral cristiana no desemboca en una identidad, en la que la revelación desempeñaría una tarea auxiliar de la razón éticamente suficiente, sino que supone la convergencia de dos magnitudes que se reclaman recíprocamente en su relación de inicio y de cumplimiento: hay que hablar de relación ordinaria y no de yuxtaposición.

Al margen del tema moral, la crítica contra Kant fue dura. Más allá de las posiciones radicales de Stattler, Patriz Benedikt Zimmer (1752-1820) planteó, con seguridad, el tema de la filosofía de la religión, a partir de una base más amplia que la defendida por Fichte y Schelling: la razón y la fe, ambas instauradas por Dios, se complementarían como un conocimiento y una intuición. La instauración

17. Ch. Keller, *Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus*, Gotinga 1976, donde el autor presenta la relación entre moral teológica y ética racional en cuatro capítulos dedicados a Kant, Mutschelle, Sailer y Schreiber.

divina, que sólo puede tener lugar por la mediación de la historia, justifica el principio de la revelación como historia: todo lo que es histórico es revelador, incluido el Estado. En Sailer, Stattler, Zimmer —como también en Sebastian Mutschelle (1749-1800) y Jakob Salat (1766-1851)— la teología derivaba ya hacia una filosofía apologética de la religión: Georg Hermes (1755-1831) termina ese movimiento de transición entre la crítica racionalista y los inicios románticos y la restauración escolástica del XIX. Sería ingenuo desvalorar la ya citada atracción por Kant —ya directamente, ya a través de Fichte— que sintieron muchos teólogos católicos, en especial los benedictinos Maternus Reusz, Placidus Muth, Augustinus Schelle, y también algunos biblistas y moralistas esparcidos por las universidades germánicas.

Capítulo sexto

LA DECADENTE TEOLOGÍA DE LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII

I. Introducción

La Ilustración, que halló en España una aceptación positiva con la penetración de las ideas sociales y políticas de pensadores como Montesquieu o Locke, manifestó sobre todo una preocupación práctica por la educación del pueblo sencillo. La enseñanza debía satisfacer dos frentes: el mejoramiento de los sistemas de producción en la agricultura y el intento de liberar al pueblo del peso de las supersticiones que hormigueaban en aquella época.

En el foco asturiano de la Ilustración se destacaban dos figuras por su decisión en llevar a cabo dicho programa: el benedictino gallego Benito Jerónimo Feijoo (*Teatro crítico universal*, 1726-1760) y el aristócrata gijonés Melchor Gaspar de Jovellanos (*Memoria sobre la reforma agraria*, 1780). Un rasgo característico de la Ilustración española es la ausencia de espíritu anticristiano al estilo propio de la *Enciclopedia* francesa. Las personas y los grupos que se esforzaban por modernizar ideas y costumbres y que se abrieron al espíritu científico y a las realizaciones técnicas eran en general cristianos convencidos. Es verdad que, en su búsqueda de una purificación de la Iglesia, deseada libre de elementos barrocos y supersticiosos, adoptaron actitudes críticas y, en el terreno ético, optaron por un rigor moral.

Se les llamó «jansenistas», aunque la investigación histórica actual no halla ninguna razón dogmática de tal denominación que los identificaría con los jansenistas franceses (los parecidos provienen de una común exigencia moral y espiritual). Fue un modo de estigmatizarlos, en función de una maniobra político-eclesiástica habitual en los grupos reaccionarios. Estos grupos, opuestos a los reformadores, encon-

traron el apoyo de Roma, que actuó con precaución, dado que los partidarios de la renovación pertenecían a capas sociales superiores y eran ayudados por la voluntad ilustrada de Carlos III, rey de Nápoles, convertido, como sucesor de su hermano Fernando VI, en rey de España.

El movimiento ilustrado halló sostén en el seno del gobierno real y entre los ministros: el conde de Aranda, el marqués de Floridablanca, Campomanes, Roda; y la colaboración decisiva de un sector importante del episcopado: Bertran, Climent, Armanyà, Mayoral, Lorenzana, Valero y Losa, Tavira, Palafox, Amat[1].

Queda abierta una pregunta: este esfuerzo de renovación intelectual y moral, científica e incluso religiosa, ¿llegó al pueblo? Es excesivamente simplista responder con una negativa: una primera impresión da la idea de un pueblo rural cautivo todavía de la mentalidad medieval, profundamente anclado en una religiosidad mezclada de supersticiones, encuadrado en una cristiandad clerical y vigilado por la Inquisición. Pero probablemente esa primera impresión tiene que corregirse gracias a los recientes trabajos sobre la historia social de las mentalidades. El inicio de la revolución francesa suscitó en España, en medio de confusiones e innegables ambigüedades, un interés creciente, incluso en los ambientes populares. La invasión napoleónica cambió dicho espíritu positivo y acogedor de las «ideas francesas». En aquel momento, quienes desde hacía tiempo se oponían a las perspectivas innovadoras hallaron la ocasión de fustigar las ideas de la revolución, sobre todo las de libertad e igualdad. Un modelo de tal tipo de propaganda belicosa es la obra de beato Diego José de Cádiz y la famosa *Apología del altar y el trono*, del padre Vélez (1818).

1. Entre la innumerable bibliografía sobre el siglo XVIII, sitúan oportunamente su ambiente, creado por toda una red de intereses y maniobras, de relaciones, contrastes e influencias, las siguientes obras: R. Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid 1971; J. Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid 1971. Los aspectos más eclesiásticos y teológicos son presentados por A. Mestre Sanchís y T. Egido, en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 125-249 y 586-792 y por M. Andrés Martín, V. Sánchez Gil y A. Martínez Albiach, en M. Andrés Martín (dir.), *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 311-481. De innegable interés es el informe de M. Batllori, *Les relacions culturals hispano-franceses al segle XVIII. Directrius historiogràfiques de la postguerra*, en *Catalunya a l'època moderna*, Barcelona 1971, p. 383-420, y A. Alberola y E. La Parra (dirs.), *La Ilustración española, Acta del Coloquio internacional*, Alicante 1986.

Desde una perspectiva filosófica y teológica, sin embargo, la Ilustración en España no fue capaz de plantear la cuestión decisiva. Le costó desvincularse de una escolástica ciega, obstinada en ignorar que en Europa se discutía si era necesario seguir siendo cristiano en el marco de las Iglesias o si había que seguir la religión natural o, incluso, si se podía continuar creyendo en Dios. A pesar de los brotes de recuperación intelectual que no faltan, en concreto en Asturias y Valencia, se tiene la impresión de que se vivió una Ilustración de andar por casa, incapaz de remontar la imparable decadencia. Bien pudo escribir Menéndez Pelayo sobre el siglo XVIII español: «Siglo nada teológico: las cuestiones canónicas se sobrepusieron a todo (...); la España del siglo XVIII apenas produjo ningún teólogo de cuenta, ni ortodoxo ni heterodoxo»[2].

A base de estudiar los protagonismos de toda esa acción, con su formación e información, se puede comprender mejor el sentido y la amplitud del celo espiritual de un siglo durante tanto tiempo considerado como irreligioso, en esa especie de movimiento que parece destinado a desembocar en la revolución francesa. Las influencias llegaban de los Países Bajos, septentrionales y meridionales, o bien a través del progresivo regalismo de la corte de Viena, desde donde, con la paz de Utrecht, Bélgica empezó a ejercer un fuerte influjo en la historia eclesiástica del Imperio.

El resultado de todo ello fue el predominio de actitudes eclécticas, enciclopedistas, mecanicistas, explicables ante la insatisfacción de la escolástica, que todavía gozaba del favor oficial. La escolástica no dejaba de estar ampliamente representada en el siglo XVIII, más en cantidad que en calidad: seguían multiplicándose los comentarios, cursos, manuales y compendios, caracterizados por su desinterés hacia la realidad y por su afición desmesurada a tratar cuestiones demasiado especulativas y discusiones de escuela[3]. La situación teológica se vio afectada también por el control eclesial que el rey consigue mediante el concordato (1753). Resuena todavía la teologización de la guerra de sucesión: una guerra internacional y civil sublimada en guerra santa[4]. El regalismo borbónico se convertirá en un mecanismo,

2. *Historia de los heterodoxos españoles* II, Madrid 1960 (BAC 151), p. 474.
3. G. Fraile, *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, Madrid 1972, p. 3-8, 52-60.
4. A. Martínez Albiach, *Talante del catolicismo español*, Burgos 1977, p. 22-60.

utilizado en aras de la obsesión teológica de ese período; será la primera consecuencia del concordato de 1753, gracias al cual el rey mantiene el control de la enseñanza (frente a los jesuitas y los colegios mayores), así como el control sobre el episcopado. El concordato de 1753 coincidía con los inicios de la Ilustración hispánica que preparaba el despotismo de Carlos III, amigo de intervenir en los asuntos eclesiásticos. En tal contexto, se entiende la expulsión de los jesuitas como un episodio más del proceso hacia la centralización del poder en manos del rey.

No se puede olvidar que el siglo XVIII se había iniciado con el espectro de la guerra de sucesión. El estamento eclesiástico había tenido un papel significativo en la misma. Algunos jerarcas, como el obispo de Cartagena, y después cardenal, Luis Belluga, y el arzobispo de Valencia Folch de Cardona —dos casos típicos— y muchos clérigos, seculares y regulares, tanto en Castilla como en Cataluña y Valencia, optaron públicamente por alguno de los dos pretendientes. Se utilizaron todos los medios: obviamente, las homilías y los sermones. De ahí el carácter de guerra de religión que adquirió la contienda[5], aunque no todos los historiadores aceptan tal calificación[6]. En la práctica, sin embargo, los teólogos que se distinguieron en la defensa del archiduque Carlos fueron objeto de represalias en la corte del triunfante Felipe V. Se ha hablado del grupo de teólogos «antifranceses»[7], adjetivación que no tiene nada que ver con el contenido teológico de sus escritos, sino con sus posturas sociopolíticas. Entre dichos teólogos, sobresale el jansenista asturiano y antiborbónico Álvaro Cienfuegos (1657-1739), convertido en diplomático de la casa de Austria y creado cardenal en 1720[8]. Su celebridad se debe a su amplia y abarrocada obra teológica y, en especial, a las controversias provocadas por sus teorías acerca de la Trinidad, la libertad de Dios y, sobre todo, la doctrina eucarística[9].

5. A. Martínez Albiach, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos 1966, p. 66-76, recoge datos interesantes que favorecen dicha visión.

6. M.C. Pérez Aparicio, *El clero valenciano a principios del siglo XVIII. La cuestión sucesoria*, en «Estudios de historia de Valencia», Valencia 1978, p. 248-250.

7. A. Pérez Goyena, *Teólogos antifranceses en la Guerra de Sucesión*, «Razón y fe» 91 (1930) 326-341, 501-520.

8. Para la actividad política de Cienfuegos, cf. C.G. Martínez, *El cardenal Cienfuegos*, «Boletín del Instituto de Estudios Asturianos» 9 (1955) 382-403.

II. La Ilustración penetra en España

Con la llegada de la dinastía borbónica a España, se empiezan a oír con insistencia voces deseosas de asimilar las renovaciones intelectuales del extranjero. Afirmación tan categórica no sería justa si ignorásemos que los *novatores* o «preilustrados» ya habían preparado, con sus aportaciones y relaciones con el resto de Europa, la entrada de las corrientes ilustradas. Sobre todo las que provenían de Francia se difundieron rápidamente, merced a la lentitud de reacción del Santo Oficio[10].

1. *Oviedo y Valencia, los dos focos principales*

Los dos focos principales de efervescencia ilustrada se situaban en Oviedo y Valencia. No fueron exclusivos. Hoy ningún estudioso de la Ilustración española pone en duda que el siglo XVIII es el gran siglo de oro aragonés, tanto por la fuerza de las empresas que tuvieron lugar en Aragón como por la presencia y la influencia real que desde fuera de su tierra ejercían aragoneses en la vida española, e incluso americana, en todos los terrenos científicos y políticos; desde los ministerios, embajadas y virreinatos. Nombres significativos de la Ilustración aragonesa son Pedro Pablo Abarca de Bolea, más conocido como el conde de Aranda, Manuel de Roda, los Pignatelli, Antonio y Josefa Amar y Borbón, Francisco de Goya, Faustino Casamayor y el italiano padre Basilio Boggiero, y un largo etcétera.

Oviedo fue el marco en que desplegó su acción ilustrada el benedictino Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764). El emparentarlo con la Ilustración francesa, la más próxima a nosotros, es una concesión a una interpretación fácil de su obra que ya tiene pocos adeptos. Se quiso hacer de Feijoo el Voltaire español, buscando en sus

9. Cf. M. Batllori, *Cienfuegos, Álvaro*, en DHEE I, 1972, p. 408; V. Sánchez Gil, en M. Andrés Martín (dir.), o.c. en la nota 1, p. 376-386.

10. Cf. M. Batllori, *L'Església inquisitorial i l'Església il·lustrada*, o.c. en la nota 1, p. 401-409; M. Defourneaux, *L'inquisition espagnole et les livres françaises au XVIII[e] siècle*, París 1963; A. Mestre Sanchis, o.c. en la nota 1, p. 702-713; F. Lafarga, *Voltaire en España (1734-1835)*, Barcelona 1982. Para el análisis de la bibliografía reciente, cf. M. Olivari, *A proposito di Inquisizione spagnola*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 24 (1988) 331-346.

páginas intenciones afines a las cáusticas y sectarias del escritor francés. Delpy, Marañón, Sarrailh y Arturo Ardao han reconocido y mostrado la radical distancia que hay entre el benedictino y los enciclopedistas franceses[11]. Es evidente: entre la maciza ortodoxia de Feijoo y el sectarismo anticristiano de aquellos prohombres de la Ilustración francesa no hay coincidencia alguna. Pero, si en la actitud religiosa no se da una aproximación, sí se pueden descubrir afinidades en los esquemas de las famosas querellas que exacerbaron todo el siglo XVIII: la querella entre tradición aristotélica y modernidad postcartesiana, la querella de las religiones, con sus consecuencias de intransigencia y tolerancia, la querella de los nacionalismos, con las consecuencias de casticismo y afrancesamiento[12].

Feijoo aparece como un genio tardío. Después de haber acumulado innumerables conocimientos, publicó su primer escrito en 1725, *Apología del scepticismo médico* o *Aprobación apologética del scepticismo médico*. Entre 1726 y 1760, gracias a la ayuda que le prestó desde Madrid su amigo y discípulo Martín Sarmiento, benedictino como él, publicó con sorprendente regularidad los nueve volúmenes del *Teatro crítico universal* o *Discursos varios en todo género de materias* y los cinco volúmenes de *Cartas eruditas y curiosas*, títulos que ilustran el temperamento del autor y el intento de la obra[13].

El problema de la crítica está en el centro de dicha obra y, desde esta perspectiva, aborda los problemas religiosos. Se preocupa de distinguir lo que es fe y lo que es leyenda o superstición[14]. A la luz de

11. G. Delpy, *L'Espagne et l'esprit européen*, París 1936; G. Marañón, *Las ideas biológicas del padre Feijoo*, Madrid ³1954; J. Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, París 1954; A. Ardao, *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires 1962.

12. Cf., en especial para las perspectivas más filosóficas, S. Cerra Suárez, *Líneas medulares del pensamiento de Feijoo*, «Studium ovetense» 4 (1976) 35-73; en cuanto a la política, cf. J.A. Maravall, *Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español*, ROc XVIII, 52 (1967) 53-82; A. Mestre, *Reflexiones sobre el marco político-cultural de la obra de Feijoo*, «Bulletin hispanique» 91 (1981) 295-312.

13. Tomos 56, 141 y 142 de BAE, *Obras escogidas del P. Fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro*, por Vicente de la Fuente (t. 56) y Agustín Millares Carlo (t. 141 y 142). La bibliografía anterior a 1976 se halla en S. Cerra Suárez, *Doscientos cincuenta años de bibliografía feijoniana*, «Studium ovetense» 41 (1976) 329-494. Posteriormente, cf. *Cátedra Feijoo instituida en la Universidad de Oviedo*, vol. I: *ponencias y comunicaciones*, Oviedo 1981; la revista «Yermo» le dedicó el n.º 20 (1982).

14. En cuanto a la crítica histórica, de gran interés, F. Javier Fernández Conde llega a la conclusión de que Feijoo «se mueve en el campo de la historia como un gran

estas distinciones resuelve el pretendido conflicto entre ciencia y religión: en realidad, las objeciones de la ciencia no afectan a la misma religión; afectan más bien a concepciones que no son de fe, sino que proceden a menudo de autoridades usurpadas y que fomentan supersticiones que no tienen nada que ver con la doctrina auténtica de la fe. Éstos son los motivos que impulsaron a Feijoo a combatir la escolástica decadente de la época[15].

Con lo que hemos apuntado, se aprecia ya que la cultura francesa ejerció sobre Feijoo, como sobre tantos españoles de su siglo, un gran influjo. En ella admiraba una fe leal hacia la razón y la verdad, una devoción práctica enemiga de las costumbres excesivas y de los gestos teatrales, con una reserva desconfiada hacia todas las formas de piedad popular. Dicha actitud se explica por la situación espiritual de su país en aquellos años. Pero la noble y valiente campaña llevada a cabo en esta línea no llegó a conseguir resultados masivos. Él mismo lo sabía y lo reconoció con simplicidad. Sólo la predicación, en una forma bien asequible, podía llegar al pueblo iletrado. Sin embargo, no se puede negar que Feijoo participó de un modo limitado, pero claro, en la educación moral y espiritual de su país.

En el momento de su muerte quedó truncado un discurso importante que habría coronado su visión ilustrada. Se titulaba *Las raíces de la incredulidad*, donde Feijoo intentaba algo que más tarde daría a Kant importante materia para su crítica; puesto que Feijoo en esa última página se planteaba el problema de las *subreptiones* de la razón, las mismas que llevarían a Kant a la revisión radical de toda la metafísica. Pero, finalmente, a los ochenta y ocho años Feijoo podía descansar tranquilo: su obra estaba hecha y bien hecha, en beneficio de la España de entonces.

Su influencia fue claramente perceptible en el curso del XVIII español, desde Sarmiento o Casal hasta Campomanes, Jovellanos[16], Caba-

erudito, pero carece de la inspiración y de la mentalidad propias de un verdadero historiador. Ante una obra o tradición histórica concreta le interesa primordialmente desvelar las posibles falsedades que puedan inducir a error y poner de relieve los valores pedagógico-morales de los personajes que protagonizan los acontecimientos» (*Feijoo y la ciencia histórica*, «Studium ovetense» 4 [1976] 113).

15. Cf. J.I. Saranyana, *Sobre el tomismo de Fr. Benito Jerónimo Feijoo*, ScrT 16 (1984) 459-470.

16. La importancia que tuvo para la teología Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), una de las figuras máximas de la Ilustración española, radica en su inter-

rrús, Cadalso o Hervás, y hasta hacerse notar en América, entre los grupos ilustrados de México (Coriche, Lizardi...) o de Lima (Escandón...). Está en la base de los movimientos más esplendorosos de los reinados de Fernando VI, su monarca protector, y de Carlos III, cuyo reinado progresista «no hubiera podido ser lo que fue de no haber escrito el padre Feijoo su *Teatro* y sus *Cartas*» (J. Caso González).

Del grupo de los *novatores* o «preilustrados» valencianos (Cervera, Tosca, Coratjà, Berni...), que introdujeron algunas ideas cartesianas y gassendistas, el heredero más significado fue el erudito Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781), de familia austracista, bibliotecario real en Madrid (1733). A través de una importante correspondencia —que lo relacionaba con ilustrados desde Voltaire a Muratori— sigue el movimiento intelectual europeo y ofrece sus puntos de vista a los que se sienten interesados por el mismo, ejerciendo así una notable influencia, sobre todo en la Academia Valenciana, cuya dirección asumió. Nos aparece hoy como un «nuevo Erasmo» (Batllori). Gracias a los estudios de Antonio Mestre[17], estamos en buenas condiciones de apreciar la aportación de Mayans en el ámbito teológico y cultural. Su posición en el panorama jansenista hispánico también es significativa: arrancando del trabajo de Appolis, defensor del «tercer partido», Mestre investigó los orígenes del movimiento jansenista en Valencia alrededor de Mayans; allí había recibido una fuerte influencia intelectual de Manuel Martí, deán de Alicante y bibliotecario del cardenal Sáenz de Aguirre durante su estancia en Roma, donde había intimado con el cardenal Enrico Noris, teólogo acusado de jansenismo... Una red de interesantes relaciones explica la posición privilegiada del dotado Mayans, atento a los brotes de renovación que aparecen un poco por todas partes. Así, a través de él se habían introducido, por ejemplo, las doctrinas de Van Espen, jurista belga, expulsado de

vención en cuestiones eclesiásticas y, en concreto, en lo que se refiere a la renovación de planes de estudios. Cf. M.A. Galino Carrillo, *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna*, Madrid 1953; R. Herr, o.c. en la nota 1, p. 25, 338, 348s.

17. A. Mestre, *Ilustración y reforma en la Iglesia. Pensamiento político-religioso de D. Gregorio Mayans y Siscar, 1699-1781*, Valencia 1968; íd., *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del XVIII*, Valencia 1970; íd., *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona 1976; íd., *La espiritualidad del siglo de oro en los ilustrados españoles*, en *II Simposio sobre el P. Feijoo y su siglo*, Oviedo 1976; íd., *Perfil biográfico de don Gregorio Mayans y Siscar*, Valencia 1981; íd., *Influjo europeo y herencia hispánica. Mayans y la Ilustración valenciana*, Valencia 1987.

los jesuitas. Sus ideas sobre el regalismo, el criticismo en la historia del derecho canónico, el episcopalismo, la limitación jurisdiccional de la Iglesia en el campo espiritual hallaban favorable eco en el espíritu de Mayans. Él aconsejó la lectura de Van Espen no sólo a sus amigos, sino también a obispos y magistrados, a pesar de que la Inquisición había prohibido sus obras.

Las relaciones entre Feijoo y Mayans, objeto de interés por parte de los historiadores[18], muestran los matices diferenciales que caracterizan sus idearios, por otro lado unidos en una misma línea reformista: la común oposición a la decadente cultura del barroco español. En tal intento, se dibujaba un doble camino: el de hacer público el resultado de la investigación y divulgarlo al máximo, o bien el de ceñirse a un trabajo metódico y sistemático a largo plazo. Feijoo escogió el primer camino, mientras que Mayans siguió el segundo; la sociedad española del XVIII prefirió la postura de Feijoo y su obra encontró una resonancia nacional.

Según este esquema —divulgación científica o progreso— y de acuerdo con el público a que se dirigían los autores —gran público o élite intelectual— el método de trabajo resulta diverso. Feijoo tiene que optar por el ensayo, hábil e incisivo, provocador si es necesario. Mayans, erudito, que intenta profundizar en cada tema, que empieza escribiendo en latín, no busca ser aplaudido ni popular: espera el reconocimiento de los hombres de ciencia.

En cuanto a las fuentes, Feijoo acostumbra a utilizar fuentes extranjeras, en especial francesas, bien para alabarlas, bien para censurarlas. Mayans, a pesar de conocer el movimiento intelectual europeo[19], se mantiene fiel a las fuentes originales hispanas y escribe a Feijoo reprochándole que su base cultural sean los diccionarios o las revistas francesas. No deja de ser paradójico que mientras el «afrancesado» Feijoo era considerado una gloria nacional, el «hispánico» Mayans fuera acusado de antiespañol. Sin embargo, hoy las dos fi-

18. Cf. A. Mestre, *Divergencias entre ilustrados: el caso Feijoo-Mayans*, «Studium ovetense» 4 (1976) 275-304.

19. Después del libro de V. Peset, *Gregori Mayans i la cultura de la Il·lustració*, Barcelona 1975, hay que admitir que Mayans fue el intelectual español de su tiempo más conocido en Europa. Su correspondencia, el interés de los editores europeos por sus obras, la insistencia de los eruditos en solicitar su colaboración o sus consejos, los testimonios de su fama, las dos biografías de Mayans publicadas en Alemania cuando todavía vivía, muestran dicha afirmación.

guras más representativas de la modesta o casera Ilustración española se nos presentan hermanadas en la lucha contra la ignorancia y la superstición.

2. *Crítica e historia eclesiástica*

Los ilustrados españoles, incapaces de plantear con radicalidad el problema teológico que se ventilaba en el resto de Europa, centraron su interés sobre todo en la crítica histórica. Estimulados por los esfuerzos de los historiadores del XVII, que dejaron sus obras inacabadas, y en sintonía con las aportaciones del extranjero (benedictinos de San Mauro, bolandistas...), creyeron que la historia ofrecería elementos para una purificación de la fe y la supresión de tantas ingenuas leyendas y supersticiones.

Manuel Martí, bibliotecario del cardenal Sáenz de Aguirre, marginado como austracista y antijesuita, perdió el cargo de bibliotecario real en 1715 y se retiró a Alicante, donde contó con la ayuda de Mayans. Entre los discípulos de Martí surgió un buen grupo de historiadores: José Rodríguez, J.M. Miñana y sobre todo Jacinto Segura, que polemizó con Feijoo sobre la autoridad jurídica de Roma.

En este contexto de estudio hay que situar el proyecto reformista de Mayans, deseoso de editar las fuentes originales del propio pasado, con método crítico: en este proyecto, habían de estar presentes los textos eclesiásticos. A pesar de la falta de ayuda por parte del gobierno, se publicaron algunas obras; dentro del plan, pudieron aparecer 29 volúmenes de la *España sagrada*, fruto de la tenacidad del padre Enrique Flórez. La obra no se debe al trabajo personal de Enrique Flórez, y no siempre el método utilizado se libra de preocupaciones patrióticas e ideológicas, de tono contrarreformista. Suscitó polémica en puntos tan delicados como el de la venida de Santiago a Compostela, respecto del cual el nuncio solicitó el juicio de Mayans. La respuesta por parte de Mayans representa el triunfo del racionalismo sobre la tradición.

En el campo de la historia eclesiástica la crítica tuvo buenos continuadores en Lamberto de Zaragoza, Ramón de Huesca, Juan Loperráez Corvalán, Juan Gómez Bravo, el escolapio Joaquín Traggia. Se debería señalar el grupo catalán representado por Jaume Finestres, historiador del monasterio de Poblet, y por los premonstratenses de

Bellpuig de les Avellanes, Jaume Caresmar, Josep Martí y Jaume Pasqual, que realizaron una buena tarea en los archivos eclesiásticos. El jesuita Joan Francesc de Masdeu, exiliado en Italia en 1767, escribió *Historia crítica de España y de la cultura española*, en 20 volúmenes (Madrid 1783-1805); la parte más lograda, todavía útil, es la de la España romana. Un exagerado jurisdiccionalismo histórico y doctrinal motivó la inclusión de la *Historia* en el Índice romano en 1826. En Roma publicó *Origine catalana del regnante pontefice Pio settimo* (1804) y las biografías de José Oriol (1806) y Catalina Tomás (1807) con motivo de su beatificación. El nombre de Masdeu obliga a referirnos a los jesuitas exiliados, entre los que sobresale el padre Faustino Arévalo, autor de *Hymnodia hispanica* (1786), editor de *Opera omnia* de san Isidoro (7 vols., 1797-1803), *Prudentii carmina*, etc.[20]

La tarea historiográfica se mantuvo también entre los valencianos. Debemos hacer mención especial de los hermanos Joaquín Lorenzo y Jaime Villanueva: el primero, autor de un *Año cristiano*, escrito en nombre de una crítica histórica rigurosa; el segundo escribió el conocido *Viaje literario a las Iglesias de España*, al que tienen que recurrir los historiadores como a uno de los trabajos más completos de la Ilustración española.

III. Un jansenismo entre politizado y pastoral

En la introducción a este capítulo ya se ha apuntado el sentido que tomaba el término «jansenista» en el siglo XVIII hispánico. Es verdad que la historiografía sobre el tema está lejos de haber llegado a una unanimidad. Desde el agustino Miguel Fraile Miguélez, que lo quería circunscribir al regalismo o galicanismo[21], hasta los que lo han asociado a la Ilustración como una simple manifestación de la misma[22], o a los que dudan de la existencia del jansenismo como mo-

20. Cf. M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid 1966.

21. *Jansenismo y regalismo en España. Datos para la historia. Cartas al Sr. Menéndez y Pelayo*, Valladolid 1895.

22. J. Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, París 1954; M. Defourneaux, *Jansénisme et régalisme dans l'Espagne du XVIII^e siècle*, «Cahiers de monde hispanique et luso-brésilien» IX (1968) 163-179. Cf. también D. Simón Rey, *Aportación a la historia del jansenismo español*, «Burgense» 28 (1987) 449-482.

vimiento[23], la gama es amplia. Todavía últimamente, Richard Herr, minimizando un poco el carácter religioso del movimiento, ha centrado su esencia en una doble vertiente: oposición a la curia romana —episcopalismo y regalismo— y oposición a la doctrina molinista sobre la gracia. En ambos casos, por defecto de obediencia al papa y por oposición a la doctrina oficial de la Compañía, serían los jesuitas los primeros en acusar de jansenistas a sus enemigos[24].

Algunos de los estudios monográficos aparecidos recientemente parecerían confirmar esa visión de las cosas que reduciría el alcance doctrinal del jansenismo hispánico del siglo XVIII, para subrayar su carácter político-eclesiástico. Pero, ciertamente, no se puede simplificar. El mismo cambio generacional, con la muerte de Carlos III, señala una mutación en la orientación eclesiástica. En general no negaremos que la mayoría de las reyertas entre la Iglesia y el Estado estuvieron camufladas con argumentos teológicos; desde los asuntos de alta política hasta la acción pastoral, los ejemplos no faltan, protagonizados en Cataluña, sin ir más lejos[25]. El caso más inequívoco sería el de Josep Climent, obispo de Barcelona, objeto de un estudio iluminador, lleno de interés[26]. En él aparece muy diferenciado de aquel conjunto de obispos regalistas que buscaban una mayor in-

23. M. Batllori, *Su cultura del secolo XVIII*, AHSI 31 (1962) 411ss; T. Egido, en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 136ss.

24. R. Herr, o.c. en la nota 1, p. 9-30; cf. A. Mestre, *Religión y cultura en el siglo XVIII*, en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 642-650; íd., *El jansenismo español de los siglos XVII y XVIII*, en Fliche-Martin (dirs.), *Historia de la Iglesia*, vol. 22, Valencia 1976, p. 563-591; A. Martínez Albiach, en M. Andrés Martín (dir.), *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 460-469.

25. Basta citar el caso estudiado por R. Corts i Baly, *Fèlix Amat de Palou i Pont (1750-1824) i Fèlix Torres i Amat (1772-1847), dos bisbes catalans acusats de jansenisme*, RTC 7 (1982) 235-278, y L. Higueruela del Pinto, *Félix Amat y el problema de su afrancesamiento*, «Études hispaniques» 11 (1987) 13-99; en el campo catequético, es muy significativo el estudio de S. Bardulet i Palau, *Vint-i-dos anys d'instrucció catequètica a Gurb (Osona)*, QVC 141 (1988) 96-111.

26. F. Tort Mitjans, *El obispo de Barcelona, Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona 1978. El subtítulo precisa el alcance de la obra y en esta línea no deja de ser interesante cómo el profundo antijesuitismo del prelado le llevaba a creer que la decadencia de las costumbres de Barcelona se debía sobre todo al laxismo jesuítico: los jesuitas, según él, tenían una gran fuerza en toda Cataluña por medio de sus colegios, las cátedras en la Universidad de Cervera y la dirección espiritual en sus iglesias.

dependencia de Roma apoyándose en el trono; se separa de ellos, él tan antimolinista y antiprobabilista y rigorista como los demás, pero radicalmente antirregalista. Tanto, que sus quejas por las constantes injerencias de la Corona en asuntos eclesiásticos y su clara posición en favor de ciertas reivindicaciones políticas de los catalanes —posición basada en su procedencia familiar austracista en la guerra de sucesión española— lo condujeron a la renuncia «espontánea» de su Iglesia. También Joël Saugnieux estudió, en 1970, *Un prélat éclairé. Don Antonio Tavira y Almazán* (1737-1807), modelo menor del común obispo regalista del siglo XVIII. Ante esas dos figuras Saugnieux vio que no podía hablar de un jansenismo español *tout court*, sin tener en cuenta múltiples distinciones. Enfocó la cuestión en su conjunto, el del ambiente político, cultural, teológico de los jansenistas españoles, próximos a sus homólogos franceses por el universo mental y las fuentes comunes de una espiritualidad y de una eclesiología, pero diferentes por estar integrados en la Iglesia de España y en la sociedad peninsular[27]. Con una sólida erudición hispanista y con un sentido teológico bastante raro en un historiador universitario, esboza una verdadera panorámica de la problemática religiosa de la Ilustración y ya en la introducción nos hace partícipes de su sorpresa: «La imagen del siglo XVIII que se halla en este libro es un poco distinta de la que había presentido en mi obra anterior. Es la de un siglo más religioso y menos innovador de lo que ordinariamente se cree y a primera vista parece»[28]. Apropiándose los rasgos distintivos del jansenismo —que algunos prefieren llamar parajansenismo o filojansenismo— precisados por Appolis en su libro *Les jansénistes espagnols* (1966): antimolinismo, antiprobabilismo y antijesuitismo, por una parte, y regalismo

27. J. Saugnieux, *Le jansénisme espagnol du XVIII^e siècle: ses composantes et ses sources*, Oviedo 1975. Cf. *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807)*, Oviedo 1976; J.A. Infantes Florido, *Tavira: ¿una alternativa de Iglesia?*, Córdoba 1989.

28. J. Saugnieux, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la deuxième moitié du XVIII^e siècle*, Lyón 1976, p. 8. En el elenco homilético facilitado por Saugnieux, basta recurrir a Herrero Salgado, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid 1971, para ver el interés de los ilustrados (pensemos sólo que *El orador cristiano* de Mayans representa el inicio de una magnífica recuperación en Valencia) y del clero en general a favor de una predicación que desmintiera las críticas del padre Isla en su popular obra *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas*, Madrid 1758.

y catolicismo «ilustrado», por otra, Saugnieux hace una buena aportación al tema.

En este trasfondo aparece, por primera vez, una red sociorreligiosa de ilustrados, obispos, teólogos, miembros próximos a la Inquisición situados ante los mismos problemas que tenían sus amigos, principalmente franceses (las bibliotecas de estos ilustrados y sus correspondencias revelan una gran familiaridad con los autores religiosos de Francia, pertenecientes o no a la tradición de Port-Royal): problema de la autoridad en la Iglesia, reflexión sobre la teología de los poderes, inquietud sincera por renovar la teología pastoral y la catequesis.

Dicha red de pastores y de teólogos no surge como generación espontánea hacia el año 1770. Percibimos mejor las condiciones de una filiación que se remonta al siglo XVI, a juzgar por la última obra de Saugnieux consagrada a la renovación de la predicación en la Iglesia de la segunda mitad del XVIII. Sabíamos ya que el siglo XVIII había realizado un gran esfuerzo en el campo de la teología pastoral, considerada como el instrumento más adaptado para una recristianización de las masas laicizadas. Pero, el hablar de una «renovación» de la predicación cuando se está de acuerdo en deplorar su decadencia en Europa, y en Francia en concreto, no deja de sorprender. Precisamente, en el sector de los ilustrados no se fían de los franceses, de Fléchier y Mascaron, del mismo Massillon y, en cambio, admiran a Vicente de Paúl y a Bourdaloue, ejemplos de iniciativa pastoral y de rigor oratorio.

Iniciativa y rigor son los dos pilares de la renovación pastoral hispánica. Saugnieux señala tres causas, que rara vez convergen: la tradición erasmiana del XVI que dio gusto y comprensión por la Biblia y los padres de la Iglesia, el florecimiento de un episcopado de calidad (en el que se hallan los «innovadores»), y la reforma de las universidades.

Estos aspectos pastorales han quedado a menudo en la penumbra, y los jansenistas han aparecido como controladores de una política eclesiástica en función de los derechos jurisdiccionales (por derecho divino) de los obispos, de los abusos de la curia romana, de los poderes reales en los asuntos eclesiásticos, del retorno a la práctica de la Iglesia primitiva. Un conjunto de principios, que ya se hacían notar a comienzos del XVIII y que quedaron consignados en el concordato de 1753. Pero el análisis de las vicisitudes políticas del regalismo borbó-

nico corresponde más a una historia eclesiástica que a una historia de la teología.

IV. Universidades y academias[29]

La Ilustración había de imponer una nueva concepción de la universidad, diversa de la tradicional: un centro más laical y menos eclesiástico, más abierto a la filosofía moderna, a las ciencias, a la cultura de la época, a la utilidad y felicidad públicas. Por ello, el reformismo ilustrado proyectó desde el principio una reforma de las enseñanzas superior y media, y tuvo que enfrentarse, también desde el principio, con las inveteradas tradiciones de los colegios de la Compañía de Jesús que le parecían anacrónicas.

El interés de la actual historiografía europea por el siglo de la Ilustración, como punto de arranque de un proceso que explica nuestro presente, ha encontrado un filón clarificador, sobre todo en España, precisamente en la historia de las reformas de la universidad. No faltan monografías atentas a los procesos vividos en las universidades de Salamanca, Sigüenza, Sevilla, Granada, Cervera y especialmente Valencia.

Un estudio introductorio a la universidad moderna en España es el de Antonio Álvarez de Morales[30], en el que afirma que el grupo reformista que llegó al poder a comienzos del reinado de Carlos III empezó la reforma de la enseñanza con toda una planificación que incluía la expulsión de los jesuitas.

Las primeras décadas del siglo no estaban aún maduras para iniciar una profunda reforma universitaria. Por ello, la nueva Universidad de Cervera, creada por Felipe V después de la supresión de todas las universidades, mayores y menores, del Principado de Cataluña, difería muy poco de las demás universidades españolas. Sin embargo, un excelente grupo de jesuitas —en especial, a través de los hermanos

29. M. Andrés Martín (dir.), *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 311-325. Cf. también F. Martín Hernández, *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración*, Salamanca 1964; íd., *Presencia del pensamiento europeo en los estudios eclesiásticos del siglo XVIII*, «Cuadernos salmantinos de filosofía» 3 (1977) 273-290.

30. *La Ilustración y la reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII*, Madrid ²1979. Cf. también S. Albiñana, *Universidad e Ilustración. Valencia en la época de Carlos III*, Valencia 1988.

José A. y Baltasar Masdeu y del canónigo Vicente Benedetto Buzzetti— preparan la restauración escolástica de la segunda mitad del siglo XIX[31]. La reforma empezó con un mejoramiento del lenguaje, una agilización de las cuestiones, una apertura a la problemática cartesiana. En un principio, el alma de la reforma fue el padre Finestres (1688-1777); entre el grupo, dotado de bastante cohesión, sobresalió el padre Juan Bautista Gener (1711-1781), profesor de filosofía en Gandía y de teología en Gerona, bien relacionado con Mayans, que emprendió una renovación metodológica histórico-positiva. Hizo una valoración de la situación teológica del momento, una «buena introducción histórica» (Grabmann) que antepuso a su *Theologia dogmatico-scholastica*.

La renovación de la Universidad de Valencia durante el siglo XVIII ha sido una de las más estudiadas en los últimos años, gracias a una serie de trabajos de un equipo dirigido por Vicente Peset y sus primos Mariano y José Luis Peset. Las vicisitudes de la supresión de la autonomía de la universidad, por parte de Felipe V, la presión de los jesuitas —por medio del confesor real, padre Daubenton— para salvar lo posible, las relaciones con Mayans, la influencia de Muratori sobre éste, el interés por las lenguas provenzal y catalana, la amistad con algunos eminentes eruditos valencianos residentes en Madrid en torno de Pérez Bayer, la reforma de la predicación son temas ya clarificados[32]. Para la renovación de los planes de estudios[33], la propuesta presentada por Mayans, en 1766, empezaba constatando la ignorancia de la Escritura y pedía el establecimiento de cátedras de griego y hebreo. Sobre esta base —y con atención a la historia de la teología— urgía la distinción entre la verdad revelada definida por la Iglesia y las diversas formulaciones filosóficas que la explican: en último término, la distinción entre dogma y escolástica. Si en alguna universidad el proyecto se hizo polémico fue en la de Valencia. Do-

31. I. Casanovas, *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la universidad de Cervera*, Barcelona 1953; M. Batllori, *L'escola cerverina i la seva projecció europea*, en *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona ²1959, p. 209-216.

32. J.L. y M. Peset, *Gregorio Mayans y la reforma universitaria*, Valencia 1975; íd., *La universidad española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid 1974; íd., *El reformismo de Carlos III y la Universidad de Salamanca*, en *Acta Salmanticensia*, Salamanca 1969; cf. S. Albiñana, o.c. en la nota 30.

33. Para las diversas propuestas e intenciones, cf. M. Andrés, o.c. en la nota 29, p. 318-325.

minicos y agustinos lucharon unidos contra los jesuistas y, una vez derrotados éstos, se volvieron irreconciliables: el agustinismo valenciano, inevitablemente teñido de jansenismo, se tornó rígido.

En el momento en que la reforma de las universidades no acababa de satisfacer, no sólo en España sino en toda Europa —y en especial en los países de lengua germánica—, las academias tuvieron que ocupar el lugar de las universidades en la recepción más rápida de la cultura ilustrada y de las ciencias modernas. En los decenios 1770-1790 fue modélico, por ejemplo, el caso de la Academia Virgiliana de Mantua, que contrastaba con la pobreza intelectual que caracterizaba a las academias pontificias de los siglos XVII y XVIII. Junto con las academias, extendidas por toda la geografía europea, el papel de los colegios fue decisivo: los de la Compañía de Jesús ejercieron un gran influjo, incluso en la capital de los zares.

En España —y podemos pensar en las tertulias de los preilustrados celebradas en Valencia— la agrupación en academias obtuvo un éxito fácil, y aglutinaba a intelectuales inquietos y curiosos que se sentían ayudados para una investigación libre.

Especialmente en el campo de la historia, en la península, proliferaron las academias. Ya antes de 1793, fecha de fundación de la Academia de Historia eclesiástica de Sevilla, en Valencia existía, desde la segunda mitad del XVII, la Academia del Parnaso, sobre todo con finalidad literaria, y la Academia de Valencia (1685), de gran vitalidad hasta su disolución por parte de Felipe V; después se formó la Academia Valenciana (1742), por iniciativa de Gregorio Mayans. En Barcelona, en la sede del convento de Santa Catalina, se reunía la Academia de Santo Tomás de Aquino, preocupada por mantener la pureza del tomismo, cuyos miembros eran exclusivamente dominicos y universitarios; existía ya en 1677, y en 1711 fueron aprobados unos nuevos estatutos. También en Barcelona, en 1700, se fundó la Academia Desconfiada que agrupaba a nobles y eclesiásticos con aficiones literarias e históricas. A causa de su beligerancia en favor del archiduque Carlos, Felipe V la suprimió. Fue la antecesora de la Academia de Buenas Letras de Barcelona (1729)[34].

34. Cf. M. Batllori, o.c. en la nota 1, p. 398-401.

V. Clarificaciones en torno a la masonería

Antes de 1773 y antes de estallar la revolución francesa, la masonería se había extendido mucho más en Italia que en España. Los dos historiadores más recientes de la masonería en dichos dos países durante el siglo XVIII, Carlo Francovich[35], socialista italiano, y José Antonio Ferrer Benimeli[36], jesuita aragonés, han logrado arrinconar definitivamente una serie de mitos extrahistóricos, a base de ponderar datos históricos seguros, a partir de rigurosas investigaciones de fuentes documentales y bibliográficas.

Ambos historiadores parten de los remotos antecedentes fantásticos de la masonería en el siglo XVIII: simbólicas tradiciones gremiales de arquitectos antiguos y medievales, supuestas relaciones esotéricas entre albañiles *(muratores)* y templarios, persistencia de la magia durante el Renacimiento y el Barroco, intentos pancristianos de algunos teólogos protestantes de Tubinga, en 1614-1616, partiendo del hermetismo del legendario caballero del siglo XV Christian Rosenkreutz. Ambos autores distinguen la masonería estuardista inglesa con tono predominantemente católico, de la después hegemónica masonería hannoveriana centrada en la Gran Logia de Londres de 1717 y han advertido también la rápida propagación de la masonería, en sus diversas formas, por toda Europa, con los rasgos comunes de mutua ayuda, aconfesionalidad y espíritu humanitario y cosmopolita.

En España, la primera logia masónica fue creada en Madrid en 1728 por ingleses residentes en la península. La primera condena se debe a Clemente XII (1738). La documentación permite rehacer una historia detallada, con connotaciones de alta política. Entre los colaboradores inmediatos de Carlos III, enemigo de las sociedades secretas, no aparecen afiliados a la masonería. El tema es importante en relación con el conde de Aranda, cuya posición respecto de los jesuitas y su exilio, y de la masonería, ha quedado bastante clarificada[37].

35. *Storia della massoneria dalle origini alla Rivoluzione Francese*, Florencia 1974.

36. *Masonería, Iglesia e Ilustración: un conflicto ideológico-político-religioso*. I. *Las bases de un conflicto (1700-1739)*; II. *Inquisición: procesos históricos (1739-1750)*; III. *Institucionalización del conflicto (1751-1800)*; IV. *La otra cara del conflicto, conclusiones y bibliografías*, Madrid 1976-1977.

37. R. Olaechea-J.A. Ferrer Benimeli, *El conde de Aranda. Mito y realidad de un político aragonés*, 2 vols., Zaragoza 1978, I, p. 128-172; II, p. 7-27; cf. también J.A. Ferrer Benimeli, *La masonería en Aragón*, 3 vols., Zaragoza 1979.

VI. La expulsión de los jesuitas y sus secuelas para la teología española

España fue el tercer país que expulsó a los jesuitas. Sin ceder a las tendenciosas maniobras legalistas de Francia y evitando la conmoción de la visita eclesiástica de Portugal, el gobierno español se movió de una manera callada y expeditiva. La apertura reciente de dos archivos privados de dos grandes personajes españoles, Gregorio Mayans y Siscar y Pedro Rodríguez de Campomanes, han permitido, entre otros a Teófanes Egido, una renovación de la historia de la expulsión de los jesuitas[38]. Se ha podido replantear con serenidad objetiva lo que la moderna historiografía había propuesto para explicar la expulsión, en función de la implicación de los jesuitas en los disturbios del motín de Esquilache y de su coincidencia con amigos antirreformistas de la «diametral oposición de dos despotismos» en la lucha por el poder económico, político y social, de la resistencia de los jesuitas a la Ilustración y al regalismo parajansenistas, en especial en cuanto al probabilismo y, en consecuencia a la justificación del tiranicidio[39]. A pesar de la aportación del nuevo material, es todavía objeto de debate entre los historiadores lo que en toda esa requisitoria hay de motivación jurídica real y lo que tiene de alegato propagandístico, pues, aunque el *Dictamen* de Campomanes como tal se mantuvo secreto, pronto tuvo que ser conocido por los autores de los libelos de propaganda que se difundieron por toda Europa. Y de esta dilucidación dependerá el que unos se inclinen hacia la tesis de que los jesuitas fueron expulsados básicamente por sus ideas populistas y antitiránicas (en tal caso, se hallarían en una línea progresista, como defendieron Salvador de Madariaga y Pedro Voltes Bou), y que otros crean que lo fueron por sus actitudes reaccionarias, en el doble sentido: contra las monarquías absolutas y contra la Ilustración.

En el campo de la teología, la expulsión de una masa cualificada de jesuitas provocó un vacío difícil de llenar: los colegios mayores universitarios, las llamadas cátedras «Suárez» y algunas universidades

38. Cf. T. Egido, *La expulsión de los jesuitas*, en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 746-792.

39. Sobre el problema del tiranicidio, cf. B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des lumières*, París 1973, p. 79-120. Para una visión más complexiva de la política del momento, cf. W.J. Callahan, *Church, politics and society in Spain, 1750-1874*, Cambridge 1984.

se resintieron notablemente de la expulsión. Además, la rapidez en la ejecución del decreto impidió cualquier previsión de relevo. Una parte escogida de la renovación teológica española tuvo que emigrar a Italia. Las vicisitudes vividas, no sin dramatismo, nos son conocidas merced a las relaciones, casi todas manuscritas todavía, de personas íntegras como el futuro san José Pignatelli, Idiáquez, Luengo, el padre Isla...

Mientras la medida de Carlos III perjudicaba radicalmente a la teología española ya bastante empobrecida, Italia se benefició de la nueva savia que llegaba de España[40]. No se puede olvidar que en la corriente de los teólogos españoles, los jesuitas optaban, en líneas generales, por la integración de la escolástica y del recurso a las fuentes y a la historia. Esta orientación enriquecerá las sedes donde fueron acogidos. Desde Madrid, Cervera y Valencia principalmente, los profesores y estudiantes llevaron entusiasmo y sensibilidad por nuevas expresiones en filosofía y literatura, y también en matemáticas y música. Muchos habían estudiado con hombres como Mateu Aymerich —socio íntimo del jurista Josep Finestres, maestro y animador de la Universidad de Cervera, convertida en fuente del renacimiento dieciochesco de España— y con Bartomeu Pou, refinado latinista; su historia de la filosofía fue la primera de este género que apareció en España. Los gérmenes culturales plantados en suelo italiano dieron fruto de fascinante variedad y, después de 1773, cuando la Compañía fue suprimida, los ex jesuitas se movieron con gran libertad en centros de intelectualidad como Padua, Bolonia y Roma.

Aunque duramente tratados por el rey y su gobierno, algunos de los jesuitas españoles mantuvieron reconocido afecto a la cultura de su país. Entre los más sobresalientes están el catalán Joan Francesc de Masdeu, que escribió la impresionante *Historia crítica de España y de la cultura española* (1783), y el valenciano Antonio Conca y Alcaraz, que publicó mucho sobre el arte hispánico. Los dos hermanos Masdeu, José A. y Baltasar, también jesuitas exiliados, llevaron el

40. M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*, Madrid 1966; íd., *La Compañía de Jesús en la época de su extinción*, AHSI 37 (1968) 201-231. Cf. O. Chiareno, *Alcuni aspetti della cultura spagnola del Settecento*, Génova 1977, que sólo se interesa por un personaje tradicional, Villarroel (quizá por su pintoresquismo), y por otro de transición, el padre Isla (captado en el momento de la expulsión y de sus motivaciones). El padre Isla sigue siendo objeto de los estudiosos de la literatura española; cf. J. Saugnieux, o.c. en nota 28.

escolasticismo renovado de Cervera a Italia, preámbulo de la renovación tomista del siglo XIX.

En América latina también se beneficiaron de esa culta diáspora de habla castellana[41]. En Chile, el ambiente era favorable: el padre Manuel Lacunza se había distinguido como un biblista milenarista, no carente de originalidad y vigor[42]; también se distinguió Juan Ignacio Molina, autor de un valioso *Ensayo sobre la historia natural de Chile* (1782)[43]. En México, Francisco Javier Clavijero escribió una apreciada *Historia antigua de México* (1780). Son muestras de una amplia cultura hispánica en el exilio que espera su rescate por parte de estudiosos que exploren los amplios y numerosos archivos.

VII. La angustia moral y el trasfondo de la casuística

No deja de ser paradójico que el siglo XVIII, el de la Ilustración —que según Horkheimer y Adorno, es el «pensamiento en continuo proceso que ha intentado siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y hacerlos amos de sí mismos»—, conozca una vida moral marcada por la angustia[44]. No es fácil contextualizar el fenómeno. Confesionalmente, en la España de la época prosiguen los esfuerzos por poner en práctica las exigencias de Trento, las disposiciones particulares de sínodos y obispos postridentinos, los ideales de la «nueva evangelización de Europa» y las consecuencias de los conflictos intraeclesiales, sobre todo el del jansenismo, término lleno de conno-

41. M. Morner (dir.), *The expulsion of the Jesuits from Latin-America*, Nueva York 1965; íd., *The expulsion of the Jesuits from Spain and Spanish America in 1767 in light of eighteenth-century regalism*, «America» 23 (1966) 156-164; íd., *Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español*, «Historia Mexicana» 16 (1966-1967) 1-14. Cf. también G. Bellini, *Storia delle relazioni letterarie tra l'Italia e l'America di lingua spagnola*, Milán 1977.

42. A.-F. Vaucher, *Une célébrité oubliée: le P. Manuel de Lacunza y Díaz (1731-1801)*, Collongessons-Salève 1941; íd., *Lacunziana*, 4 vols., Collongessons-Salève 1949-1958.

43. Molina, que fue ante todo un naturalista, hoy es objeto de estudio: cf. J. Jiménez Berguecio, *Juan Ignacio Molina talquino de cuna y de alma: exposición de los vínculos fundamentales del abate Molina con Talca*, Santiago de Chile 1977; Ch.E. Ronan-W. Hanisch, *Epistolario de Juan Ignacio Molina S.I.*, Santiago de Chile 1977.

44. Cf. F. Ferrero, *Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII. Notas para una lectura de las fuentes históricas*, «Moralia» 33 (1987) 51-64.

taciones diversas. Hay que mencionar, además, la incidencia de los sistemas morales, en especial en torno al probabilismo y su casuística[45]. Y, obviamente, la nueva moral —o ética, si se prefiere—, de espíritu enciclopédico, que penetraba procedente de la vecina Francia. Allí se inauguraba una nueva manera de ver el mundo y al hombre, independizada de la fe revelada y de toda teología, que cuestionó el fundamento de la ética y la distinción del bien y el mal. Pensemos sólo en la posición de Voltaire, pasando de un optimismo inicial a la rebelión después del desastre de Lisboa (1755), o en el riguroso materialismo del barón de Holbach, o en la posición intermedia de D'Alembert, que insistía en la necesidad de fundamentarse en la libertad[46]. Todo ese conjunto llegaba a aquella España marcada por los temas clásicos de la disciplina moral: pecado, conversión, confesión, oración, jansenismo y rigorismo, casuística, reincidencia, dilación de absolución, comunión frecuente, etc.

Tal situación creaba un tono pesimista de la vida en sintonía con la decadencia nacional. Conciencia aguda de la finitud y negatividad de las cosas (mal, pecado, muerte), vivencia de la inseguridad frente a la naturaleza (inclemencias atmosféricas, cataclismos, pestes y enfermedades), temor a las consecuencias escatológicas (castigos divinos, juicios de Dios, condenación eterna, tormentos del infierno). Los historiadores se preguntan por esa atmósfera de miedo y angustia[47].

Las respuestas exigirían un análisis detallado de la vida ordinaria y de la espiritualidad cristiana y de la acción pastoral, que probablemente explicaría los resortes de la conciencia moral, con sus inseguridades, dudas y escrúpulos, imposibles de resolver en función de una casuística, por cultivada que fuera sobre todo por los jesuitas, ya en el ámbito académico, ya en el de la dirección espiritual, siempre limitada a una élite[48].

45. F. Citterio, *Appunti per un capitolo di storia della teologia morale: del tridentino al secondo concilio Vaticano*, ScC 115 (1987) 495-539, especialmente 510-521.

46. F. Brunetti, *La crise de la théologie morale au XVIIIe siècle: le débat sur le bien et le mal*, RHPhR 68 (1988) 195-208.

47. J. Delumeau, *La peur en Occident*, París 1978; íd., *Le péché et la peur. La culpabilité en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, París 1983, p. 44-97 y 365-623 sobre la «pastoral del miedo»; cf. también Ph. Ariès, *La muerte en Occidente*, Barcelona 1982; y J.A. Rivas, *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilla 1986.

48. No se puede olvidar que el exilio de los jesuitas produjo en España un notable vacío de profesores en las cátedras de moral, donde, según órdenes de Carlos III, no se podía enseñar la doctrina jesuítica ni el probabilismo (cf. R. Olaechea, *Iglesia y Estado. Siglo XVIII*, en DHEE II, Madrid 1972, col. 1158); E. Moore, *Los jesuitas en la historia de la teología moral*, «Studia moralia» 28 (1990) 223-245.

Nos podemos aproximar al fenómeno a partir de la desintegración del universo sociocultural del Barroco español y, también, de la despersonalización de la conciencia moral, en función de una libertad personal incómoda ante cualquier criterio. Se impone una especial atención al mundo «prelógico» del pasado que empezaba a encontrarse con las alternativas de la modernidad[49]. En este contexto, naturalmente, no se puede descuidar la herencia jansenista que, a base de la teología de la perversión innata del hombre después del pecado y de los temas de la predestinación y la gracia, afecta a los problemas cotidianos de la atrición y de la contrición perfecta, dilación de la absolución, comunión frecuente, disposiciones para los sacramentos.

En el campo moral, el jansenismo, con su pesimismo radical que conllevaba una crítica a la mediocridad de la ley y de la autoridad, fomentaba la visión trágica del mundo y una tendencia a la *fuga mundi* y a la exaltación del retiro[50]. De ahí un individualismo poco esperanzado, que apenas ayudaría a una superación comunitaria.

No es extraño que en España no destaquen moralistas capaces de renovar el panorama. Más que insistir en este hecho ya conocido[51], es mejor consignar la no fácil recepción de la obra de san Alfonso M. de Liguori en la península Ibérica. Primero fue prohibido en Portugal; en España topó con la Inquisición. Después tuvo una progresiva acogida, con las resistencias propias ante un autor extranjero. El secreto de la recepción entusiasta fue que no proponía una teología moral simplemente especulativa, sino orientada al ministerio pastoral[52].

49. Cf. el interesante análisis de P. Berger, B. Berger y H. Kellner, *Un mundo sin hogar: modernidad y conciencia*, Santander 1979.

50. L. Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théatre de Racine*, París 1955 (trad. cast., Barcelona 1968).

51. L. Vereecke, *De Guillaume d'Ockam à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Roma 1986.

52. Cf. J.M. Sáez, *Difusión en España de las obras morales de san Algonso M. de Ligorio hasta 1900*, Madrid 1973; T. Cepedal, *La introducción/recepción de la obra moral alfonsiana en la Península Ibérica*, «Moralia» 38-39 (1988) 255-272; J. Delumeau, *Morale et pastorale: bienveillance et juste milieu*, en *Alphonse de Liguori. Pasteur et docteur*, París 1987, p. 139-159.

Capítulo séptimo

EL «ILLUMINISMO» ITALIANO

I. Introducción

En el curso del siglo XVIII Italia se inserta en la circulación de las ideas de la Ilustración o *Illuminismo* europeos. Los ilustrados italianos adoptan con entusiasmo los modelos ingleses y franceses. Entre Italia y Francia tiene lugar un intenso comercio de libros, que asegura el conocimiento del pensamiento de vanguardia. Para Italia, la consigna es «reforma», especialmente en el sentido de una realización concreta. La Ilustración italiana, sin embargo, no fue una pura y simple repetición de la francesa; quedó matizada por aquel sentido clásico de equilibrio y de mesura propio de los pensadores peninsulares y que produce obras originales, con resultados distintos de los de Francia. Por ello, dejando el simplismo y prejuicios de los franceses, más atenta al contacto con los hechos, siguió un nuevo camino, más crítico[1].

Creyendo poder transformar al hombre con la educación, los ilustrados —casi todos aristócratas— aceptan el absolutismo estatal, y quieren insertarse en el sistema para «iluminar» a los soberanos y ayudarles a realizar la felicidad pública, superando privilegios, prejuicios e ignorancias.

Los Estados inicialmente afectados por el *Illuminismo* fueron los que se movían bajo el influjo de la casa de Austria, sobre todo Toscana, con el gran duque Pietro Leopoldo[2], y Milán, hacia los años 1760.

1. Cf. H. Bédarida-P. Hazard, *L'influence française en Italie au dix-huitième siècle*, París 1934; E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Florencia 1947.

2. Cf. G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Brescia 1970, p. 374-388.

En 1764 se publicó la obra de mayor importancia del jurista milanés Cesare Beccaria (1738-1794), *Dei delitti e delle pene*, contra la pena de muerte; después siguieron las *Meditazioni sulla economia politica*, de Pietro Verri (1781), decisivas para la filosofía moral.

En Nápoles, las reformas de Carlos de Borbón y de su ministro Tanucci se movieron más en la tradición jurisdiccionalista. La figura de Giambattista Vico queda, ciertamente, aislada, pero Antonio Genovesi (1713-1769), discípulo suyo, influyó bastante, en especial en el campo de la economía política. Debemos recordar también a Ferdinando Galiani (1728-1787), Gaetano Filangieri (1752-1788), Mario Pagano (1748-1800), y otros.

Pero la acción de la cultura francesa fue decisiva y profunda en la Italia septentrional, sobre todo a través del citado Beccaria, Pietro y Alessandro Verri, y otros. La estancia de Condillac en Parma (1767) dio un nuevo impulso al movimiento filosófico ya iniciado. Los pensadores más importantes que hasta mediados del XVIII siguieron los métodos de los ilustrados y de los ideólogos franceses en la Italia septentrional fueron Francesco Soave (1743-1806), Melchiore Gioia (1767-1829), Augusto Romagnosi (1761-1835), todos ellos filósofos de la educación; en la Italia meridional hay que mencionar a Melchiore Delfico (1744-1835) y su grupo. En el centro, casi como un eslabón entre los extremos, se levantó el canto triste y profundo de Giacomo Leopardi (1798-1837), trágica conclusión de la filosofía hedonista del siglo, destrucción del diseño y del fundamento de la realidad, que aparece no como una peregrinación al misterio cristiano, sino como una oclusión en el propio drama[3].

II. Giambattista Vico (1668-1744)

En el conjunto de los debates ilustrados y de los provocados en el seno de la Iglesia, aparece en solitario la filosofía de la historia propuesta por el bueno y tolerante cristiano Giambattista Vico[4]. Cate-

3. R. Amerio, *L'ultrafilosofia di G. Leopardi*, Turín 1953, y sobre todo D. Barsotti, *La religione di Giacomo Leopardi*, Brescia 1975.

4. C. Capello, *G.B. Vico e il processo contro «ateisti» napolitani 1688-93*, «Salesianum» 9 (1947) 326-342; más especialmente, cf. íd., *La dottrina della religione in G.B. Vico*, Chieri 1944; A. Corsano, *Vico e Hume face au problème religieux*, «Archives de philosophie» 40 (1977) 241-250.

drático de retórica en Nápoles (1699), se mostró anticartesiano y en 1725 publicó *Scienza nuova*, donde buscó el conocimiento en la identidad entre la creación y la realidad: esboza el proceso histórico humano bajo la guía de la Providencia y, sin ser teólogo, supone la concepción cristiana de la historia, superando el naturalismo de los sentidos y el racionalismo cientifista[5]. Al mismo tiempo, se ponían las bases para aquella visión más positiva de la edad media —ya revalorizada por Muratori— en lo que se refiere a los orígenes remotos de las tradiciones civiles y religiosas de los pueblos.

Su posición anticartesiana se basa en el rechazo de considerar al hombre simplemente como razón, en detrimento del sentimiento, la intuición, la fantasía y, en último término, la razón *concreta*. No acepta el *cogito* como criterio exclusivo de conocimiento, y dicho criterio lo halla en la explicación, en sus causas y en su proceso. Explicar una verdad supone situarla en su evolución, en función de la vida.

Vico establece así una correlación entre la subjetividad y la objetividad en el acto de conocer, gracias a la cual no sacrifica ni el dato informativo, ni la trascendencia de la verdad divina en la que se mide la mente humana. Por este filón, se conoce la historia, que es filología (atenta a lo que es cierto) y filosofía (atenta a lo que es verdad). Lo que es cierto, como dato particular, y la verdad, como razón universal, pueden superar las reducciones positivas o idealistas de la historia[6].

La visión de la historia ofrecida por Vico no se mueve en un simple proceso lineal, sino en una constante posibilidad de avances y retrocesos (*corsi* y *ricorsi*) que, sin ceder a la ley del eterno retorno, expresa la primacía de la libertad y su posibilidad de caer y de recuperarse. Es una visión abierta: el paso a sucesivos y superiores estadios de civilización revela una heterogeneidad de fines; en este caso, recurre a la

5. G.C. Federici, *Il principio animatore della filosofia vichiana*, Roma 1947; G. Uscatescu, *Vico y el mundo histórico*, Madrid 1956; A. Corsano, *G.B. Vico*, Bari 1956. Cf. particularmente las aportaciones de especialistas en Vico en *Études sur Vico* I-II, «Archives de philosophie» 40, 1-2 (1977).

6. Cf. también la obra clásica de B. Croce, *La filosofia di G.B. Vico*, Roma [4]1980; F. Amerio, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, Turín 1947; N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, Milán 1961. La significación original de la aportación de Vico está bien expresada por L. Giusso, *Vico en la filosofía del Barroco*, Madrid 1955, y B. Magnino, *Iluminismo y cristianismo* II, Barcelona 1963, p. 177-210. Cf. la bibliografía consignada en la nota anterior, y P. Olivier, *Chronique à propos de Vico*, RSR 76 (1988) 283-300.

Providencia que, a la par que se mantiene trascendente y soberana, es inmanente a la aventura humana. En vez de convertirse en un rival del hombre, lo abre a la novedad. La circularidad de los hechos y de la verdad se ajusta a la circularidad entre la historia y la eternidad, entre la subjetividad humana y la trascendencia divina garantizada por el concepto de Providencia. «El lugar eminente que la Providencia tiene (...) en toda la obra de Vico, muestra que el principio de la identidad *verum-factum* sería completamente incomprendido, si se quisiera interpretar en el sentido de que el mundo histórico del hombre simplemente fuese el producto de su actividad creadora»[7]. Así, la forma histórica del pensamiento de Vico resulta perfectamente asimilable por la teología cristiana, aunque —huelga decirlo— dicha posibilidad no fue demasiado aprovechada en la época ilustrada. Se dieron reacciones contrarias, no sólo en el ámbito filosófico, sino a partir de ciertas afirmaciones sobre la historia de Roma. En último término, las razones de la incomprensión radicaban en la diferente orientación de la mente ilustrada y de la de Vico. A las dificultades del pensamiento innovador se añaden las dificultades del lenguaje personal, no caracterizado ciertamente por la moderación y el equilibrio que su siglo había codificado como dotes del buen discurso. La dificultad de *Scienza nuova*, exagerada en el contenido y la forma, dio origen a una verdadera leyenda sobre la oscuridad de Vico, que él mismo habría fomentado intencionadamente para enmascarar una presunta heterodoxia de su pensamiento. En el siglo siguiente, la aceptación de Vico fue unánime, fruto sobre todo del idealismo italiano.

La aportación a la teología está en la circularidad sujeto-objeto, abierta al advenimiento y la novedad de la trascendencia. Aquí descubrimos un instrumento crítico para pensar el encuentro del éxodo y del *adventus*, que se ha cumplido y se cumple en la historia, en el pleno respeto de uno y otro.

La posibilidad de que la teología asumiera las intuiciones de Vico aparece patente en otro gran napolitano, san Alfonso M. de Liguori, a quien Vico examinó para la admisión a la universidad. Su teología moral y su espiritualidad muestran admirablemente la conjunción del sentido divino de Dios y del sentido humano del hombre reencontrados en Jesucristo. Es el camino que permite evitar los racionalismos en voga y los rigorismos de la subjetividad al estilo jansenista. Cuando

7. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milán 1972, p. 144.

se pierde el equilibrio propuesto por Vico, se desintegra el ideal ilustrado; en la práctica, se desemboca en la revolución francesa; en la teoría, en el idealismo alemán.

III. La difícil interpretación del jansenismo italiano

Espiritualidad, moral y teología, política y disciplina eclesiástica están influidas en el siglo XVIII italiano por el jansenismo, corriente suficientemente conocida en toda Europa, objeto de graves enfrentamientos en aquel momento y de discusiones interpretativas todavía hoy. Innegablemente, era una obra de reforma —política, religiosa, cultural e incluso económica— que suponía una amplitud de horizontes[8].

En principio fue interpretado como un movimiento de vanguardia que frenaba la preponderante influencia de la Iglesia en la sociedad italiana. Era —le parecía a E. Rota (1907)— un movimiento democrático asociado a la masonería, al jacobinismo, al carbonarismo, y situado como tal en las fuentes del *Risorgimento*. Otra escuela se desarrolló alrededor de A.C. Jemolo (1928), que veía en el jansenismo un conservadurismo teológico y lo consideraba primariamente un movimiento doctrinal de carácter religioso. B. Matteucci, siguiendo esta línea, lo definía como «el anacronismo de un movimiento teológico animado por un deseo de reforma religiosa, un intento de conciliación entre calvinismo y catolicismo, en el contexto de una metodología influida por la reforma»[9]. Matteucci considera toda interferencia política con el galicanismo o el febronianismo como fortuita y explicable por las contingencias históricas.

El carácter original del jansenismo italiano fue defendido por E. Codignola: según él, «no es la rebelión aislada de un pequeño grupo de teólogos disidentes, sino el aspecto particular de un fenómeno de mayor alcance que pone en juego las fuerzas más vivas de la civilización europea»[10]. Para Codignola, Jemolo sólo vio que el jansenismo

8. M. Caffiero Trincia, *Cultura e religione nel Settecento italiano; Giovanni Cristofano Amaduzzi e Scipione de' Ricci*, RSCI 28 (1974) 94-126; 30 (1976) 405-437.
9. *Il giansenismo*, Roma 1954, p. 8.
10. *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Florencia 1947, p. 189.

era una posición jurídico-religiosa ambigua. Considera que el movimiento contribuyó a impedir que el catolicismo postridentino cediera al conformismo jesuítico y preparara, por su oposición interna, el jacobinismo cristiano del XVIII y el catolicismo liberal de principios del XIX. Por su disolución del sacramento *ex opere operato*, el jansenismo ha contribuido al laicismo moderno.

P.A. Alatri fue más lejos en este sentido, posponiendo los aspectos religiosos del jansenismo, para mantener sólo el juridicismo jacobino y anticurialesco del movimiento[11].

Históricamente, el jansenismo italiano globalmente considerado[12] optó por las tendencias ilustradas. El rey de Saboya Víctor-Amadeo II practicó una política anticurial e ilustrada. F.J.H. Serry mantenía relaciones con Quesnel. Y se puede afirmar que, lo mismo que ocurrió en España, la expulsión de los jesuitas de Italia permitió a los jansenistas dominar la vida intelectual.

En la república de Génova, el movimiento fue menos político que teológico. Se sintió la influencia de las obras francesas, como las de Pierre Gourlin, traducidas en 1776 e introducidas por Perolo Marcello del More. Sin embargo, no se puede exagerar la importancia de tales relaciones. El jansenismo italiano presenta rasgos originales, más próximos a los del *abbé* Grégoire que a los de Saint-Cyran. Eustachio Degola (1761-1826), que cultiva las relaciones entre ambos países, está vinculado a Grégoire, asiste a los concilios constitucionales: redactor de los *Annali politico-ecclesiastici* (1797-1799), afirma, al día siguiente de la insurrección genovesa del 16 de junio de 1797, que los nuevos principios de igualdad y libertad están inscritos en el Evangelio[13]. Degola es un personaje importante por su influjo en la espiritualidad del *Risorgimento*[14].

Lombardía y el Trentino fueron centros jansenistas muy activos en el XVIII. Bajo la influencia de Viena, y por los libros impresos en

11. *Profilo storico del cattolicesimo liberale in Italia. Il Settecento. Giansenismo, filogiansenismo e illuminismo cattolico*, Palermo 1950.
12. La red de las complejas relaciones y vicisitudes vividas en nombre del jansenismo del XVIII italiano queda bien sintetizado en G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia* II, Milán 1978, p. 193-205.
13. Cf. E. Codignola, *Carteggi dei giansenisti liguri*, 3 vols., Florencia 1941-1942; P. Zavatto, *Introduzione al giansenismo italiano*, Trieste 1970, p. 134-135.
14. Degola consiguió que la esposa de Alessandro Manzoni abjurara del calvinismo; cf. H. Bédarida, *Manzoni ou le romanticisme janséniste*, Lyón 1931, p. 30.

Brescia, el jansenismo se implantó en los seminarios trentinos y lombardos. Pietro Tamburini (1737-1827) empezó en Brescia la enseñanza que le hizo célebre en la Universidad de Pavía[15].

La gran figura del quesnelismo italiano fue indiscutiblemente Scipione de' Ricci, obispo de Pistoya y de Prato en 1780[16]. En 1786 convocó el sínodo, por deseo del gran duque y quizá del mismo papa. De hecho, hallamos en los temas discutidos en Pistoya todas las tendencias reagrupadas en el movimiento: richerismo, febronianismo y josefinismo; la liturgia se simplifica, los cultos populares (Sagrado Corazón, culto mariano) se cuestionan, así como las indulgencias, los estipendios de las misas y el abundante número de órdenes religiosas.

El sínodo tomó numerosas medidas, toleradas por Roma, en vida del gran duque Leopoldo. Después de su muerte, Pío VI hizo examinar los cánones de Pistoya, que condenó con la bula *Auctorem fidei* (1794). Este acto pontificio es la última condena del jansenismo. Ricci hizo un acto de sumisión (1805) y el obispo Falschi, sucesor suyo en Pistoya, destruyó su obra[17].

IV. Una teología hacia la moral

La tónica controversista y académica de la teología postridentina, preocupada primariamente por la formación del clero, la reducía a un ritmo repetitivo y poco original. Pero el contexto jansenista, al que nos hemos referido, era propicio para las controversias intracatólicas, que no faltaron, especialmente en nombre de las diversas órdenes religiosas y escuelas. Dejando los debates más clamorosos en la Italia

15. F. Ardusso, *Natura e grazia. Studio storico-teologico sul teologo giansenista italiano Pietro Tamburini*, Brescia 1969; F. Gatti, *Il periodo giansenista della facoltà teologica di Pavia*, «Scrinium theologicum» (Alba 1954) 140-155.

16. Sobre su carrera, cf. A.C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari 1928, p. 349-382; B. Matteucci, *Scipione de' Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Brescia 1941; P. Zobatto, *Ricci (Scipione de')*, en DS XIII, París 1976, col. 546-554.

17. Cf. C.A. Bolton, *Church Reform in 18th century Italy. The Synod of Pistoia, 1789*, La Haya 1969. Para un estudio de los textos, véase *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, vol. I, reimpresión de la edición Bracali, índices a cargo de Pietro Stella; vol. II, introducción histórica y documentos inéditos a cargo de P. Stella, Florencia 1986; *Scipione de' Ricci e la realtà pistoiese della fine del Settecento. Immagini e documenti*, Pistoya 1986.

de aquel momento, protagonizados por los jesuitas acusados de laxistas, las controversias se centraron en la cuestión de la gracia. El grupo agustiniano, representado por Federico Gavardi, el futuro cardenal Enrico Noris, Fulgenzio Lafosse, Fulgenzio Bellelli y Giovanni Lorenzo Berti[18], constituía «una escuela de teólogos en el sentido poco estricto del término»[19]. No se preocupaban demasiado por un pensamiento integral, de acuerdo con la antigua tradición de Gil de Roma, para responder al tema candente del deseo natural de la visión de Dios. Se limitaron a analizar los datos de la Escritura, más que a optar por una panorámica sintética que dilucidara la posibilidad de la existencia de una «naturaleza pura», a la que se añadiría lo sobrenatural por una especie de necesidad moral. Según el padre De Lubac, la de los agustinos no era una solución nueva, que quisiera ser una atenuación, al menos verbal, del jansenismo: «Herederos de una antigua tradición, un poco demasiado replegados sobre su herencia, llevados a una apreciación excesivamente pesimista de las consecuencias del pecado, no deben nada —en la cuestión precisa que nos ocupa— ni a Jansenio ni a Bayo»[20].

Otras polémicas se centraron en el asunto de la infalibilidad y el primado del papa y prepararon el ambiente de las definiciones del siglo XIX. Todo lo que se refería al derecho eclesiástico estaba a la orden del día, hecho explicable por la compleja situación política de aquel siglo movido, en que el galicanismo hacía sentir su peso.

Deberíamos también consignar la tarea pastoral y catequética. Sin duda, contribuyó a la misma el esfuerzo por traducir la Biblia al italiano. Una lograda empresa en este terreno fue la llevada a cabo por monseñor Antonio Martini, según los deseos de Benedicto XIV.

Pero un ambiente de perplejidad jansenista —con su rigorismo característico— favoreció sobre todo una atención al tema moral, con la notable huella de san Alfonso M. de Liguori, figura que no dejó de hallar oposición. La crisis de la conciencia moral propia de aquellos siglos —bien estudiada en su síndrome de culpabilidad, originado por

18. F. Rojo, *Ensayo bibliográfico de Noris, Bellelli y Berti*, «Analecta Augustiniana» 26 (1963) 294-363; B. van Luijk, *Le controversie teologiche nei secoli XVII-XVIII e gli Agostiniani*, en *Miscellanea Jansenistica*, Lovaina 1963; p. 200-205; íd., *L'ordine agostiniano e la riforma monastica del cinquecento alla vigilia della Rivoluzione Francese*, Lovaina 1973, p. 281ss.

19. H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970, p. 576.

20. Ibíd., p. 580.

el miedo al pecado y a la condenación[21] – fomentó una casuística[22] claramente insatisfactoria[23], en la que desgraciadamente la atención moral quedó absorbida por la controversia laxismo-rigorismo y probabilismo-probabiliorismo. La controversia, viva sobre todo en los años 1730-1770, opuso a dominicos y jesuitas; los primeros, estuvieron representados por Concina y Patuzzi, los segundos por Sanvitale, Ghezzi y Francesco Antonio Zaccaria.

El dominico Daniele Concina (1687-1756), autor de numerosas obras de controversia y adversario acérrimo del probabilismo, compuso una monumental *Theologia christiana dogmatico-moralis*, de doce volúmenes, que es una verdadera suma de teología moral[24], dedicada a Benedicto XIV, el papa moralista y canonista que protegió a Concina contra los ataques de sus adversarios. El temperamento polémico de predicador aparece en todos los puntos, desde la adopción de una metodología bíblica y racional hasta la lucha contra la casuística. Situada en el siglo XVIII, cuando la economía se desarrolla rápidamente, la moral de Concina concede una atención especial a la mutación de las estructuras bancarias. Interviene en las controversias que a partir de 1740 tienen lugar en Italia en torno al préstamo y la usura. Se opuso a Scipione Maffei por dicho asunto; también se peleó con el jesuita Benzi a raíz de los casos reservados; con Muratori, en torno a los espectáculos reservados. Naturalmente se opuso a *L'esprit des lois* de Montesquieu, que consideró un «libro escandaloso lleno de máximas laxas».

Ciertamente fue un teólogo eminente, crítico duro del probabilismo. En especial, se acreditó al insistir en la Biblia como fuente principal de la moral. Incluso llegó a proponer a los obispos que, antes de admitir a los seminaristas a las ordenaciones, no los examinasen sobre moral casuística sino sobre Escritura. Por ello se oponía a los probabi-

21. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siécles*, París 1983; F. Ferrero, *Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII. Notas para una lectura de las fuentes históricas*, «Moralia» 9 (1987) 51-64.

22. Cf. L. Vereecke, *Évolution de la théologie morale du Concile de Trente à S. Alphonse de Liguori*, «Studia moralia» 25 (1987) 3-24.

23. Cf. E. Hamel, *Retours à l'Évangile et théologie morale, en France et en Italie, aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Gr 52 (1971) 639-687.

24. Cf. A. Vecchi, *Correnti religiose nei Sei-Settecento Veneto*, Venecia-Roma 1962; F. Citterio, *Appunti per un capitolo di storia della teologia morale: dal Tridentino al secondo concilio Vaticano*, ScC 115 (1987) 495-539.

listas, culpables de adoptar un método antievangélico que, en vez de criterios bíblicos, aceptaba opiniones humanas.

Le faltó el sentido de la historia, en cuanto olvidó que la ley eterna se realiza en un mundo que cambia constantemente. No acababa de aceptar los nuevos aspectos de la sociedad, desde los que afectaban al comercio hasta los teatros, y todas sus batallas fueron de retaguardia, por lo que, cuando se le preguntaba si el cristiano puede vivir el evangelio en un mundo que cambia, respondía negativamente.

No perdió ocasión de polemizar con el jesuita Francesco Antonio Zaccaria (1714-1795), defensor decidido del probabilismo y de la casuística. En 1755, a petición de san Alfonso María, escribió *De casuisticae theologiae originibus*, donde repetía lo que había expuesto en la obra precedente, titulada *Liber prodromus de locis theologicis*[25]. Según su metodología, el uso de la Escritura no debe abundar demasiado, precisamente porque los antiprobabilistas abusan de la misma. Esta posición revela que, según él, la teología moral se reduce a los preceptos y a la ciencia requerida al confesor. Repasando sus obras, nos damos cuenta de que la moral fundamental aparece como una construcción con unos pilares muy humanos: la conciencia, la ley, los pecados. Así, estáticamente.

En la práctica, en el conflicto entre la ley y la libertad, el verdadero drama humano, la autoridad externa de los moralistas contribuye a establecer una especie de jurisprudencia moral. En tal perspectiva, se comprende que Zaccaria no sienta la necesidad de poner la moral a la altura del sermón de la montaña y que, para él, citar la Escritura, fuera del caso en que le ofrezca una prueba y un argumento claros, le parezca vanidoso e inútil.

Discípulo de Concina fue el dominico Vicenzo Patuzzi (1700-1769), polemista como su maestro. Atacó, no sin exageración, el probabilismo que, según él, conducía al laxismo, en el que incluso colocó a san Alfonso María.

¿Cómo explicar aquellas controversias y que el rigorismo, de cuño jansenista, recurriera con sinceridad a la Escritura más que los seguidores del laxismo, que no encontraban en ella las soluciones que buscaban?

No fue el necesario retorno a la Escritura como tal, tan deseable,

25. R. Bruch, *Die Ausbildung der Lehre von den Erkenntnisquellen der Moraltheologie im 17. und 18. Jahrhundert*, Düsseldorf 1981.

lo que engendró el rigorismo. Si el rigorismo apareció en los que predicaban el retorno al Evangelio, quizás es porque no sabían cómo acercarse al mismo. De hecho, muchos rigoristas predicaban la vuelta a la Escritura por motivos diversos, que no estaban sugeridos por el amor a las Escrituras, sino más bien por un móvil de lucha antiprobabilista[26].

En todo este asunto la figura humana de san Alfonso M. de Liguori (1696-1781), que sobresalió en la espiritualidad y la teología moral, pone una nota iluminadora. Su aportación, que tiene que contextualizarse en la literatura religiosa popular y culta de la época, y no sólo de Nápoles sino de toda Europa, es el fruto maduro de un rigorismo, el propio de la formación de seminarista, que abandonó poco a poco gracias a una auténtica conversión a la benignidad[27]. La aceptación de la benignidad espiritual, descubierta en el Evangelio, implicaba abandonar la corriente mayoritaria del rigorismo, y el riesgo de ser tachado de laxista. La opción de Alfonso por la benignidad es una vía media entre dos excesos extremos; está guiada, como presupuesto y objetivo, por el afán de la salvación, y se concreta en el campo de la praxis sacramental.

No es extraño que san Alfonso M. de Liguori sea el exponente más sobresaliente de ese siglo conflictivo[28]; la razón está en que —como escribe en la *Theologia moralis*— su propuesta es el fruto de una experiencia pastoral que las misiones populares y el dilatado tiempo de confesionario le proporcionaron. Se trata, por tanto, de una teología moral práctica[29]. El método usado para resolver los casos de los penitentes es empírico, hasta el extremo de que el sistema moral, al que progresivamente llega, no es la clave de su teología moral.

26. Ph. Lécrivain, *La montée du rigorisme au 17e et 18e siècles*, «Christus» 34 (1987) 183-190.

27. Cf. J. Delumeau, *Morale et pastorale de saint Alphonse: bienveillance et juste milieu*, en *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur*, París 1987, p. 139-159; Ph. Lécrivain, *Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme*, en ibíd., p. 231-272; M. Vidal, *Del rigorismo a la benignidad. Significado histórico de la moral alfonsiana*, «Moralia» 38-39 (1988) 157-192.

28. Cf. Th. Rey-Mermet, *El santo del siglo de las luces. Alfonso de Liguori*, Madrid 1985; *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur*, París 1987, obra colectiva de gran interés histórico y doctrinal donde aparecen, en un contexto bien detallado, las dimensiones de pastor, moralista y maestro espiritual, propias de san Alfonso María.

29. M. Vidal, *La «praxis»: rasgo característico de la moral alfonsiana y reto a la teología moral actual*, «Studia moralia» 25 (1987) 249-326.

Había partido de posiciones probabilistas, y merced a la enseñanza de los dominicos de Nápoles, pasó a un equiprobabilismo[30]. La discusión con Patuzzi le ayudó a fundamentar mejor su sistema en el principio de la promulgación de la ley, que mira por encima de todo a la persona humana.

No faltaron cuestiones concretas que clarificar: es clásica la posición sostenida por san Alfonso María a propósito de la administración de la penitencia; creía que el confesor tenía que diferir la absolución. También el tema del préstamo, entonces en plena discusión, atrajo su atención serena. No en vano fue proclamado el santo patrono de los moralistas.

Si la teología de Alfonso no se mueve del marco de las *Institutiones morales* postridentinas, a cuyo método nada aportó, su mérito se centrará en la sensibilidad pastoral, en busca de una solución atenta a las exigencias del Evangelio y respetuosa hacia las de la persona humana. En resumen, supo conciliar las exigencias de la verdad, los derechos de la conciencia y los de la libertad del individuo. Su mérito fue tanto mayor cuanto menos propicio le era el ambiente espiritual y teológico del momento.

V. Liturgia y espiritualidad

Cuando los padres Jungmann y Neunheuser presentan el universo litúrgico vivido en el Barroco y la Ilustración del XVIII prestan atención sobre todo a los países germánicos, exceptuando la referencia al sínodo de Pistoya[31]. Sus perspectivas no responden tanto a la escisión entre la vida espiritual y la liturgia tal como se vivía en los países mediterráneos.

Los ejemplos son suficientemente conocidos para no repetirlos; bastaría evocar, en el contexto francés, la opinión de Bossuet, según el cual «no es necesario dejar la inspiración interior para seguir las

30. L. Vereecke, *St. Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale de XVIe au XVIIIe siècles*, en *Alphonse de Liguori*, o.c. en la nota 27, p. 95-125.

31. J.A. Jungmann, *Liturgisches Leben im Barock*, en *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, p. 108-119 (trad. cast., *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, San Sebastián 1961, p. 110-121); B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1977, p. 121-125; cf. también A.L. Mayer, *Liturgie und Barock*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 15 (1941) 67-154.

oraciones de la misa» o que «se puede cumplir el precepto de oír misa haciendo otras lecturas y oraciones».

En el XVIII empieza la áspera lucha del arcano o «secreto de la misa», como se decía. Se trataba de saber si la misa era algo abierto a todos o sólo a unos iniciados particulares, y si se podía poner su traducción en manos del pueblo. En Italia fue Muratori, en su magnífico libro *Della regolata devozione dei cristiani*, quien tradujo el canon y defendió su traducción, refiriéndose a hechos históricos y afirmando que la misa no era sólo para los que entendían el latín. Un buen punto de partida para potenciar el interés por la liturgia que había señalado el Tridentino. En este ambiente tres niveles de personas protagonizaron un despertar esperanzador: los doctos, los pastores, el pueblo[32].

En Italia una gran efervescencia invade a doctos, grandes liturgistas y cultivadores de la teología positiva, los cuales, al servicio de la Iglesia, ayudan a purificar los ritos de todo cuanto se les había sobreañadido caóticamente. Ayudaban a una espiritualidad atenta a la *veneración de los ritos que se remontaban a la venerable Iglesia* primitiva. En la tradición francesa de Petau y Tomassin, de los benedictinos de San Mauro, el cardenal cisterciense Giovanni Bona (1609-1674), el cardenal teatino Giuseppe Maria Tomasi (1649-1713)[33], el maronita Joseph Aloysius Assemani (1710-1782) y el erudito Ludovico Antonio Muratori (1672-1750)[34] subrayaron las doctrinas antiguas de la Iglesia católica y recuperaron fórmulas de oración claras, devotas y solemnes. La liturgia se convirtió para ellos en un estudio, un argumento de la fe de la Iglesia, en contra de los protestantes, y sobre todo una viva fascinación. Por ello, no hicieron únicamente labor de investigación histórico-científica, sino también litúrgico-pastoral. Sin embargo, esa pléyade de doctos permanecía

32. P. Stella, *L'Eucaristia nella spiritualità italiana da metà Seicento ai prodromi del movimento liturgico*, en *Eucaristia, memoriale del Signore e sacramento permanente*, Turín-Leumann 1967, p. 145-157. Cf. E. Cattaneo, *Problemi liturgici nel Settecento italiano*, Milán 1977.

33. Cf. I. Scicolone, *Il Cardinale Giuseppe Tomasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgia*, Roma 1981 («Studia Anselmiana» 82); F. Andreu, *Pellegrino alle sorgenti. San Giuseppe Maria Tomasi. La vita. Il pensiero. Le opere*, Roma 1987.

34. Entre la numerosa bibliografía sobre este erudito, fuente importante para la historia de la cultura europea, cf. P. Stella, *Preludi culturali e pastorali della «Regolata devozione dei cristiani»*, en *L.A. Muratori e cultura contemporanea*, Florencia 1975, p. 241-270.

aislada de los pastores y del pueblo. Los pastores, que deberían haber sido los mediadores entre aquéllos y el pueblo, no siempre estaban en un nivel de comprensión que les permitiera asimilar las enseñanzas para comunicarlas al pueblo. En ello podemos descubrir dos grupos de causas complementarias y convergentes: en la catequesis, en la predicación y en la piedad dominaba una corriente devocional de carácter moralista[35], y los escritos de san Francisco de Sales, de san Leonardo de Porto Maurizio y, después, de san Alfonso M. de Liguori daban más facilidades a los pastores y los predicadores y, en consecuencia, tenían más difusión que las doctas investigaciones de carácter histórico-crítico. El segundo motivo es que los «doctos», con su interés por la Iglesia primitiva, eran considerados sin razón como jansenistas o filojansenistas[36].

Autores como algunos maurinos (Mabillon, Montfaucon), B. Bacchini, G. Fontanini, D. Passionei, L.A. Muratori y el mismo cardenal Bona[37] fueron acusados de jansenistas o al menos considerados como sospechosos de filojansenismo, porque, con diversa motivación y con *un espíritu muy distinto, trabajaban en la misma dirección de reforma* y retorno a la pureza de los orígenes. El cardenal Tomasi, amigo de muchos sospechosos de herejía, después de su muerte fue acusado de haber cedido a ella, aunque fue dignamente defendido.

Ese período, por tanto, fue un tiempo de tensiones. En el plano teológico, si, por un lado, se viven las definiciones dogmáticas del concilio Tridentino, por otro se busca un nuevo camino a partir del método positivo-escolástico: no deja de ser un compromiso entre la vieja escolástica y las nuevas exigencias, nacidas del humanismo y estimuladas por la reforma protestante. De ahí la investigación, las publicaciones, los estudios de las fuentes cristianas. En esta corriente se insertan nuestros eruditos, no haciendo directamente labor de

35. En cuanto a la predicación, cf. E. Santini, *L'eloquenza italiana dal Concilio tridentino ai nostri giorni. Gli oratori sacri*, Milán 1923.

36. Baste recordar E. Damming, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, Ciudad del Vaticano 1945; P. Zovatto, *Introduzione al giansenismo italiano (Appunti dottrinali e critico-bibliografici)*, Trieste 1970.

37. Cf. G. Pettinati, *Il Cardinal Bona e il giansenismo (1609-1674)*, en *Nuove richerche storiche sul giansenismo*, Roma 1954, p. 85-137; L. Ceyssens, *Le Cardinal Jean Bona et le jansénisme. Autour d'une récente étude*, «Benedictina» 10 (1956) 79-119, 267-327. En cuanto al cardenal Tomasi, cf. F. Andreu, *Il beato Tomasi e la spiritualità del suo tempo*, «Regnum Dei» 5 (1949) 267-273, y A. Oliver, *El beato José M. Tomasi y el jansenismo. Documentos inéditos*, «Regum Dei» 9 (1953) 26-51.

teólogos, pero sí indirectamente, al ofrecer con sus ediciones el material para llevarla a cabo. La suya es una teología positiva, histórica.

La ciencia litúrgica, ciertamente, no se puede limitar al aspecto histórico. Si la liturgia es la vida de la Iglesia, también hay que tener presente su dimensión teológica, espiritual y pastoral. En general se atribuye el comienzo de la atención al aspecto pastoral del XVIII, en Italia, a la obra de L.A. Muratori, por lo que éste ha sido calificado de «precursor del movimiento litúrgico» moderno; su texto *Della regolata devozione dei cristiani* es el punto de partida de dicho movimiento. Sin embargo, la renovación litúrgica es fruto de todo un conjunto de hombres eminentes por su ciencia y piedad, los cuales desgraciadamente, no pudieron ver realizado su sueño de renovación eclesial. El tema litúrgico supone una cuestión de eclesiología todavía no resuelta.

No es fácil rehacer todo el ambiente espiritual de un siglo con un muestreo abundante de expresiones espirituales, que van desde el balbuceo ingenuo hasta la maduración interior, profunda, donde mística y pseudomística —jansenismo, quietismo[38]— no siempre se pueden discernir. Las fuentes, innumerables, no son fáciles de recoger y menos de valorar o clasificar en un contexto en el que la fe y la moral son juzgadas a veces por los historiadores de la política y la literatura con criterios no precisamente teológicos.

Hallamos en el XVIII italiano óptimas manifestaciones espirituales de la reforma tridentina[39]. San Leonardo de Porto Maurizio, san Pablo de la Cruz, san Alfonso M. de Liguori señalan sin ambigüedades el camino de la salvación: la encarnación y la cruz. A su lado aparecen tonalidades diversas desde la «mística de la reparación» (santa Verónica Giuliani) hasta expresiones más próximas a la liturgia[40]. La abundancia de las descripciones de los estados interiores no se basa generalmente en reminiscencias librescas y menos en influencias doctrinales, dado que muchas almas que las protagonizaban no tenían ocasión de consultar escritos eruditos.

A pesar de la poca cultura y del aislamiento de la vida claustral, el

38. M. Marcocchi, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo*, Roma 1983.

39. Cf. G. Velocci, *Crisi e rinascita della spiritualità. Dal Sette all'Ottocento*, Roma 1982.

40. E. Aresu, *La preghiera nelle mistiche benedettine del sec. XVIII*, en *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964, p. 839-884.

sentido de la mística se halla bien arraigado en la fecundidad espiritual de una auténtica existencia y de un generoso ofrecimiento en términos de reparación y expiación. Y ello tanto en el ámbito masculino como en el femenino.

La «mística de la cruz» se afirma especialmente en la espiritualidad de san Pablo de la Cruz (1694-1775) y de su congregación, los pasionistas. Formado en la escuela de los grandes místicos castellanos y de Taulero, es considerado «el mayor místico y el mejor escritor espiritual del siglo XVIII»[41]. En esta línea están la beata Ángela de Foligno, la beata Battista Varano y santa María Magdalena de Pazzi.

En la valoración de la dirección espiritual, sobresalió san Leonardo de Porto Maurizio (1676-1751), franciscano y predicador famoso, cuya doctrina espiritual es fruto sobre todo de una experiencia personal. En función de su magisterio se le considera uno de los grandes místicos del siglo. Se centró en una contemplación, amorosa y dolorosa a un tiempo, de la bondad infinita de Dios que se revela en Cristo. Evitó las ambigüedades del quietismo, a pesar de las tinieblas en que vivió a menudo su opción religiosa[42].

El otro gran maestro de vida espiritual del XVIII italiano fue san Alfonso M. de Liguori. Aunque no ha sido fácil superar la imagen del moralista y casuista, la sensibilidad interior y apasionada de su alma napolitana lo convirtió en uno de los grandes espíritus de la época. Sus devociones profundas, a pesar del estilo peculiar del Barroco, sus relaciones caritativas y su doctrina, siempre en función de la voluntad de Dios, lo condujeron a la cumbre de la perfección. El patrimonio doctrinal de la tradición católica ha reconocido en sus obras —las *Glorias de María*, en particular, y *Gran mezzo della preghiera*, *Pratica di amar Gesù Cristo*, *Uniformità alla volontà di Dio*— una experiencia espiritual y mística, de la que se siente deudora. En el campo mariano, además del aspecto devocional, entró en controversias tan apasionadas como la de la Inmaculada Concepción —tuvo que discu-

41. M. Viller, *La volonté de Dieu*, «Revue d'ascétique et mystique» 27 (1951) 134; íd., *La mystique de la Passion chez St. Paul de la Croix*, RSR 40 (1952) 426-445; cf. también St. Breton, *La mística de la Pasión. Doctrina espiritual de san Pablo de la Cruz*, Barcelona 1969. Para los textos del santo, se puede recurrir a *Cartas y diario espiritual de san Pablo de la Cruz, el fundador de los pasionistas*, Madrid 1968.

42. Véase «Studi francescani» 1-4 (1952), núm. especial en el segundo centenario de su muerte (1751-1951); cf. también F.M. Pacheco, *S. Leonardi a Portu Mauritio doctrina de caritate*, Roma 1963.

tir con el mismo Muratori—; creía que la tenía que defender con toda la ternura de hijo y con toda la inteligencia de teólogo. San Alfonso María se ha convertido para el pueblo sencillo de la Italia meridional en un santo eminentemente popular; intérprete del Evangelio y guía espiritual, es el símbolo del maestro comprensible y doctor de la verdad cristiana.

La panorámica que hemos ofrecido quedaría todavía más incompleta sin una referencia a la devoción al Sagrado Corazón, que halló en san Pompilio María Pirrotti († 1766) un gran difusor, especialmente en la Italia del sur, donde fundó una congregación de personas piadosas llamada del «Sacro cuore». También le ayudó san Alfonso María[43]. Luego, en 1765, fue instituida su fiesta litúrgica[44]. En torno a esta devoción se encenderá una de las polémicas más agudas entre las provocadas por el jansenismo.

El siglo fomentó otras devociones: la de la Preciosísima Sangre, destinada a desarrollarse en el siglo siguiente. También el culto eucarístico tomó relieve especial a raíz de hechos milagrosos o prodigiosos. La piedad mariana, en medio de múltiples manifestaciones, halló en la Inmaculada Concepción el centro de sus expresiones más sinceras.

43. A. Muccino, *S. Alfonso e il Cuore di Gesù*, «Rassegna di ascetica e mistica» 4 (1974) 365-378.

44. R. Tucci, *Storia della letteratura relativa al culto del S. Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVIII ai nostri giorni*, en *Cor Jesu* II, Roma 1959, p. 499-638.

Capítulo octavo

LA REVOLUCIÓN FRANCESA DESDE LA TEOLOGÍA

I. Introducción

Como muestra el capítulo tercero de esta segunda parte, la historia del pensamiento francés del XVIII es enormemente compleja. Se da toda una evolución que va desde la primera mitad del siglo hasta la segunda, en la que el pensamiento no es «ni racional o filosófico, ni científico o experimental, ni sensible o místico. Es todo ello al mismo tiempo, según los ambientes o las personas, y a veces dentro de los mismos ambientes y en las mismas personas»[1]. Y, al final del siglo, la ruidosa revolución francesa no se puede decir que sea simplemente «la aplicación directa de un repertorio de ideas y programas, e incluso tardará mucho en producir una conciencia clara de su sentido»[2]. La confrontación con la efervescencia alemana ayuda a comprender su significado: a la revolución política en Francia, los alemanes respondieron con una «revolución en la manera de pensar», tal como la sugirió uno de los primeros, Immanuel Kant, con su filosofía trascendental de la subjetividad. El gran idealismo trascendental de Kant, Fichte y Hegel puede concebirse como la teoría alemana de la revolución francesa[3]: en Alemania se daba la teoría de una revolución. No condujo a la praxis hasta Karl Marx.

Pero la revolución francesa es la expresión de un cambio de clima mental que afecta a todos los ámbitos de la vida. También al ideológi-

1. D. Mornet, *El pensamiento francés en el siglo XVIII. El trasfondo intelectual de la revolución francesa*, Madrid 1988, p. 179.

2. J.M. Valverde, *Vida y muerte de las ideas*, Barcelona 1980, p. 170.

3. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Colonia 1975, citado por J. Moltmann, *Revolución, religión y futuro. Reacciones alemanas*, Conc 221 (1989) 56.

co. Interpretarlo ya es más complejo y delicado. La revista «Concilium», en el fascículo que le dedicó —el 221 (1989)— se pregunta «si hay que hablar de la revolución en términos de ruptura radical en el interior de una larga tradición cristiana o se debe considerar como el fruto inesperado del mensaje cristiano. La celebración del bicentenario, ¿puede ser aún la celebración de la reconciliación entre el ideal revolucionario del 89 y el mensaje de la libertad cristiana?»

II. Indicación bibliográfica

La celebración del bicentenario de la revolución francesa suscitó la aparición de una amplia bibliografía. Se publicaron trabajos de historia y ciencia política, con aportaciones que iluminan muchos de los hechos ocurridos de 1789 a 1799. Se multiplicaron libros y artículos especializados y de divulgación. En dichas publicaciones, descubrimos todos los temas afectados: los principios políticos, la sociedad, la religión, la nación.

En cuanto a la religión, y al catolicismo en concreto, la revolución y su herencia han mantenido un contencioso, después del corto período de relativo entendimiento entre la jerarquía católica y la revolución. Las razones que impulsaron a la jerarquía a rechazar las ideas contenidas en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* se explican desde un ángulo político, pues se trataba de substituir una sociedad de órdenes por una sociedad de ciudadanos iguales, de substituir el poder del rey por el poder del pueblo soberano. El cambio brutal tuvo lugar bajo la doble presión de un racionalismo triunfante, demasiado abstracto, y de un levantamiento popular.

De hecho, la revolución, desde sus inicios, fue objeto de tratamientos e interpretaciones diversos. Visiones positivas y negativas se cruzaron, según la perspectiva adoptada en función de la ruptura o de la continuidad, de los resultados inmediatos o a largo plazo...[4] En un librito aparecido en 1970, *La Révolution française, mythes et interprétations 1789-1970*, Alice Gérard pasó revista a las interpretaciones sucesivas de la revolución. Mostró cómo el inglés Burke, en 1890, oponía la idea de continuidad a la de ruptura, mientras el filósofo Fichte reivindicaba para Alemania el nacionalismo anunciado por los revolucionarios. En la primera mitad del siglo XIX, a través de la oposición entre ambos campos, tomó cuerpo una historiografía francesa prorrevolucionaria, romántica, idealista, que marcó incluso en tiempos recientes la imagen que la izquierda se forjó de la revolución. El fenómeno se hizo más complejo cuando los historiadores se resistieron a explicarla en función de lo que ocurrió en París y desvalorando las reacciones de las provincias de Francia.

4. La sistematización de las interpretaciones en la literatura aparecida antes de 1970 está bien recogida en G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Brescia 1970, p. 434-452. Cf., además, M. Vovelle, *L'historiographie de la Révolution Française à la veille du bicentenaire*, «Annales historiques de la Révolution Française» 272 (1988) 113-126, buen balance de la literatura aparecida entre 1950 y 1987.

La *Révolution française* de François Furet y Denis Richet (1965) estimuló una nueva corriente historiográfica, con la intención de historiar mejor la revolución a base de superar las actitudes apasionadas y poder tratarla como objeto científico. Esta tarea, que opuso a Richet (ex comunista) a los historiadores seguidores de A. Soboul (1963), removió la situación. Desembocó en el libro de François Furet, *Penser la Révolution française* (1978): los historiadores tienen que pensar la revolución y no celebrarla; para él, la revolución ya ha terminado: la búsqueda del consenso político y el hecho de no tomar violentamente el poder es el legado de 1789. Paralelamente, los investigadores anglosajones, alemanes e italianos revelan aspectos de la revolución totalmente nuevos en relación con la historiografía republicana, en especial en el terreno religioso y económico. Las «pasiones» francesas bloquean una cierta capacidad de distanciamiento.

En cuanto al tema religioso, presente en toda obra sobre la revolución, debemos discernir los enfoques clericales y los laicistas, exacerbados en el curso de la historia. Entre los estudios específicos de hoy, podemos beneficiarnos de J.M. Aubert, *Droits de l'homme et libération évangélique*, París 1987; P. Chaunu, *Au cœur religieux de l'histoire*, París 1986; M. David, *Fraternité et Révolution française*, París 1987; A. Forrest, *La Révolution française et les pauvres*, París 1981; A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, París [2]1971; B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, París 1969; íd., *La vie quotidienne du clergé français au XVIII[e] siècle*, París 1974; P. Christophe, *1789: les prêtres dans la Révolution*, París 1986; J. Solé, *La Révolution en questions*, París 1988; T. Tackett, *La Révolution, l'Église et la France*, París 1986; M. Vovelle, *Religion et Révolution.*

La déchristianisation en l'an II, París 1976; P. Colin (dir.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre, 1889-1989*, París 1989, donde se analiza el cambio operado en el juicio de los católicos franceses en torno a la revolución y su herencia, que hace comprender la profundidad de una reconciliación arraigada en una visión renovada del hombre, la sociedad y la Iglesia.

Se debe prestar atención a los estudios aparecidos en las revistas del año del bicentenario, así como en los números monográficos de ciertas revistas, como los siguientes: «Projet» 213 (1988); Conc 221 (1989); BLE 90/3 (1989); «Communio» (ed. it.) 106 (1989); «Revista internacional de ciencias sociales» 119 (1989); *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*: CrSt X/2 (1989).

III. La oferta apologética de la Iglesia

Durante todo el siglo XVIII, la Iglesia francesa no descuidó su misión pastoral y apologética, ciertamente poco estudiada[5]. Su esfuerzo de adaptación a los gustos literarios de los tiempos le valió éxitos editoriales. Y la orientación que imprimió a los argumentos seculares la acredita como sensible a los tiempos: el acento puesto en los hechos, la razón y el sentimiento quedaba inscrito en el movimiento general de las luces. Los contactos entre filósofos y apologetas, que a menudo recurrían a los valores comunes, inclinan a sacar la conclusión de que la apologética quedó contaminada por la filosofía. Pero, si los escritos católicos utilizaban el lenguaje de sus adversarios, era para contradecirlos. Rechazan profundamente la filosofía de las luces, en beneficio de la «verdadera filosofía», para poder mantener una sana tradición.

Sin embargo, en medio de estos contextos de élite, la sociedad segregaba una ideología como elemento y atmósfera indispensable para su respiración, para su vida histórica. No sólo ideología política y cultural, sino también ideología religiosa, como «reflejo» (como dicen los marxistas) de las conmociones, de las penalidades, de las esperanzas de los hombres de aquel tiempo. Designa adecuadamente tal mentalidad el vocablo «deísmo», ya registrado en el *Dictionnaire*

5. S. Albertan-Coppola, *L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières*, «Revue de l'histoire des religions» 205 (1988) 151-180.

de l'Académie (4.ª ed., 1762), y perfectamente descrito en el *Dictionnaire philosophique* de Voltaire (1764), artículo *Théisme*, en una sinonimia que borra la diferencia verbal.

Deísmo: es, en oposición al ateísmo naciente, la afirmación de la existencia de un Dios, en virtud de la razón, sin recurrir a un dogma ni a un culto, como una religión pura, por principio común a todos los hombres y a todos los pueblos en todos los siglos, un Dios justo en su omnipotencia, que castiga las faltas y los crímenes en su perfecta imparcialidad, el Ser supremo, que invocan la *Constitución* norteamericana (Franklin, 1706-1790) y los teóricos de la revolución francesa, Dios inmutable e inmóvil, que ha fijado en su eternidad, según su capricho y omnipotencia, el orden que preside el mundo y que han de respetar los hombres, en una plena sumisión a la Providencia. Aquí queda fundamentada religiosamente la concepción de un mundo moral idealmente inalterable y fiel a sí mismo, en que se revela el carácter universal e inmutable de la naturaleza humana.

No era sólo especulación de filósofos, sino también mentalidad difusa en la gente sencilla de los creyentes y practicantes, con una consistencia sobre la que se basaban los apologistas y oradores sagrados, incluso para demostrar la tesis del hombre naturalmente religioso. La palabra «Dios», subproducto de una metafísica adulterada, es entonces maltratada en todas las llamadas de socorro, ante los misterios del amor y las oscuridades de la muerte. Se expresa en series de oposiciones dualistas, como «celeste-terrestre», «eterno-temporal», «espiritual-material», «divino-humano», «felicidad-pena». Este Dios es así el garante del orden y de la estabilidad social, el artífice de las buenas costumbres, el símbolo del Estado-providencia y de la propiedad privada, el puntal de los diez mandamientos, el protector de la autoridad del padre de familia y de la comunidad parroquial. En una palabra, era un Dios útil, cobertura ideológica para justificar el dominio de un sistema social que permite las peores miserias y que es manipulado como último recurso de los poderes establecidos.

La fe cristiana personal se amoldaría a la forma ideológica de la libertad individual, tal como la tenía que imaginar después la burguesía revolucionaria, que no se había dado cuenta de sus condicionamientos económicos. A consecuencia de este carácter privado, la fe obstaculizaba la evolución social y revestía una función reaccionaria, contra las aspiraciones socialistas que se despertarían. Paradójicamente, en el momento en que luchó contra los derechos proclamados por

la revolución, la Iglesia cedió inconscientemente a la transformación individualista de la fe personal por los mismos ideales. La burguesía es así normalmente la beneficiaria y la promotora de esa religión que garantiza, sacralizándolos, los factores de su poder.

Tenemos la contraprueba de dicho proceso cuando, en 1848, en Francia y en toda Europa se encendió una revolución popular, ahogada muy pronto: la insurrección, lejos de ser anticlerical, halló alimento y expresión en evocaciones evangélicas de Cristo, profeta de la libertad, primer socialista, promotor de la igualdad, instaurador de la fraternidad, precursor de todo cambio[6]. Utopía que, incluso en su referencia al Evangelio, se oponía al Dios eterno, garante todopoderoso del orden establecido, que cubría entonces a la burguesía en el poder y que se presentaba como el contrafuerte de la sociedad, un Dios sin referencia a la realidad humana de Jesús.

IV. La recepción eclesial de la revolución

Durante los años de la revolución se desplegaron muchas corrientes «teológicas». En oposición a la corriente del clero constitucional estaba la del clero refractario, también muy popular: la revolución, decían, es un acontecimiento diabólico, un castigo impuesto a Francia por haberse dejado corromper por las ideas de los filósofos, por el ateísmo. Luis XVI tomaba la figura de Cristo, víctima expiatoria.

En el fondo del cuadro, está siempre la corriente de los filósofos, que, a partir de un vago teísmo, pretendían mostrar cómo la religión preparó el advenimiento de la filosofía.

Gracias a la libertad de palabra, está el espíritu provocador francés, que hace aparecer otras figuras de Cristo: Jesús el revolucionario, el jacobino más furioso de su tiempo. De hecho, el Evangelio, texto bien conocido por todos, se utilizó para sostener las ideas propias o para herir a los adversarios.

Otros, poco numerosos, que pertenecían al «círculo social» de Claude Fauchet, soñaron en un Estado revolucionario y evangélico en

6. Por un momento, Iglesia y revolución caminan enlazadas. Las primeras elecciones con sufragio universal tienen lugar el día de Pascua de 1848: «Jesús ha subido al cielo para rescatar al hombre de la muerte. El día de Pascua, la República ha sido proclamada para rescatar al pueblo de su miseria.»

el que se realizaría la buena nueva de amor que agruparía a la familia humana en una única y la misma fraternidad.

Por tanto, la posición de la Iglesia, o si se quiere de los católicos, no fue uniforme. Es natural. En sus orígenes y en su realización, la revolución francesa no es ni religiosa, ni cristiana, ni evangélica, como algunos han querido decir. Tampoco es «satánica», que es la inversa de la proposición precedente.

La filosofía que sostenía la revolución, tal como se expresa sobre todo en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, era incompatible con la concepción católica del mundo. Dicha incompatibilidad radicaba en la manera de concebir al individuo, su naturaleza, su origen, su historia, en la sociedad. La filosofía burguesa del XVIII había sido elaborada contra el aristotelismo y su traducción por santo Tomás. En este sentido, el hombre de la *Declaración de los derechos* era «prometeico», «pagano». Es un hombre sin referencia al pecado original, que no tiene necesidad de Cristo ni de la Iglesia para realizarse.

Tres salidas se insinúan para superar tal incompatibilidad.

Una primera tendencia, sin duda bien representada por el abbé Grégoire, considera que se puede estar de acuerdo con la revolución francesa, porque es una realización del Evangelio[7]. Los temas de libertad, igualdad y fraternidad son los armónicos del Evangelio, y los *Derechos del hombre*, aun viniendo de otra fuente, pueden concordar con las palabras de Jesús.

Una segunda corriente, radical, se expresa por ejemplo a través de los que se denominaron *curés rouges*, sustituidos más tarde por los socialistas utópicos. Harán de Cristo «el primer comunista». Pero, ¿son cristianos? ¿O son ateos, en el sentido fuerte del término?

De todos modos, estas dos posiciones son minoritarias. Lo que domina es la oposición en masa de la Iglesia, ilustrada por el primer Lamennais en *Essai sur l'indifférence en matière de religion* o más tarde por el *Syllabus* de Pío IX.

Monseñor Hachette des Portes, obispo de Glandève, dio el tono en una pastoral de 29 de septiembre de 1792. En ella rechaza enérgicamente los términos de libertad y de igualdad como contrarios a la

7. M. Lagrée y Fr. Orhant, *Grégoire et Cathelineau*, París 1988; B. Plongeron, *Nacimiento de una cristiandad republicana (1789-1801): el abate Grégoire*, Conc 221 (1989) 39-54.

«expresa definición del concilio de Trento». Es una afirmación sorprendente, pero no mucho si se considera que se basa en una consideración unívoca de la sociedad civil y de la eclesial, para la que ambas se basan en unos mismos principios y tienen que seguir los mismos procedimientos. Por otra parte, muchos veían que la revolución francesa no había hecho más que aplicar en el dominio político el principio del libre examen proclamado por los reformadores protestantes en contra de la autoridad de la Iglesia.

Ninguna de dichas posiciones dio una respuesta satisfactoria. La última se mueve por la exclusión; la segunda quiere realizar la fusión; la primera corre el peligro de bautizar simplemente la revolución. Ante el choque de la revolución sería necesario que la Iglesia definiera su identidad, ante sí misma en primer lugar y ante la sociedad en plena perturbación. Identificarse es rechazar la exclusión y la fusión, es establecer un cara a cara difícil y exigente, para existir de veras la una ante la otra.

La rémora de la Iglesia, al menos en su jerarquía y en la gran masa de sus miembros, es no haber pensado en otra solución que restaurar el pasado. La Iglesia no quiso restaurar la monarquía de Luis XIV o Luis XV. Por muchos lados le habría planteado problemas. La Iglesia no olvidaba los excesos del poder absoluto, el galicanismo y la corrupción. Sin embargo, quiso una forma de restauración del pasado, que la condujo a la decepción del concordato de 1801, aunque terminó aceptándolo. La Iglesia quedó perpleja ante lo que la monarquía restauró después de la caída del imperio napoleónico. Pues, de hecho, eran los burgueses los que detentaban el poder, los burgueses impregnados de esa filosofía ilustrada que siempre se juzgó incompatible con el catolicismo.

Pasado el choque violento, en el cambio de siglo, se presentó inmediatamente otra realidad, que fortaleció a la Iglesia en su posición de rechazo: la aparición del proletariado explotado. La Iglesia vio allí la prueba práctica de la inhumanidad de las ideas de la burguesía y, por tanto, de la revolución.

En junio de 1848, el clero entra nuevamente en sus sacristías, mientras que la represión se abate con dureza sobre la clase obrera naciente.

1848: Marx publica el *Manifiesto del partido comunista*.

La cuestión planteada es cómo explicar que en los sesenta años (1789-1848) de debates, investigaciones, discursos, libros, poemas

centrados en Cristo, el evangelio, el reino, el socialismo, no se clarificara nada; antes, al revés.

«Muchos proclaman que la fe se muere, mientras que otros actúan por una renovación, una reformulación de la fe, una nueva comprensión de Jesús. Más que hablar de una desaparición de la fe o de una renovación religiosa, sería preferible caracterizar el Romanticismo como un período en el que el debate sobre la religión y sobre Cristo fue excepcionalmente complejo, rico y amplio»[8]. Los temas cristianos se elaboran, con mayor o menor acierto, junto con los debates que agitan la sociedad. La revolución permitió, por lo menos, que el tema religioso pasase a ser un debate importante. Nunca tantos laicos habían participado en el mismo.

La apologética cristiana se renovó un poco. Siguió intentando mostrar la superioridad del cristianismo como fuerza de civilización, como regla de conducta moral, como explicación de la evolución del mundo y de la historia. Pero, a partir de entonces, se halló con gentes que tenían un punto de vista muy distinto: así, por ejemplo, sobre la cuestión de la abolición de la esclavitud. No falta quien observa que la Iglesia, en este campo, no fue pionera en el combate, que siempre sometió la libertad política o personal a la ortodoxia religiosa: los esclavos, ¿estaban lo bastante convertidos para poder ser liberados? La esclavitud, ¿no desaparecerá, en último término, hasta el día en que seremos liberados del pecado?

V. Los «Derechos del hombre y del ciudadano» (1789) y la Iglesia

La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 es el programa, el portavoz ideológico de los nuevos principios que deben presidir en adelante la organización de la vida política.

Ello supone: 1) Sustituir la autoridad de la revelación y de la Iglesia por la de la razón.

2) Fundamentar la soberanía no desde arriba, en una delegación

8. Fr.P. Bowman, *Le Christ des barricades (1789-1848)*, París 1987, p. 37; B. Plongeron (dir.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, París-Turnhout 1988; cf. P. Colin, *¿Cómo hablar de los temas «cristianos» de la Revolución?*, Conc 221 (1989) 131-144.

divina o en un principio jerárquico, sino desde abajo, a partir del pueblo y de la nación.

3) Sustituir la obediencia por la libertad.

4) Sustituir la enumeración de los deberes por la declaración de los derechos.

5) Enumerar los derechos universales de todo ser humano razonable y sustituir un universalismo de tipo religioso (católico = universal) por un universalismo racional y secular.

Con la simple lista de estos cinco puntos, la *Declaración de los derechos* marca simbólicamente una *ruptura con la concepción católica* del poder político, después de las luchas entre el papado y el imperio, y con la *idea de que la Iglesia se construía* a base de su misión en la sociedad civil (legitimación del poder de los reyes, papel en la dirección y educación de las conciencias, posesión de una ley divina superior a la ley civil positiva, etc.).

Algunos intérpretes ponen en duda esta ruptura y esta novedad y consideran que los autores de la *Declaración* tuvieron presente en primer lugar corregir los abusos del *ancien régime*, más que enunciar los principios de un mundo nuevo. No se habrían dado cuenta de todas las implicaciones políticas y filosóficas de la *Declaración*[9]. Valga lo que valiere dicha interpretación, los representantes del clero en la Asamblea Constituyente participaron en su elaboración o la votaron con entusiasmo. Sólo después, la evolución anticristiana, o mejor anticlerical, de la revolución francesa y, sobre todo, después de la votación de la Constitución civil del clero (julio de 1790), el papa tomó posición y lo hizo en contra de los mismos principios de la revolución tal como se habían expresado en la *Declaración* de 1789. La Iglesia se inscribía entonces —y por mucho tiempo— entre los adversarios de los principios que presidían la organización de las sociedad liberales modernas: la Iglesia contra el liberalismo.

Para interpretar la recepción eclesial de los *Derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, debemos referirnos a otra fecha: 1848. Estas dos fechas están separadas por vicisitudes complejas, la principal de las cuales es el fenómeno Napoleón Bonaparte[10].

9. J. Morange, *La Déclaration du 26 août 1789*, «Recherches et Documents du Centre Thomas More», n.º 44 (1988)

10. En 1811 Napoleón reunió un concilio nacional para satisfacer sus secretos designios (entre ellos los de dar la institución canónina, que Pío VII rehusaba, a ciertos

En 1848 los franceses, en principio, quedaron consternados por la noticia de la abolición de la monarquía; muchos sospechaban un retorno a los terrores de la revolución. Después pudieron observar que el nuevo gobierno no mostraba hostilidad a la Iglesia. El gobierno invitó al clero a bendecir los «árboles de la libertad»: se llegó a establecer el paralelo entre el árbol de la libertad y el árbol de la Cruz, asociando el sacrificio de Jesús al principio republicano.

La divisa *libertad, igualdad, fraternidad* está fechada en 1848, aunque fue preparada en 1789-1793. Se sirvieron poco de Jesús para fundamentar la idea de libertad, alguna vez para justificar la de igualdad, más a menudo para predicar la fraternidad, pero una fraternidad que más bien era tolerancia, patriotismo. De la «fraternidad en la unidad» del socialismo evangélico poco se habló.

El tema de la libertad, cuando aparece en un contexto evangélico, se toca de modo superficial. El mismo axioma «Cristo terminó con la esclavitud» no fue explotado. En cambio, la igualdad evangélica —«Todos somos hijos de Dios y la Constitución nos trae la igualdad que la Iglesia predica»— aparece a menudo. Pero se trata de una igualdad esencialmente política; cuando se refiere al problema económico, es para predicar la caridad y no una redistribución de riquezas o una reorganización económica de la sociedad. El tema más abundante es el del amor a los demás exigido por el Evangelio y realizado por la revolución. Pero dicho amor se define a menudo como patriotismo y obediencia. Por la fuerza de las cosas, el Jesús de 1789 —cuando no

obispos presentados por el emperador). Este concilio era la continuación lógica de los artículos orgánicos, del Catecismo imperial y de toda la política de presión sobre el papa, confinado en Savona, que acabaría con el cautiverio de Fontainebleau. Napoleón, aconsejado por sus juristas y por su ministro de cultos Portalis, recuperaba el galicanismo político del antiguo régimen.

Pero el galicanismo estaba demasiado vinculado a la realeza y sus instituciones para no haber recibido un fuerte golpe en la crisis revolucionaria que las había abatido. A pesar de la actitud de Napoleón, el ultramontanismo crecía. Lamennais se hizo defensor de las ideas romanas (*Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, 1814). Los acontecimientos políticos también favorecían dicha tendencia. Las luchas del emperador y el papa no eran populares. En la cuestión romana, la opinión sería favorable al papa.

Los teólogos se hallaban en 1810 ante hechos nuevos: un poder absoluto que tendía al cesaropapismo, sin la garantía de las viejas tradiciones de la monarquía, y una opinión cada vez más ultramontana, no siempre según un lúcido discernimiento. Cf. A. Latreille, *L'ère napoléonienne*, París 1974; también B. Plongeron, *Las resistencias de una ética política frente a Napoleón (1795-1815)*, Conc 90 (1973) 515-526.

es simplemente anticlerical— es sobre todo un abogado de la paz, la tolerancia y la sumisión.

En 1848 se buscó la reconciliación del cristianismo y la revolución. Iglesia y revolución van unidas: es Cristo quien ha fundamentado tal alianza. El clero predicaba en los clubes, participaba en las manifestaciones, proclamaba las virtudes evangélicas de la libertad, la igualdad y sobre todo la fraternidad. Se montaban liturgias con trabajadores y oprimidos y se hablaba de paralelismo entre Cristo y sus sufrimientos y los de los revolucionarios. A esas liturgias se añadían los *Evangelios republicanos*.

No es fácil interpretar todos estos hechos. Pero los historiadores señalan cuatro puntos o temas dominantes:

1) Contraste entre mensaje evangélico y práctica de la Iglesia.

2) Religión como fundamento de una nueva democracia.

3) Paralelismo entre la pasión de Cristo y la del pueblo francés (que comporta a menudo una justificación de la violencia).

4) Reivindicación de una nueva definición de la caridad como justicia y no como limosna.

El contraste crítico entre mensaje evangélico y práctica de la Iglesia es menos virulento y menos extendido que en 1789 y está orientado hacia un nuevo fin polémico: refutar a quienes dicen que el Evangelio muestra la vía a la democracia. A menudo se evoca el caso de Lamennais, que quería mostrar que la Iglesia era refractaria al progreso.

En 1848 las referencias a Cristo son más numerosas y cualitativamente diferentes de las de 1789.

En 1789 tenemos una revolución abortada: la fraternidad en Dios no triunfa y el carácter evangélico de la divisa libertad, igualdad, fraternidad queda en la penumbra. Hay un itinerario que va de una revolución a otra, itinerario complejo, en el que entran en juego no sólo teoría política y crítica bíblica, sino también espiritualidad y filosofía, eclesiología y poesía.

1. *El problema eclesiológico*

No es necesario insistir en el distanciamiento de las autoridades de la revolución respecto de la Iglesia, marcado por hechos hirientes que desembocaron en la Constitución civil del clero, votada el 12 de julio

de 1790, y, ya el 27 de noviembre del mismo año, en la exigencia del juramento de fidelidad a la Constitución que la Asamblea Constituyente impuso al clero.

La reacción de la Iglesia galicana ante la *Declaración de los derechos* de 1789 quedó determinada por su oposición a dos puntos concretos: la ampliación de la noción de tolerancia civil y el rechazo de la Asamblea nacional de proclamar el catolicismo «religión dominante», es decir, religión de Estado. La convicción, compartida casi unánimemente por los católicos, de la unión multisecular de la Iglesia con la sociedad y el poder civil, se fundamenta en una teología política que hace de la «verdadera religión» el elemento englobante y último de la civilización. La doctrina se puede resumir así: no hay sociedad sin autoridad, no hay autoridad sin moral, no hay moral sin catolicismo. Con otra formulación, propia de Lamennais, se puede decir: «No hay orden natural sin el social, ni el social sin el religioso.»

Este trasfondo cultural y religioso no predisponía a los católicos a acoger la filosofía individualista y liberal subyacente a los derechos del hombre. Sin embargo, los obispos y presbíteros miembros de la Constituyente no se opusieron a los principios de libertad e igualdad. Interpretaban estos conceptos en su aspecto político, en la perspectiva de reforma del poder monárquico, deseado por unos, temido o considerado nefasto por otros, pero que no planteaban problemas insuperables. Así lo prueba la carta que los obispos diputados dirigían en mayo de 1791 al papa Pío VI.

En el seno del clero patriota se da una aprobación de los principios de 1789, en nombre de una correspondencia entre las prácticas y el mensaje de Jesús, por un lado, y los valores del nuevo régimen surgidos de la voluntad de la nación, por otro. Analizando los textos de un cierto número de presbíteros favorables a la revolución y al espíritu que la animaba, Daniele Menozzi advierte que una parte de la Iglesia galicana «propone con insistencia una lectura de la lección evangélica basada en la idea de que hay unidad perfecta entre el mensaje de Cristo y el patriotismo del momento»[11]. Así, en sus predicaciones, los clérigos tienden a mostrar que la libertad y la igualdad proclamadas por la Asamblea Constituyente se fundamentan en el derecho natural y en el Evangelio y desembocan en el ideal de fraternidad propuesto

11. D. Menozzi, *Letture politiche di Gesù. Dall'ancien régime alla rivoluzione*, Brescia 1971.

por el cristianismo. La perspectiva ofrece, por tanto, una justificación religiosa a quienes querían reformar la sociedad a partir de los derechos recién declarados y, gracias a ello, hacer desaparecer toda reliquia de despotismo. Sin embargo, una lectura atenta de los discursos y predicaciones del período en cuestión descubre muchos matices significativos.

Aparecen dos líneas principales. La primera interpreta los principios de 1789 en un sentido de igualdad jurídica y política, que no se extiende al plano económico y social. La segunda es más radical: predica, en nombre de la misma vida y muerte de Jesús, un gobierno democrático y un reparto más equitativo de las riquezas.

Brevemente, los principios de la *Declaración de los derechos*, considerados desde el ángulo de la reorganización política del Estado, no justifican una oposición por motivos teológicos. Con todo, la actitud de oposición se desprendió de un imperativo absoluto: el no reconocimiento del catolicismo como «religión dominante», de modo que los demás cultos se mantenían en pie de igualdad. El célebre artículo 10 reconocía de hecho a los protestantes y a los judíos el derecho de ejercer sus cultos, pero sin concederles las garantías totales de libertad religiosa y sin equipararlos a la Iglesia católica. El catolicismo mantenía un carácter oficial, que se plasmaba en el presupuesto del Estado y era asociado a los grandes actos de la vida pública: pero no era «religión de Estado», título rechazado tres veces por la Asamblea (el último intento fue patrocinado por Dom Gerle, cartujo con ideas y actitudes bastante pintorescas, que reflejaba las tensiones con los calvinistas del sur).

Además, la degradación de las relaciones entre el nuevo régimen y la Iglesia romana, con las consecuencias de la aplicación de la Constitución civil del clero, no favorecieron la comprensión ni el serenamiento de los espíritus, ni la búsqueda ni la actuación de una tolerancia activa.

A pesar de la lentitud en tomar posición sobre los asuntos de Francia y, en especial, sobre la Constitución civil del clero, Pío VI no dudó en forjarse un juicio sobre la revolución. En marzo de 1790 se expresó, en consistorio secreto, con un análisis ultrapesimista de la situación francesa. Caído en el «abismo del mal», cediendo a movimientos de «violencia y sedición», el país, según él, «se precipita en la ruina».

Después de esta severa constatación, que confirmaba la opinión de

los círculos hostiles a las reformas en curso, el papa evoca entonces los ataques y los trastornos de que la Iglesia había sido objeto: usurpación de los derechos de la Sede Apostólica, incautación de los bienes eclesiásticos a disposición de la nación, supresión de los diezmos, medidas contra las congregaciones religiosas. La fuente de tales males y sacrilegios reside en las «falsas doctrinas» y los «escritos corruptores». Las indicaciones dadas, en este sentido, por Pío VI son importantes. Revelan que, para él, el curso de la revolución, desde sus comienzos, está viciado por los principios consignados en la *Declaración* de 1789. Además, los enunciados se refieren a la naturaleza de la ley y de la soberanía, que minan el fundamento último de la autoridad, proclaman la libertad de opinión, incluso en materia de religión, y terminan cuestionando el catolicismo como religión de Estado.

Por tanto, no es extraño que en el breve *Quod aliquantum* (fechado el 10 de marzo de 1791 y dirigido al cardenal de La Rochefoucauld y a los obispos miembros de la Constituyente) el papa, después de haber condenado globalmente la Constitución civil del clero, la presente como una máquina de guerra destinada a «aniquilar la religión católica y, con ella, la obediencia debida a los reyes». Para él, la prueba de este designio funesto es evidente: el texto condenado está inspirado directamente por la *Declaración* que afecta a «la igualdad y la libertad naturales de todos los hombres», de donde deriva la libertad de conciencia y de expresión de sus opiniones.

La intervención de Pío VI se refiere a los dos derechos fundamentales que proclama la *Declaración*: la libertad y la igualdad. Es contra la libertad donde el texto es más violento, pero no hay que olvidar la condena de la igualdad: ambas se juntan para minar la obediencia debida a las autoridades y los fundamentos del orden social. Después de haber evocado el jardín del Edén, la falta de Adán y los mandamientos que Dios dio al hombre desobediente y culpable, el texto pregunta: «¿Dónde está, pues, esa libertad de pensar y de obrar que la Asamblea nacional concede al hombre social como derecho imprescriptible de la naturaleza? Tal derecho quimérico, ¿no es contrario a los derechos del Creador supremo a quien debemos la existencia y cuanto poseemos?» A los principios de la revolución francesa, Pío VI opuso, en un lenguaje y una argumentación que volverá a utilizar más tarde, «las leyes de la razón, de la sociedad y de la religión», las únicas que han de regular la vida de los hombres; la autoridad, en último

término, no proviene de ningún contrato social, cuando sabemos, desde san Pablo hasta san Agustín, que «todo poder viene de Dios; los que se dan, han sido regulados por Dios mismo; resistirlos es perturbar el orden que Dios ha establecido».

No es difícil ver que el carácter negativo y global de la condena se refiere sobre todo a los artículos 10 y 11. Los demás artículos no son objeto de juicio alguno cuando se refieren de modo evidente a los abusos del antiguo régimen, y no tienen nada de «muy cristiano». Al denunciar los riesgos del abuso de la libertad y no los de la propiedad, la Iglesia aparecía más preocupada por las licencias morales o por los derechos de la religión dominante que por las injusticias sociales. La parcialidad de la Iglesia se revelaba por no haber denunciado nada respecto de los abusos del antiguo régimen.

2. *El choque entre dos visiones de la naturaleza humana*

Con ocasión de estos acontecimientos, se oponen dos concepciones de la naturaleza humana, de la vida social y del poder civil.

Una, *la del papa*, anclada en una *visión teológica* del mundo, de la historia del hombre, de la sociedad. El hombre, marcado por el pecado original, no puede vivir su vocación humana sólo a la luz de la razón o en la reivindicación de la libertad; la desigualdad social es el fruto insuperable del pecado original y sólo la obediencia a las leyes establecidas por los poderes —que obtienen su legitimidad de Dios y no de un presunto contrato social— y la obediencia a las leyes de la Iglesia, claves de la salvación eterna, permiten al hombre encontrar su verdadera naturaleza y cumplir su destino. Es el proyecto de una civilización cristiana en la que el hombre, bajo la tutela de la Iglesia, puede escapar a la realidad de su naturaleza pecadora y hacer un mejor uso de su razón y de su libertad. Tal visión teológica (que no es la única posible) se inquieta y se espanta y finalmente rechazaba los principios de la democracia liberal alimentados por la *Declaración de los derechos del hombre* de 1789. La posición de la Iglesia jerárquica católica sobre los derechos del hombre y del ciudadano tal como fueron declarados por la revolución francesa es clara desde Pío VI hasta León XIII, explícito en la denuncia del liberalismo en la encíclica *Libertas praestantissimum* (20 de junio de 1888).

La otra visión es la del racionalismo filosófico de la Ilustración y la

del liberalismo político nacido en Inglaterra en el contexto de guerras civiles y guerras de religión. Según este modelo, dado que el centro de la política y de la vida social en torno a la religión ha naufragado, hay que hallar otro centro de gravedad que permita fundamentar un nuevo orden político y social. Dicho centro de gravedad será el individuo humano y sus derechos naturales, accesibles a la razón y reconocibles para todos. No es la fe a la que se pide basar la unidad del cuerpo social ni legitimar el poder político, sino a los principios de la democracia liberal, de la que se espera el respeto a la dignidad de cada individuo y la paz civil.

3. *Católicos que trabajan en favor del humanismo liberal*

No faltaron católicos que consideraron que la nueva visión de las cosas propuesta en la *Declaración* no es extraña ni al cristianismo ni al Evangelio. Un teólogo de Sicilia, por ejemplo, Spedialeri, publicó en 1791 en Roma su *Tratado sobre los derechos del hombre*, donde demostraba que los derechos fundamentales no son extraños al Evangelio y que los dogmas cristianos permiten fundamentar una sociedad sobre la igualdad, la libertad y la justicia.

Ya los mismos obispos que se sentaban en la Asamblea Constituyente habían respondido al breve de Pío VI en un tono que no era el de una adhesión incondicional a la condena pontificia, a base de matices. Además, dondequiera los católicos vivían una situación de minoría más o menos marginada (Estados Unidos, Países Bajos, y la Francia de la revolución, por supuesto) la *Declaración de los derechos* fue muy útil para reivindicar el respeto a la igualdad fundamental de los ciudadanos y el derecho de no ser considerados como ciudadanos de segunda clase por culpa de sus opiniones religiosas. La *Declaración de los derechos*, incluso para los católicos, cambia de significación según el catolicismo sea religión dominante o minoritaria, en un ambiente hostil. El siglo XIX en Francia verá surgir una generación de católicos liberales (como Lamennais, Lacordaire, Montalembert) que lucharon por un cierto número de «libertades» (de prensa, enseñanza, asociación); también se verán condenados en algunas ocasiones por su Iglesia. Contribuyeron, sin embargo, a hacer que muchos católicos franceses matizaran la idea de libertad y prepararan el reencuentro de los católicos con la tradición de los derechos del hombre.

En contra de su actitud pesaba el paso de la proclamación de la libertad y la igualdad de 1789 al terror sanguinario de los jacobinos de 1793, que sumergió los «derechos del hombre» en una polémica, que culpó al pensamiento ilustrado de ser la fuente y el origen de la revolución.

La crítica de la ideología revolucionaria de los «derechos del hombre», considerados como asociales, en los decenios a caballo del XVIII y el XIX, por parte de los pensadores tradicionalistas, que en su mayoría eran católicos, constituyó a lo largo del siglo XIX un dato común a todos los reaccionarios, es decir, a cuantos intentaban reaccionar contra los procesos sociales y políticos generados por la revolución francesa.

Como muestra Paul Ricoeur, en su artículo *Liberté* de la *Encyclopaedia Universalis*, la disociación de ambos discursos, metafísico y político, de la libertad es un rasgo general de la modernidad. No se podrá olvidar en dicho proceso el peso de la obra de Kant y, sobre todo, de Hegel[12].

VI. Conclusión

A pesar de tantas dificultades, en un período traumatizado, el cristianismo romántico (en sus diversas versiones teológicas, filosóficas, socialistas) tuvo el mérito de poner a Cristo en el centro de las cuestiones de su tiempo. Es verdad que opuso, según las polarizaciones que gustaban a la época (optimismo y pesimismo, culto de la razón y de lo irracional, progreso y nostalgia), al Jesús de la historia y al Jesús del presente, pero a su manera fue profético, por el hecho de dar una voz al pueblo, en medio de los sufrimientos del tiempo. Desgraciadamente no tuvo futuro, por falta de una Iglesia que supiese atestiguar a Jesús y darlo a conocer y amar como «sacramento» de salvación. Esto no aparecerá hasta el siglo siguiente.

Se puede hallar en el libro F. Bowman (citado en la nota 8) una gran cantidad de textos que ilustran el uso de Cristo como figura emblemática de la revolución, de la felicidad para los pobres, de la nueva sociedad esperada.

12. Cf. É. Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, París 1987.

¿Sueño, ingenuidad? Pero la inquietud de los socialistas utópicos fue mantener la esperanza de un pueblo oprimido. Se comprende fácilmente que tal argumentación no pudiera resistir demasiado tiempo los asaltos de los críticos racionalistas, pero éste no era su problema.

Con cierto realismo querían hablar al pueblo que seguía siendo, si no creyente, por lo menos profundamente marcado por el texto, la doctrina y sobre todo por la moral evangélicos.

La pregunta que surgía inmediatamente era qué Iglesia habría podido sostener y eventualmente corregir y orientar tal esperanza. El libro de Bowman deja la impresión de que la Iglesia como institución no podía articular convenientemente la tradición evangélica, esperanza del pueblo y de los pensadores socialistas; no sabía ofrecer a aquel «aquí y ahora» la doctrina cristiana de la encarnación-redención. La Iglesia católica parecía pasar de lado por su época y por los problemas que preocupaban profundamente a los espíritus y los corazones, las aspiraciones y las luchas.

Los responsables de la Iglesia ¿habían percibido y comprendido alguna cosa? ¿No se mantuvieron más bien en la esperanza de la restauración del antiguo régimen? Un solo ejemplo: monseñor Guillou, confesor de la reina María Amelia, esposa de Luis Felipe. Responde a Lamennais que la religión dirige la obediencia al César. Según él, al predicar la igualdad económica Lamennais atacaba la propiedad y los mandamientos de la ley de Dios. ¿No había dicho Jesús que siempre habría pobres?

La falta de encuentro de la Iglesia católica y de la tradición liberal de los derechos del hombre de la revolución francesa no puede leerse simplemente desde una óptica de historia política como un enfrentamiento entre las fuerzas progresistas y las fuerzas conservadoras. El acontecimiento nos pone en presencia de concepciones del poder político, de principios filosóficos (respeto de la autoridad, la libertad, el derecho, la ley...), de visiones de la naturaleza humana, de mentalidades que estaban en los antípodas unas de otras.

Esta falta de encuentro planteaba, desde el punto de vista teológico, el problema de la relación y del diálogo del cristianismo con el mundo moderno.

Aunque más de ciento cincuenta años después de la revolución el papa Pablo VI afirmara que los tres principios de libertad, igualdad y fraternidad hundían sus raíces en el cristianismo, la pregunta es si la

Iglesia católica sabe ponerlos en práctica en su interior[13], y si sabe trasformar, así, la proclamación montiniana en una praxis entusiasmadora, capaz de dar a la Iglesia una figura creíble que responda a los desafíos de la modernidad y de la llamada postmodernidad, capaz de responder a las profundas inquietudes religiosas de los hombres de todas las épocas.

13. B. Quelquejeu, *Adhesión a los derechos del hombre, desconocimiento de los «derechos de los cristianos»: la incoherencia romana*, Conc 221 (1989) 145-159.

Parte tercera

DEL ROMANTICISMO A LA RESTAURACIÓN

Capítulo primero

IDEALISMO Y ROMANTICISMO

I. La conciencia romántica

La historia del Romanticismo es la historia de las variaciones de una cierta afirmación de humanidad, sin que se pueda fijar un momento y un lugar privilegiados en los que se habría afirmado de una vez por todas un romanticismo en pleno ejercicio. Se desconoce la esencia del Romanticismo, cuando se le pretende dar una estructura racional y sistemática; más bien aparece como un fermento cultural, como un tipo de sensibilidad característico de la época. Es una manera de vivir y un sentido de los valores.

El espíritu que caracteriza la época mencionada es un espíritu crítico contra el intento de la razón de querer explicarlo todo y que a la vez vuelve a justificar la necesidad de la fe, las verdades ocultas, el poder de la magia y otras facultades de la imaginación. Es un nuevo misticismo en oposición al espíritu de la Ilustración. Misticismo que, así como en otras épocas de la historia pudo ser canalizado favoreciendo la propagación del cristianismo, reviste en tiempos incrédulos, como el citado, un carácter imperiosamente individualista. Sin embargo, debemos reconocer que el Romanticismo tiene su fundamento en el sujeto que la Ilustración había «descubierto». La autonomía del sujeto como primera consecución del pensamiento ilustrado es fundamental para la concepción que el hombre romántico tiene de sí mismo y en relación con la naturaleza[1].

El romanticismo concibe para sí y en sí un alma que experimenta intensamente el amor por la naturaleza, que se consume en sus

1. Cf. M. Gras Balaguer, *El Romanticismo*, Barcelona 1983.

emociones y dolores, y que en el fondo siempre se busca a sí misma en todo lo que hace. Tal caracterización del alma romántica se puede apreciar en la pintura[2], en la música[3], en la literatura o en cualquiera de sus manifestaciones artísticas.

Alemania fue el hogar de expansión de la inspiración idealístico-romántica[4]. Una de las peculiaridades del movimiento romántico alemán es que su surgimiento es indisociable del desarrollo de su filosofía. En el mundo filosófico alemán de la primera mitad del siglo XIX surge, en efecto, uno de los más extraordinarios florecimientos de la especulación metafísica que se han producido en la larga historia de la filosofía occidental. Nos hallamos con una sucesión de sistemas, de interpretaciones originales de la realidad y de la vida y la historia del hombre, que poseen una grandeza que difícilmente se puede discutir[5]. Se inicia alrededor del año 1780, y las últimas ramificaciones se infiltran hasta mediados del siglo XIX. La capital de este mundo espiritual es, primero, la Universidad de Jena, y, más tarde, la Universidad de Berlín[6]. ¿Por qué Alemania?

La explicación se debe buscar un tanto lejana en el tiempo. Mientras que en la edad media la condición previa de toda experiencia religiosa era la renuncia a las cosas del mundo y de la naturaleza para

2. La gran revolución que experimenta la pintura se produce fundamentalmente en el paisaje, que los clásicos habían despreciado como un género inferior, cuando no servía de marco a seres mitológicos o heroicos. El cambio supone en primer lugar pintar la naturaleza por sí misma, y traducir un estado de ánimo íntimo, haciendo que el artista transmita su emoción al espectador mediante su incorporación a la obra.

3. La verdadera concepción de la música romántica reside en que sólo se entiende a partir de su unión con las otras artes. La obra musical tiende a ser *Gesamtkunstwerk*, combinando poesía, drama y música. Por otra parte, el compositor del siglo precedente no se proponía expresar sentimientos, sino hacer música según unas determinadas leyes, mientras que los compositores románticos entendían que la música había de reproducir estados afectivos y anímicos. Recordemos, además, la gran contribución de la literatura romántica a la renovación de los temas musicales. De entre los compositores y músicos románticos, hacemos mención de F. Schubert (1797-1828), R. Schumann (1810-1856), F. Mendelsshon (1809-1847), F. Chopin (1810-1849), H. Berlioz (1803-1869), F. Liszt (1811-1886) y sobre todo R. Wagner (1813-1883).

4. Cf. G. Gusdorf, *Fondéments du savoir romantique*, París 1982, obra que he seguido muy de cerca en todo este capítulo.

5. F. Copleston, *Historia de la filosofía* VII, Barcelona 1978 (trad. de A. Domènech), p. 15-36.

6. N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán* I, Buenos Aires 1960 (trad. de H. Zucchi), p. 247ss.

facilitar la unión con Dios, a partir del siglo XVI es el amor a toda la creación lo que hace posible el conocimiento de Dios. El alquimista y teólogo Paracelso[7] introduce la naturaleza entera en la mística protestante, armonizando la mística cristiana con la tradición platónica. V. Weigel, S. Frank, J. Böhme y muchos otros subrayan lo que la naturaleza tiene de divino y representan esta herencia, así como también la representa el Maestro Eckhart[8]. Para los *Naturphilosophen*, ningún abismo separa a Dios del hombre microcosmos, ningún dogma puede impedirnos el acceso a las fuentes ocultas de la naturaleza. Un hálito recorre el universo, el espíritu habita en la materia. Bajar a nuestro interior nos permite hallar de nuevo nuestros vínculos originales con el cosmos, ya que llevamos dentro de nosotros el universo entero. El interior es como el exterior. Estudiar las cosas que nos rodean es también conocernos mejor y es conocer a Dios. Los *Naturforscher* son siempre más o menos místicos monistas. Al presentarse la naturaleza, en su estructura teológica, como una revelación gradual de Dios, la naturaleza se ve divinizada, y Dios se hace naturaleza, de modo que la ciencia adquiere al mismo tiempo una significación religiosa. Este monismo vitalista va generalmente acompañado por un rechazo de la trascendencia comprendida como una ruptura. No hay dualismo, sino una progresión perfecta de un plano al otro. La materia se ve rehabilitada desde el momento en que Dios se manifiesta no «a través» de las criaturas, sino «en» ellas. Éstos son algunos de los motivos, juntamente con otros ya explicitados en otros pasajes de esta obra, de por qué hay que buscar en Alemania especialmente los orígenes del Romanticismo.

II. Cosmovisión romántico-idealista

En los grandes idealistas hallamos una enorme confianza en el poder de la razón humana y en el alcance de la filosofía. Al considerar la realidad como la automanifestación de la razón infinita, pensaron que la vida de autoexpresión de esta razón podía ser diseñada de nuevo por la reflexión filosófica. La noción de la realidad, como el

7. Cf. L. Duch, *Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII*, en E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* II, Herder, Barcelona 1989, p. 474-476.

8. Cf. Y. Belaval, *Historia de la filosofía* VIII, Madrid 1985, p. 28-66.

autodespliegue de la razón absoluta, ayuda a explicar la insistencia de los idealistas en el sistema. El universo se conoce a sí mismo en y a través del espíritu del hombre. Y la filosofía puede considerarse como el autoconocimiento de lo absoluto.

La naturaleza, en efecto, llega a su punto más elevado en el espíritu humano. Ahora la base está en el valor, la dignidad, la creatividad, la libertad, no entendida como opción entre alternativas análogas, sino como posibilidad y deber de elevarse, de ser más, de seguir un destino divino.

En el alma del hombre se vislumbra algo superior a la muda inercia de la naturaleza: la capacidad de ascender en el ser, aportando algo nuevo y mejor a la realidad, respondiendo a la conciencia íntima y a la razón individual. De ahí surge la fuente creativa por la que el hombre es divino y por la que el espíritu individual expresa el espíritu general; una fuente que no puede ser oscura porque está repleta de luz divina: tiene que ser racional y lógica en su mismo fuero libre. El mundo, si es algo más que materia bruta, lo es en la medida en que el espíritu libre lo estructura y lo dota de sentido. El espíritu individual se reconoce a sí mismo como conectado con el espíritu universal, y anhela superar su aislamiento subjetivo y hacerse sólo parte y vestigio de esa fluencia divina que aparece en mi yo, hecha visible y autoconsciente.

En cuanto filósofos, los idealistas intentaron comprender la relación entre lo infinito y lo finito. Hallamos la tendencia a transformar la idea de Dios en la idea de lo Absoluto, en el sentido de una totalidad que lo abarca todo. Al mismo tiempo, los idealistas no tuvieron la intención de negar la realidad de lo finito. Por consiguiente, el problema con que se enfrentaron fue el de incluir lo finito dentro de la vida de lo infinito, sin despojar al primero de su realidad. En este sentido, está claro que un tema teológico central como el de la relación entre Dios y el mundo ocupa un lugar importante en las especulaciones de los idealistas alemanes. Hallamos una tendencia a desmitificar los dogmas cristianos, convirtiéndolos en un proceso dentro de una filosofía especulativa. Los idealistas alemanes atribuyeron ciertamente un significado y un valor a la conciencia religiosa y encontraron un lugar para ella en su sistema. Quizás abandonaron la teología por la filosofía, pero ciertamente estuvieron lejos de ser hombres irreligiosos.

El Romanticismo, por su parte, se caracteriza por el sentimiento y

la nostalgia de lo infinito. Las ideas sobre la naturaleza y sobre la historia de la humanidad se fusionaban al ser consideradas como dos manifestaciones de la vida infinita, como aspectos de una especie de poema divino. La idea de la vida infinita era el factor unificador de la visión romántica del mundo. El Romanticismo concebía la totalidad infinita de una manera fundamentalmente estética, como un todo orgánico. El pensamiento conceptual tiende a fijar límites y fronteras definidos, mientras que el pensamiento romántico tiende a borrarlos y disolverlos en el flujo infinito de la vida. Este sentimiento de lo infinito es un rasgo común del Romanticismo y del Idealismo.

El centro del pensamiento no es el yo que piensa, sino la naturaleza, la vida de la naturaleza. La libertad cede el paso al *fatum*. La reconciliación de la vida con el todo es la comprensión de la necesidad.

Dicha necesidad no es el resultado de un plan, de un cálculo divino. La naturaleza despreocupada tiene, como la substancia spinozista, una infinitud de grados de perfección. Los tipos no se suceden por filiación, sino por metamorfosis de lo idéntico. Con ello el pensamiento evita la reintroducción de la finalidad. No hay fin, ni entendido como término, ni como objetivo, para la espontaneidad creadora.

III. Epistemología romántica[9]

Si la epistemología ilustrada representaba el triunfo de Newton sobre los sistemas racionalistas del siglo XVI, el Romanticismo instaura el proceso de la epistemología newtoniana. El nuevo modelo a seguir será Goethe. Éste aparece como uno de los promotores del proceso romántico incoado a Newton. El espacio mental de Newton no es un espacio vital; la realidad física tiene la primacía sobre la realidad humana. La rebelión goethiana contra la tiranía de Newton y los newtonianos es una lucha por la vida, oprimida y alienada por la reducción galileana del universo. Contra Copérnico, Galileo, Newton y otros, Goethe profesa que, si la Tierra de los hombres ya no es el

9. Para este capítulo, cf. G. Gusdorf, *Fondéments du savoir romantique,* París 1982, y, del mismo autor, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique,* París 1983; ambas obras han servido de base para este apartado.

centro del universo físico-matemático, sigue siendo el lugar existencial de la presencia en el mundo[10].

La nueva orientación de la especulación, influida por el desarrollo de los conocimientos eléctricos y otros, suscita nuevos planteamientos que rompen con el mecanicismo de los siglos XVII y XVIII. Esta omnipresencia de lo espiritual y lo vital se apoya, en efecto, en los descubrimientos de la electricidad, el magnetismo, las afinidades químicas, la polaridad que sostiene la experiencia corriente. El magnetismo animal, el interés por la telepatía, el espiritismo, proceden del deseo de captar en el hecho la espiritualidad inmanente a la naturaleza en ejercicio, según analogías que cuestionan la presencia de Dios en el mundo que ha creado. La filosofía de la naturaleza es una filosofía del espíritu; los teósofos hallan en los ritmos de la naturaleza el testimonio del Espíritu Santo. No es de extrañar que, con tales pensadores, las relaciones entre la conciencia religiosa y la conciencia científica se conviertan en una dialéctica rica en tensiones fecundas. Por otra parte, el Romanticismo representa el retorno a las potencias del sentimiento, arraigadas en la vida orgánica y que hacen estallar el universo cerrado del intelecto, donde se atrinchera el hombre de las luces. El Romanticismo representa el triunfo del hombre de la imaginación sobre el hombre del entendimiento; la poesía, más auténtica y esencial que la ciencia, introduce al hombre en el auténtico conocimiento de lo real.

No se trata de rechazar la ciencia, sino de impedir que ocupe la totalidad del dominio cultural. La imaginación no es la hermana menor de la inteligencia, como pretenden los espíritus positivos; ella reivindica el papel de fermento de un conocimiento nuevo. Lo importante es la voluntad decidida de contribuir a la derrota de la concepción físico-matemática del universo, no fundamentada en la razón científica y ruinosa para la realidad humana. El ideal de la ciencia rigurosa no es aplicable a la realidad humana. Al determinismo científico, el Romanticismo opone la sobredeterminación de una voluntad plena cuya presencia vincula lo visible y lo invisible, la inmanencia y la trascendencia. En lugar de considerar la naturaleza como un sistema

10. Este proceso a Newton sólo se justifica por el desconocimiento del autor de los *Principia*. Newton no pretende excluir a Dios de la tierra de los hombres. Pero se podía poner en obra la ciencia de Newton sin poseer su piedad. Los pensadores del siglo de las luces reducen la extensión universal a ser sólo un *sensorium hominis*, no un *sensorium Dei*.

mecánico tienden a verla como un todo orgánico y vivo que vibra al unísono con el espíritu, revestida del mismo misterio y belleza que éste.

Mucho más que una doctrina, el Romanticismo es una configuración espiritual que engendra ciertas formas de relación del hombre consigo mismo, con el mundo y con Dios. Frente a la ideología de las luces, los románticos son los hombres de la iluminación interior. Su saber se alimenta de las certezas que se pronuncian en las raíces del ser personal en comunión con la inteligibilidad secreta del cosmos. A la claridad de las luces se opone la de la iluminación. A la ciencia experimental dispersa se opone la experiencia interior. Con el Romanticismo y el nacimiento de la dialéctica la razón será creación, genialidad, unidad del todo. Frente a la gran preocupación de la Ilustración por la comprensión crítica, analítica y científica, los románticos exaltaron el poder de la imaginación creadora y el papel del sentimiento y la intuición.

Hay que eliminar de nuestra presencia en el mundo los residuos de la mentalidad dualista, fundada en el divorcio epistemológico del espíritu y la materia; el saber romántico es monista. En la nueva coyuntura intelectual, el concepto de panteísmo caracteriza a los pensadores que reaccionan contra la tendencia a situar a Dios fuera del mundo, en una independencia radical en relación con los seres de la naturaleza y los acontecimientos de la historia. La significación romántica del hombre, el mundo y Dios presupone un monismo antropocósmico situado bajo la invocación de la infinidad divina.

El mundo, según el Romanticismo, es la naturaleza, en su realidad insondable. La conciencia romántica descubre que la realidad trasciende la inteligibilidad. El hombre no posee la verdad plena, sino que es poseído por ella. Conocer es trabar alianza con una plenitud que nos supera, nos engloba y fascina. Los románticos son hombres del secreto; pero no de un secreto que ellos posean, sino de un secreto que los posee.

Lo absoluto no se halla en el más allá, en una trascendencia inaccesible, sino en lo profundo de la existencia. La experiencia romántica de lo absoluto desplaza la problemática metafísica. La estrecha relación entre la antropología y la teología abre la posibilidad de un acceso a lo absoluto que no se podía esperar en el marco de las dogmáticas tradicionales, preocupadas por la distancia jerárquica entre la creatura y el creador. El nuevo absoluto ya no tiene su lugar en

el cielo de las ideas o en los sagrarios de las iglesias. Está presente en cada instante de cada existencia, próximo y, sin embargo, oculto como un secreto que se escapa bajo la transparencia misteriosa de los seres y de las cosas. La presencia real de la divinidad se anuncia a los hombres de buena voluntad, sin distinción de denominación. Si los cielos narran la gloria de Dios, las configuraciones de la naturaleza, la infinita variedad de los seres y de las cosas pueden considerase como otra palabra sagrada, revelación natural, al lado de la revelación sobrenatural.

Lo que querría ser dicho no se deja decir; sólo el himno a la noche hace justicia a la plenitud del ser, en su interpretación de un silencio que no es el silencio de una ausencia, sino el de la presencia total. Por ello la obra romántica parece condenada a quedar inacabada. El fragmento se sitúa en el camino que une el silencio absoluto con la afirmación plena. La obra inacabada apunta así más allá de sí misma.

IV. La religiosidad romántica

Desde el punto de vista religioso, el Romanticismo evoca un pietismo espiritual, desvinculado de toda obediencia confesional precisa; procede a partir de una experiencia de vida, análoga a la conversión religiosa. En este contexto, la relación con lo absoluto ya no designa el lejano horizonte de una razón triunfante, sino la presencia de Dios vivo, la presencia humilde del alma fiel al Dios viviente que trasciende a las categorías del entendimiento.

De este modo se anuncia la ampliación romántica del espacio religioso. Dios, el Dios de los creyentes, no es prisionero de una palabra dada en una ocasión, aunque sea al Jesús de los cristianos. Otras revelaciones se han manifestado sobre la faz de la tierra. La historia religiosa del Romanticismo no se puede inscribir en el terreno de la historia del cristianismo, y menos aún del catolicismo romano. La transferencia de la experiencia espiritual fuera del territorio de las denominaciones tradicionales es un hecho capital en la historia de Occidente. El concepto de religión conserva su generalidad; la perspectiva cristiana no abarca ya la totalidad del espacio religioso; el dominio cristiano, subdividido en diversas obediencias, se coloca junto a otras formas de espiritualidad. Esta relativización se consideraba hasta hace poco por los críticos como un signo de error que desacreditaba las creencias,

como si se anulasen unas a otras. En adelante, la pluralidad no se considera como un signo de invalidez. El Romanticismo tiene por fundamento la generalización transhistórica y transconfesional de la autenticidad religiosa. La revelación judeocristiana debe situarse en el contexto de una revelación más vasta, el evangelio eterno de la religión de la humanidad. Ninguna tradición espiritual puede tener el monopolio de la verdad. El sincretismo romántico presupone el conocimiento erudito de la historia de las religiones. Recoge de cada una lo que pueda tener de bueno y se propone crear una metarreligión. De ahí una apertura del sentido religioso, más allá de la estrechez de las ortodoxias. La unidad de las grandes religiones, más allá de sus diversidades aparentes, es uno de los temas de la época. La diversidad de revelaciones relativiza cada revelación particular. El sincretismo da validez a todas las figuraciones y especulaciones religiosas, pero, conjuntamente las invalida, unas por otras, al relativizarlas. Las religiones, lejos de hacer aparecer a Dios, constituyen un obstáculo a su auténtica manifestación.

La «religión de las religiones» designa un sentimiento religioso difuso, cuya revelación es ofrecida por la naturaleza sacralizada a la sensibilidad del poeta. La poesía romántica sustituye el positivismo fisicalista, que había desencadenado el orden de los fenómenos naturales, por una admiración frente a los seres y las cosas, mensajeros de la presencia de Dios. La poesía romántica es la celebración de dicha presencia, descifrada a través de los jeroglíficos de la creación. A pesar de las tentaciones del inmaterialismo místico, el Romanticismo profesa un realismo de la encarnación. La presencia de Dios, inmanente a la creación, no permite identificar la creación con Dios; es una presencia-ausencia, en el modo de la comunicación indirecta, por medio de mediadores. Dios es el centro del mundo y el sentido del mundo, como el alma es el centro del cuerpo y su sentido. Pero el alma, presente en el cuerpo, no es idéntica al cuerpo; Dios, omnipresente en el mundo, no es idéntico al mundo. Naturaleza y humanidad no agotan la totalidad del sentido; emergen de la noche donde se esconde el Dios desconocido, del que el mundo conocido sólo es una revelación parcial.

De acuerdo con los mismos criterios, la Biblia no dice lo que dice; el sentido auténtico está oculto detrás del sentido aparente. Es inútil el intento de elaborar una teología del Romanticismo. El éxito de tal empresa sería la obra maestra de la incomprensión. El Romanticismo

nos recuerda la superioridad de la inspiración sobre la doctrina. La teología podría ser el principio del fin de la religión, transferida al universo del discurso, mientras que la religión es un sentido de la vida. La conciencia romántica admite la autenticidad de la verdad religiosa; pero esta verdad se encuentra fuera del alcance de nuestras representaciones. La búsqueda romántica de Dios, la religión romántica se resuelve en la búsqueda del lenguaje perdido, secreto prohibido para siempre. Decir lo indecible sería la tarea del pensador, del poeta, del sabio. Es en el fracaso donde ellos han triunfado, porque afirman la grandeza humana cuando alcanza este límite de ruptura. Dios justifica todas las aproximaciones sin dejarse reducir a ninguna.

Debemos mencionar a dos autores entre los inspiradores de la teosofía romántica: J. Böhme[11], que con la noción de *Ungrund*, de la nada absolutamente indeterminada, anterior a Dios mismo, funda la teología apofática, previa al concepto; Spinoza[12], que afirma con audacia la autonomía de la razón, dueña soberana del espacio mental.

11. Cf. L. Duch, o.c. en la nota 7, p. 481-488.

12. El renacimiento spinozista en Alemania, sin equivalente en el resto de Europa, se sitúa en el período del *Sturm und Drang*. Su panteísmo, su *Deus sive natura* conviene a las necesidades más profundas del joven Goethe. Véase el estudio de H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, I: *Die Spinozarenaissance*, Francfort 1974.

Capítulo segundo

POÉTICA ROMÁNTICA

Poesía romántica y filosofía idealista forman una unidad indisociable, hasta el punto de que dicha literatura no se entiende si en ella no se incluye la filosofía idealista, que no es sólo su horizonte intelectual sino parte de su misma creación[1]. Por otra parte, el nuevo sentido del lenguaje aportado por el Romanticismo presenta su forma central, en el caso alemán, en el lenguaje de la filosofía idealista. Son dos caras de la misma moneda[2].

Decía F. Schlegel que la revolución francesa, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe son las tres grandes tendencias de la época; y esta composición contiene toda la grandeza y toda la tragedia de los movimientos culturales alemanes. Para Alemania, sólo había un camino hacia la cultura: el interno, el camino de la revolución del espíritu; nadie podrá pensar en una verdadera revolución. Los hombres que al otro lado del Rin se habrían convertido en héroes trágicos, aquí sólo pueden vivir su destino en las poesías[3]. Este camino hacia adentro era la única posibilidad abierta a su anhelo de la gran síntesis de unidad y universalidad. Tal unificación únicamente es posible en la poesía: por ello se convirtió para el Romanticismo en el centro del mundo. La *Weltanschauung* del Romanticismo es un auténtico «panpoetismo»: todo es poesía, y la poesía es

1. Sobre este período, se puede ver la obra de H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, 6 vols., Einsiedeln ⁴1976-1983.

2. Cf. M. Riquer-J.M. Valverde, *Historia de la literatura universal* VII, Barcelona 1985, p. 15 y 61.

3. Cf. G. Lukács, *L'ànima i les formes*, Barcelona 1984 (trad. de A. Quintana), p. 83-96.

el «todo del todo». Sólo en ella existe la posibilidad natural de eliminar todos los contrastes y hacerlos sonar en una armonía final superior. Porque para la poesía todo se convierte en símbolo, pero todo es para ella sólo un símbolo; todo tiene un significado, pero nada puede pretender poseer, de hecho, un valor.

Nos ocuparemos en este capítulo de reseñar los espíritus más representativos del Romanticismo y su significación para la teología: Goethe, Schiller, Schlegel, Jean Paul, Novalis y Hölderlin. Otros autores como Klopstock (1724-1803), J. Görres (1776-1848), J. von Eichendorf (1788-1857), E. Moritz Arndt (1768-1860), H. von Kleist (1777-1811) y otros muchos no serán objeto de estudio en este capítulo[4]. Tanto Goethe como Schiller pertenecen al movimiento *Sturm und Drang*. Por otro lado, Jean Paul y Hölderlin fueron repudiados por Goethe y Schiller, al tiempo que aquéllos se rebelaron contra el clasicismo que para ellos representaban Goethe y Schiller. A pesar de todo, son múltiples las afinidades que se pueden observar entre unos y otros, así como su pertenencia al gran movimiento romántico alemán, cuya uniformidad es menos evidente de lo que en ocasiones se intenta demostrar.

I. Goethe (1749-1832)[5]

El autor de *Faust* y de la novela epistolar *Die Leiden des jungen Werther*, para citar sólo dos de sus obras importantes, ocupó una parte considerable de su vida en la tarea científica, la especulación filosófica y las actividades administrativas. Dichas actividades no sólo

4. Por ejemplo, el llamado «grupo de Heidelberg», en el que el interés filosófico pasa a segundo término. Cf. M. Gras, *El Romanticismo como espíritu de la modernidad*, Barcelona 1983, p. 68ss.

5. Sobre Goethe, se puede ver: J. Busch, *Goethes Religion. Die Faust Dichtung in christlicher Sicht*, Tubinga 1948; R. d'Harcourt, *La religion de Goethe*, París 1949; G. Schaeder, *Gott und Welt. 3 Kapitel Goetischer Weltanschauung*, Hameln 1947; G. Bäumer, *Die drei göttlichen Komödien Abendlandes. Wolframs Parsifal, Dantes Divina Comedia, Goethes Faust*, Münster-Ratisbona 1949; A. Raebe, *Goethe und Luther*, Bonn 1949; W. Danckert, *Goethe. Der mystiche Urgrund seiner Weltanschau*, Berlín 1951; H. Lijle, *Goethes Glaube*, Nuremberg 1949; W. Kahle, *Goethe und das Christentum*, Dülmen 1949; H. Hohmann, *Der Gott-Natur-Glaube des jungen Goethe*, Gotinga 1950; G. Santayana, *Three philosophical poets: Lucretius, Dante, Goethe*, Nueva York 1953; E. Franz, *Mensch und Dämon. Goethes Faust als menschliche Tragödie, ironische Weltschau und religiöses Mysterienspiel*, Tubinga 1953; G. Söhngen, *El cristianismo de Goethe*, Madrid 1959.

llenaban los largos intervalos entre su dedicación a la creación poética, sino que le eran indispensables para conocer la vida y el mundo, sin lo cual no habría podido realizar su misión poética[6].

El esfuerzo central de Goethe, a la vez heredero y superador de la Ilustración, tiende a conseguir el triunfo de la inteligencia ordenadora y liberadora sobre el azar y el caos. Podríamos incluso decir que es un largo combate de la razón, si no entendemos ya por razón el sentido cartesiano y matemático, sino el sentido naturalista, cualitativo y no cuantitativo[7]. Este ideal clásico sirve de expresión de lo que será desde entonces la actividad básica de Goethe: un humanismo naturalista con algo de panteísmo. Optimista en definitiva, como superación de muchas antítesis. La característica decisiva de su poesía será la extraordinaria energía de vivir, como lo será en general de todo el Romanticismo. La poesía es representación y expresión de vida.

La presencia de Dios en el mundo es una experiencia primordial de Goethe. Dios es hasta tal punto la esencia de todo, que es imposible separar su inmanencia de su trascendencia[8]. Advirtamos, sin embargo, que la religiosidad indudable de Goethe no se puede calificar de cristiana; su modelo es la religiosidad panteístico-romántica. De todos modos, Goethe tuvo siempre gran estima por la Biblia: fue siempre para él uno de los más grandes documentos de la fe humana, esta fe que, según su visión, es la única que puede producir algo culturalmente fecundo e instructivo. Pero Goethe conecta con el «Señor de la creación», no con la oración sino solamente con la veneración y la conciencia de que, en cuanto al ser en su conjunto, todo está en orden. Así, en vez del término «naturaleza», puede ponerse el término «ser», o también la totalidad omnicomprensiva. Su conciencia de la existencia es dependencia en el sentido de una polaridad cósmica, no en el sentido de una creaturalidad absoluta. La gloria se separa de Dios y recae sobre el cosmos, sobre lo que más adelante se llamará «ser».

6. Cf. W. Dilthey, *Vida y poesía*, México ³1978 (trad. de W. Roces), p. 126-185.

7. M. Riquer-J.M. Valverde, o.c. en la nota 2, p. 15s.

8. Cf. H. Urs von Balthasar, *Gloria* V, Madrid 1988 (trad. de V. Martín-F. Hernández), p. 316-379.

II. Schiller (1759-1805)[9]

A través de Schiller se entrelazan en esa cultura del espíritu la filosofía trascendental y la historia, así como en Goethe se entrelazaban la filosofía de la naturaleza y la escuela romántica[10]. Schiller va más allá de Rousseau y de Kant en el ideal de una humanidad en que se reconcilien lo sensible y lo espiritual, y en la energía con que aspira a ver realizado finalmente dicho ideal mediante la cooperación de la vida, el arte y la filosofía. Aquí es donde está para él el centro de todo, y así es como lo desarrolla en sus obras «filosóficas», especialmente en *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, pero también en *Über Anmut und Würde* y *Über naive und sentimentalische Dichtung*.

Estos elementos se combinan en Schiller gracias a su sentimiento de la belleza divina del mundo, para llegar a una fórmula panteísta congruente con ellos. Es la fe primitiva de los poetas y pensadores germánicos la que reaparece también aquí; el poderoso sentimiento de la infinitud de la vida, del valor de todas y cada una de las formas que en ella se mueven y, por tanto, de la divinidad del universo.

Cuanto más avanza Schiller, tanto más se clarifica el presupuesto de que el hombre está solo en el cosmos, y que todos los mitos y religiones eran una proyección suya[11]. La naturaleza titánica de Schiller se manifiesta en el hombre que tiene que convertirse en Dios, no mediante la desintegración de su finitud, sino en su salvaguarda y transfiguración. De este modo, la pregunta por el ser y por Dios queda ofuscada, y toda la luz recae directamente sobre el hombre agónico-trágico comprometido en su obrar. El hombre termina siendo un ser con ideales, pero sin Dios.

La realidad omnicomprensiva incomprensible recibe el nombre de «naturaleza» en la filosofía del espíritu; pero en las obras dramáticas de Schiller recibe el nombre de «destino». Esto, en Schiller, sólo se puede interpretar de una manera: es la forma desintegrada de la realidad mítico-teológica que determina el drama de la existencia.

9. Cf. O. Lempp, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jh. bis auf Kant und Schiller*, Leipzig 1910, reeditado Hildesheim-Nueva York 1976.

10. Cf. W. Dilthey, o.c. en la nota 6, p. 186-260.

11. Cf. H. Urs von Balthasar, o.c. en la nota 8, p. 472-502.

Schiller, educador del pueblo, obligado por su propia dialéctica y en contra de toda la indumentaria tradicional, coloca ya al hombre enteramente sobre sí mismo: como reflejo finito de la belleza, sin una garantía superior que lo salve; de este modo se adelanta a su época que, sin embargo, no tardará mucho en percatarse de sus presupuestos y sacar sus consecuencias.

III. F. Schlegel (1772-1829)[12]

La vanguardia que representaron los *Stürmer* fue relevada por el grupo que se reunió en torno a los hermanos Schlegel, August Wilhelm i Friedrich: Ludwig Tieck (1773-1853), Wilhelm Wackenroder (1773-1798), Novalis, Schleiermacher, Dorothea Veit (1763-1839) y Karoline Michaelis (1769-1809). En ellos hay que buscar a los verdaderos fundadores del movimiento romántico en Alemania. El entusiasmo del grupo declinó cuando se dejó de publicar «Athenaeum», que no sólo tuvo utilidad para propagar sus ideas, sino para mantener su cohesión y unidad alrededor de un proyecto común, que se forjó en la Universidad de Jena. La actividad teórica de todos los componentes del grupo de Jena fue muy superior a la específicamente literaria[13].

Para F. Schlegel tampoco la filosofía es lo supremo. Concibe como objetivo vital la unidad de filosofía y poesía, pero no le es dado realizarla. No tiene tampoco una gran obra maestra ni creó una doctrina rigurosa.

Siente la religión como una tendencia a la infinitud, ya que lo infinito es el objetivo común del arte y de la filosofía. Pero ambos

12. Sobre F. Schlegel, se puede ver: M.J.J. Anstett, *La pensée religieuse de Friedrich Schlegel*, París 1941; C. Ciancio, *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Milán 1984.

13. F. Schlegel sólo escribió una novela (*Lucinde*) y un drama (*Alarcos*) y, en cambio produjo una obra crítica voluminosa, que abarca desde sus estudios sobre la antigüedad griega y romana hasta las tesis que sostiene en sus *Fragmenten* publicados en «Athenaeum», donde elabora sus concepciones sobre la esencia de lo «romántico». A.W. Schlegel, su hermano, se dedicó a la traducción de las obras de Shakespeare, y toda su labor de creación se redujo a dos ensayos: *Über schöne Literatur und Kunst* y *Über dramatische Kunst und Literatur*, que fue una especie de catecismo para los defensores del nuevo drama y alcanzó gran difusión. L. Tieck desarrolló una abundante actividad literaria, pero en él predomina su visión e interpretación de la edad media alemana.

trabajan con medios de finitud. Según su esencia, la vida es al mismo tiempo lo finito y lo infinito, lo eterno y lo temporal. En profundidad, es lo inaprehensible, lo inefable; en sus objetivaciones, formas y modos de aparición es lo limitado, lo efímero. Un poeta sin religión es una contradicción en sí mismo. Así como hay una nueva «filosofía» ideada por Schlegel, también hay una «nueva religión». Es una religión de la vida eterna centrada en el más acá, en medio de la vida terrena, es decir, la vida de lo infinito en medio de la finitud, una participación constante en el mundo invisible.

Schlegel era un gran admirador de Lessing y de su evangelio eterno. Anunciaba a Novalis que quería «fundar una religión nueva», la verdadera religión presentida por Lessing; sería una metamorfosis, totalmente secularizada, del cristianismo; se confundiría prácticamente con la cultura y su objeto sería la humanidad. Así como el cristianismo primitivo había absorbido el imperio romano, esta nueva religión asimilaría la revolución francesa. Sorprende ver la fascinación que ejercen sobre ese católico de la restauración el progreso de las luces y la revolución francesa, que son, para él, los dos grandes hechos iniciadores de la tercera edad de la historia de la humanidad[14]. Pero, en sí mismos, estos grandes hechos humanos tienen un aspecto idolátrico. Son fuerzas y luces que entran en conflicto con la fuerza y la luz divinas. Un paganismo siempre renovado seduce al mundo. Pero el cristiano puede tener confianza. El optimismo de esta filosofía de la historia no es el de un progreso fatal, sino el de una esperanza. Schlegel combate la idea de la «perfectibilidad indefinida». El hombre es «esencialmente perfectible», pero lo es tanto en el mal como en el bien. Y, si se abandona a sí mismo, correrá el riesgo de progresar espantosamente hacia el mal.

IV. Jean Paul (1763-1825) (Johann Paul Friedrich Richter)[15]

Este hijo del pueblo y de la pobreza descubrió por primera vez en toda la historia de la moderna poesía el corazón del hombre sencillo y

14. Schlegel divide la historia del mundo en cuatro edades e invita a sus oyentes a considerarse situados «en el punto de transición entre la tercera y la última». Cf. sobre este tema H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* I, Madrid 1989 (trad. de J.H. Martín de Ximeno), p. 348-353.

la belleza, la fuerza y la profundidad de la vida vulgar; donde se capta con mayor belleza es allí donde, como pasa dentro de sí mismo, la plenitud del alma se ve reprimida por la baja posición social y la pobreza. Hacia este mundo se levantaba la mirada de Jean Paul desde los días de su infancia, en una situación de pobreza que se identificaba con su estado de espíritu, con el de tantos vecinos pobres y pequeños funcionarios en Bayreuth y sus Estados colindantes. Son estas condiciones de vida en que se desarrolla su infancia las que inspiran a Jean Paul su «intenso amor por los hombres»[16].

La tradición familiar le empuja al estudio de la teología; sus protectores y amigos pertenecen casi todos ellos al estamento eclesiástico y al magisterio. En el aspecto religioso, su punto de vista está determinado por ideas de la Ilustración. También en este terreno adopta una actitud polémica frente al orden establecido. La estructura física de la tierra condiciona la religión que surge en la misma; por ello todas las religiones son buenas en el lugar en que la Providencia las ha hecho surgir. En esta y en todas sus tesis teológicas fundamentales, se advierte en Jean Paul la influencia de Lessing. Al mismo tiempo, esta fe se enmarca desde el primer momento dentro de una concepción cósmica del mundo. La dignidad del hombre y el lugar que ocupa en un rincón del universo y, como consecuencia de ello, los límites que se levantan ante su conocimiento y su voluntad, el sentimiento de corruptibilidad del hombre, unido al de un valor por antonomasia: aquí es donde hay que buscar las raíces de las contradicciones existentes en su estructura espiritual.

V. Novalis (1772-1801) (Friedrich von Hardenberg)[17]

Novalis se distingue por encarnar la más profunda expresión del alma romántica, lo que le fue facilitado por su origen pietista y ciertas

15. Señalemos, entre las obras de Jean Paul, *Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wuz* (1790); *Hesperus* (1795); *Titan* (1800); *Die Flegeljahr.*

16. Cf. W. Dilthey, o.c. en la nota 6, p. 261-286.

17. Sobre Novalis, se puede ver: M. Besset, *Novalis et la pensée mystique*, París 1947; E. Biser, *Abstieg und Auferstehung. Die geistige Welt in Novalis Hymnen an die Nacht*, Heidelberg 1954; S.A. Malsch, *The image of Martin Luther in the writings of Novalis and Friedrich Schlegel. The speculative vision of history of religion*, Berna-Francfort 1974; H. Timm, *Die heilige Revolution: der religiöse Totalitätskonzept der*

circunstancias de su vida, como la muerte de Sophie von Kühn cuando sólo tenía quince años y de la que estaba profundamente enamorado.

Dicha experiencia le hizo concebir el amor como una potencia cósmica, y quiso morir después de su amada para reunirse con ella en el infinito, influido por el misticismo derivado de J. Böhme en busca de la verdad de las fuerzas naturales ocultas. Su conversión al catolicismo es inseparable de su interpretación del cristianismo, por la que veía la muerte de los seres queridos como una mediación hacia la divinidad. Para él, del mismo modo que toda parte se halla en interrelación con la totalidad del universo, la vida y la muerte constituyen una unidad, ya que el sentimiento del universo desborda los límites de la vida individual.

Enfermizas fantasías científicas ocuparon su espíritu durante mucho tiempo. El descubrimiento del galvanismo agitaba en aquellos años el mundo científico de toda Europa. Ningún descubrimiento científico procuró conclusiones más atrevidas ni sueños más turbulentos que este descubrimiento y otro semejante, el del sueño magnético. Novalis explicaba su pensamiento como un proceso de galvanización. Se operaba en él un contacto de nuestro espíritu con una fuerza misteriosa.

Eran pensamientos de un joven poeta para quien «el poeta es el elegido de Dios», el único capaz de hallar las expresiones de una religión renovada. La naturaleza es un templo, con inscripciones jeroglíficas indescifrables para los sabios, pero accesibles a los poetas[18]. En su novela incompleta *Heinrich von Ofterdingen* reaparecerá triunfante el mito de la edad de oro, que es a la vez el mundo del origen y la edad de oro final; la religión cristiana se reconcilia con la pagana. Los *Hymnen an die Nacht* contraponen a la divina fe de la antigüedad una concepción de la noche como misterio creador de la vida y la muerte, del milagro y de la redención cristiana. Para Novalis, libre de la obsesión de los dioses antiguos, Cristo es el único que crea el mundo nuevo.

Die Christenheit oder Europa expresa el punto de vista de una

Frühromantiker. Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel, Francfort 1978; F. Strack, *Im Schatten der Neugier. Christliche Tradition und kritische Philosophie im Werk Friedrichs von Hardenberg*, Tubinga 1982.

18. Cf. H. de Lubac, o.c. en la nota 14, p. 339-348; véase también W. Dilthey, o.c. en la nota 6, p. 287-339.

unidad de todos los Estados europeos a través del cristianismo. Novalis ve el cristianismo actuando con todo su poder y revestido de todo su esplendor en la edad media. Puede decirse que es con él y con su amigo F. Schlegel con quienes el espíritu empieza a profundizar verdaderamente en la época cristiana. El cristianismo era, en Novalis, un medio para condensar, llevándolas del horizonte ilimitado de la fantasía al terreno de la imagen concreta y de la fe delimitada, toda la hondura y plenitud del corazón. Así como la Iglesia había encontrado los medios para adherir a determinados objetos y fórmulas la devoción y la nostalgia ilimitadas del corazón, para Novalis el cristianismo era lo más sagrado con que podían enlazarse los sentimientos.

VI. Hölderlin (1770-1843)[19]

La obra de Hölderlin se caracteriza por el deseo de comunicar un mundo de visiones y experiencias religiosas que el lenguaje literario no puede expresar, circunstancia que siempre se asoció a su soledad. Hölderlin estaba destinado a la carrera eclesiástica y por ello fue a estudiar teología a Tubinga, donde trabó amistad con Hegel y Schelling, que sin duda influyeron en él, y viceversa.

La idea primordial que engloba las demás es la idea de belleza. El acto supremo de la razón es un acto estético: verdad y bondad sólo se hermanan en la belleza. De este modo se cumple, a la vez, un importante postulado religioso, a saber, la necesidad que tiene el hombre de una «religión sensible». Este pensamiento conduce a la idea de una «nueva mitología», es decir, una «mitología de la razón», que está al servicio de la idea. De esta manera las ideas de la razón, que sólo *in abstracto* serían inteligibles al filósofo en el orden especulativo, han de llegar a ser concretamente intuibles y accesibles al «pueblo». Esta síntesis de lo aparentemente heterogéneo significaría la fundación de una nueva religión, el cultivo semejante de todas las fuerzas, la verdadera libertad y el nivelamiento de los espíritus, la última y suprema obra de la humanidad.

19. Sobre Hölderlin se puede ver: E. Tonnelat, *L'oeuvre poétique et la pensée religieuse de Hölderlin*, París 1950; H. Wocke, *Hölderlins christliche Erbe*, Munich 1949; R. Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Munich ²1955; R. Argullol, *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, Madrid 1984.

Los ideales artísticos de la antigüedad, que tan excelentemente cuadraban con su noble temperamento de poeta, iban chocando cada vez más bruscamente con las ideas cristiano-ortodoxas dominantes y con la vocación eclesiástica. Además, un muchacho como él, viciado por la mano bondadosa de la madre, se sentía rechazado por la dura disciplina del claustro, que por aquellos años imperaba todavía en los establecimientos del *Stift* de Tubinga, destinados a preparar a los jóvenes para la carrera eclesiástica. Y así fue surgiendo en su alma sensible e indefensa aquel conflicto interno entre los ideales y la realidad de la vida material y su futuro, que había de infundir a su poesía la energía suprema y dar a su vida un curso trágico.

La juventud de la época esperaba que de la revolución francesa, la filosofía de Kant y la poesía alemana surgiría una elevación de la existencia humana. De este movimiento salieron los *Himnos* de Hölderlin y el primer proyecto de *Hyperion*. El modelo de sus primeros himnos fue la lírica de Schiller, y estaban dedicados a los grandes ideales de la humanidad: la amistad, el amor, la belleza, la armonía, la juventud, la libertad. Lo que él quería expresar le parecía imposible reducirlo a un lenguaje conceptual; de ahí que eligiera el lenguaje poético, que alcanza su máximo grado en el primer volumen de la novela *Hyperion,* que traduce el desesperado anhelo del autor por fundirse con la naturaleza como un todo en el que él veía la presencia de la divinidad. El uno que se manifiesta como un todo a través de la variedad de sus diferencias es lo bello, y en este contenido se revela la esencia de lo divino. Pero *Hyperion* anuncia ya la agonía de toda la *Aufklärung*. Reclama y proclama una era nueva, una nueva Iglesia invisible. Sueño, en realidad, más pagano que cristiano. La simpatía con los armoniosos dioses de Grecia marcó para el hombre la primera etapa decisiva. Pero fue superada por la religión de Cristo y, a la vez, ésta llega a su fin. Hölderlin cree en una especie de crepúsculo del cristianismo y está persuadido de que está a punto de nacer una nueva religión, cuyo profeta es él. Entonces el hombre poseerá el mundo por una contemplación estética de la naturaleza[20].

El drama *Der Tod des Empedokles* es una reconstrucción de la leyenda según la cual el filósofo Empédocles se suicidó arrojándose al cráter del Etna, a partir de la propia experiencia personal respecto del alejamiento de sus contemporáneos y su unión con la naturaleza.

20. Cf. H. de Lubac, o.c. en la nota 14, p. 332-338.

Nada en Hölderlin es revestimiento teórico o tradición no contrastada existencialmente. Lo que él anuncia en «la oración hecha poesía»[21] es obsequio y homenaje que él, como Empédocles, está dispuesto a confirmar con el sacrificio de su vida. Precisamente esa unidad de palabra y muerte hace que al final pueda resurgir de manera grandiosa la figura de Cristo. Los tesoros más profundos de Cristo se abren aquí y se ponen a disposición de un mesías de la identidad. Partiendo de una cordialidad incondicional con el todo divino, que lo convierte en Dios, Empédocles cae en la *kenosis* que reconoce como el camino de autoalienación de la humanidad, para ir inmediatamente al encuentro de su muerte de amor y expiación, la cual reconcilia, a través de la representación, el tiempo con la eternidad y abre la promesa escatológica. Pero, ¿qué es lo que separa ambas figuras? El que Cristo viene, actúa, habla y muere no en nombre propio, sino en nombre del Padre. El que, por ello, su credencial última no es su experiencia religiosa sino su misión. El que su *kenosis,* hasta el abandono de Dios, no era culpa dialéctica, ni fatalidad, ni siquiera autousurpación, sino nuevamente misión asumida en la obediencia. Todo ello presupone, en lugar de la identidad cósmica, la analogía Dios-mundo, la libertad de una misión divina, y en Dios la Trinidad; aquí naufraga cualquier intento de construcción especulativa de una figura del salvador paralela a la de Cristo.

21. Cf. H. Urs von Balthasar, o.c. en la nota 8, p. 279-316; véase también W. Dilthey, o.c. en la nota 6, p. 340-411.

Capítulo tercero

FILOSOFÍA IDEALISTA

Mientras que Kant y Schiller se atienen a la finitud del espíritu humano, los tres titanes Fichte, Schelling y Hegel quieren pensar al hombre en la totalidad de lo absoluto como su centro. Ello postula expresamente la elevación planificadora de toda filosofía, sobre todo la antigua, mediante la apropiación filosófica de la revelación cristiana. La revelación histórica de Dios coincide con la revelación del Ser; de este modo, lo finito se convierte en revelación de lo infinito; Dios y el mundo juntos forman la totalidad del ser implicado-explicado; estéticamente hablando, forman esa obra de arte total en la que Dios es la «luz», y el mundo la «forma»; Dios es la vida, y el mundo la estructura. Las categorías de la estética artística toman también prestado su lenguaje, especialmente en Schelling y en Hegel, de la metafísica.

En comparación con la filosofía del espíritu de la Ilustración, en todos los sistemas idealistas se hace patente un sentimiento por las dimensiones de la teología negativa: Dios no se deja objetivar y es, precisamente como tal, el Dios que se explica en el mundo. Pero la necesidad filosófica une mutuamente a Dios y su revelación que es el hombre; el propio hombre no es sino el Dios explicado; por ello, a esas titánicas catedrales les faltará siempre lo decisivo, que en la Biblia se llama *gloria,* aunque en lo restante hubiesen sido capaces de absorber toda la esencia cristiana. Dios queda, a fin de cuentas, superado. Se privilegia la forma joánica del Nuevo Testamento, con el fin de poder interpretar sin obstáculos la *agape* en función de la *gnosis*. Al estar el idealismo alemán basado completamente en la *identitas entis* queda bloqueado el retorno del cristianismo; podrá producirse, en el orden estético, por ejemplo, una estética de la *belleza,* pero no de

la *gloria;* su fruto es la estética como ciencia que prolifera en el siglo XIX[1].

I. F. Hemsterhuis (1721-1790)[2]

Se le puede considerar uno de los precursores inmediatos del Idealismo y del Romanticismo. En el fondo, es un místico. Su vivencia cósmica es religiosa. La individuación de las cosas no es lo último; a través de la diversidad se entrevé un vínculo, una unidad, un orden y una armonía, que son el verdadero objeto de la aprehensión del mundo y en ella intuimos lo que hay de divino en el universo.

Existe una eterna exigencia de vivir el mundo en su unidad y vitalidad, de participar en el mismo en su valor y sentido, un anhelo que eleva sus deseos hasta identificarse con el ser primordial. Este mundo es para Hemsterhuis el «moral», es decir, el mundo del *ethos,* del bien y de los valores vitales. Su mística no rebasa el mundo real; la elevación sobre la materia no es para él huida del mundo, sino precisamente permanecer dentro de él, incluso apoderarse propiamente de este mundo, es decir, la auténtica entrega a él, dejarse absorber en él. Una riqueza infinita se abre al alma más allá de lo material, un mundo de un orden, es decir, un mundo en que todo tiene valor y sentido.

Lo que Hemsterhuis intuye es la auténtica vida del Romanticismo. Es el descubrimiento de toda una esfera de valores vitales y, resplandeciendo a través de ella, un nuevo tipo de conciencia del todo-unidad; un nuevo y más profundo sentimiento hacia la naturaleza, una nueva y más rica moralidad, una nueva y más libre aspiración

---

1. Sobre la filosofía idealista y su relación con la religión se puede ver: H. Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947; F. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, París 1968; H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, Munich 1927; E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh 1926; W. Luetgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 4 vols., Gütersloh 1925, reedición Hildesheim 1967; J. Souilhé, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, 2 vols., París 1934; J. Gil, *Teologia de la religió* I, RCT 12 (1987) 337-410, y II, RCT 13 (1988) 59-114; P. Lluís, *L'estatut de la filosofia de la religió*, «Enrahonar. Quaderns de filosofia» 7 (1981) 13-38.

2. Cf. N. Hartmann, *La filosofía del Idealismo alemán* I, Buenos Aires 1960 (trad. de H. Zucchi), p. 252ss.

hacia Dios, y una nueva vida en la riqueza infinita de la belleza. Pero esta filosofía no es ni un sistema intelectual ni tampoco pura poesía; es un presentimiento místico. La fertilidad de las ideas de Hemsterhuis consiste en dejar a cargo de la nueva y joven generación que se inicia la tarea peculiar de sacar sus consecuencias y pensarlas hasta el fin.

Desde el punto de vista cronológico, Hemsterhuis no pertenece ni al Romanticismo ni a la filosofía idealista. Pero espiritualmente, sí.

II. Kantianos y antikantianos[3]

La filosofía de Kant es uno de los puntos de partida para una explicación del desarrollo del idealismo metafísico, sobre todo basándose en su noción de la «cosa en sí». El primero que pretende transformar la *Crítica* en sistema es K.L. Reinhold (1758-1823). Los contemporáneos vieron la filosofía de Kant a la luz de la de Reinhold; así, en un primer momento, pareció que había desaparecido la diferencia entre ambas doctrinas. T.E. Schulze consideró la doctrina de Kant a la luz de la de Reinhold, de modo que ésta ya no le apareció como *Crítica*, sino solamente como una nueva forma de dogmatismo filosófico. S. Maimon (1754-1800), de vida muy agitada, constituye la oposición histórica más extrema del escepticismo empírico de Hume y, respecto de sus fundamentos leibniziano-kantianos, podría designarse con justa razón como escéptico racional. J.S. Beck (1761-1840), discípulo personal de Kant, no se limita en modo alguno a una fácil reproducción de las críticas kantianas, a pesar de estar mucho más próximo que la filosofía elemental a la modalidad intelectual de aquéllas. Ch.T. Bardili (1761-1808) ataca la filosofía crítica partiendo de la dirección opuesta a la de Jacobi. No es la naturaleza de la proposición, sino la del puro pensar la que exige la realidad del objeto.

III. J.G. Fichte (1762-1814)[4]

La filosofía de Fichte es un repensamiento del kantismo desde la razón práctica y un intento de fundamentar sobre la libertad no sólo

3. Cf. N. Hartmann, o.c. en la nota 2, p. 19ss; véase también F. Copleston, *Historia de la filosofía* VII, Barcelona 1978, p. 15-36.

la acción moral, como Kant, sino también el saber[5]. El planteamiento es revolucionario. Fichte vuelve a unir los dos mundos que Kant había separado: el de la razón teórica y el de la razón práctica. Desde su nuevo primado de la razón práctica, Fichte entiende desde el principio el yo como yo práctico y su acción como una acción moral, la acción de su libre y absoluta autodeterminación. La libertad es ahora lo absoluto. El idealismo será, pues, para Fichte aquel tipo de pensamiento en el que la especulación y la ley moral se hallan íntimamente unidas. Hay que partir del yo puro y pensarlo como autoposición absoluta, no como determinado por las cosas. El yo libre está al comienzo, como lo absolutamente primero y positivo. Las cosas sólo pueden ser lo secundario, lo derivado. «Partir del sujeto»; he aquí para Fichte el pensamiento esencial de Kant. Fichte estaba convencido de que su teoría de la ciencia era la auténtica realización de la filosofía kantiana.

Al influjo de la filosofía moral de Kant se suma, en el plano político, el impacto producido en nuestro filósofo por la experiencia revolucionaria de Francia[6]. La alternativa de la que Fichte partirá en la primera introducción a la *Wissenschaftslehre* consiste en decir que sólo hay dos tipos de hombres y, por tanto, dos tipos de filosofía,

4. Obras: *Fichtes Werke*, 11 vols., Berlín 1971. Aunque no presenta todas las garantías de una moderna edición crítica, es la única relativamente completa. Actualmente está en curso de publicación la gran edición crítica de la Academia de Ciencias de Baviera: R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky (dirs.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964ss. Otras obras de interés: F. Gogarten, *Fichte als religiöser Denker*, Jena 1914; E. Hirsch, *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*, Tubinga 1920; *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart 1956; A. Messer, *Fichtes religiöse Weltanschauung*, Stuttgart 1923; W. Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart 1956; R.W. Steine, *The doctrine of God in the philosophy of Fichte*, Filadelfia 1945; F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1961; G. Bader, *Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottleib Fichte und Karl Rahner*, Francfort-Berna 1978; R. Preul, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlín 1969; H. Radermacher, *Fichtes Begriff des Absoluten*, Francfort 1970; M. Riobó González, *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Herder, Barcelona 1988.

5. Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, II. *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Herder, Barcelona 1986, p. 19-71; véase también A. Philonenko, *Fichte*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* VII, Madrid [7]1984, p. 302-355.

6. Éste es un rasgo común a los tres grandes idealistas: la revolución francesa aparece a sus ojos, al menos en un primer momento, como la realización de su ideal de humanidad.

los que aman la libertad y los que prefieren esclavizarse a las cosas: «Lo que se escoge como filosofía depende, por tanto, del hombre que se es; un sistema filosófico no es en efecto un instrumento muerto, que podría aceptarse o rechazarse a placer, sino que está animado por el espíritu del hombre que lo posee»[7]. Fichte refleja, en esta introducción, el gran tema metafísico-religioso de la época: determinismo o libertad[8].

Por otro lado, hay que tener presente que la alimentación espiritual de la casa paterna consistía en una religiosidad íntima y severa. En todas sus obras, desde la primera hasta la última, fueron problemas y vivencias religiosos los que condujeron su pensamiento a las más hondas raíces de su convicción.

1. *Dialéctica del yo*

El punto de partida del pensamiento fichteano está formulado de modo ejemplar en el pasaje de la primera introducción a la *Wissenschaftslehre* que hemos citado. El fundamento de toda experiencia tiene que estar fuera de la experiencia. Pero, para elevarse por encima de la experiencia, hay que separar lo que en la experiencia está unido: la cosa (objeto) y la conciencia (sujeto). Así se llega, o bien a una filosofía de la cosa en sí o a una filosofía de la conciencia de sí. Por tanto, en el fondo sólo hay dos sistemas de filosofía posibles: el dogmatismo y el idealismo. El núcleo del pensamiento de Fichte puede expresarse, según él mismo, en dos palabras: la razón tiene que ser absolutamente autónoma.

El centro de gravedad de la filosofía teórica se ha desplazado a la práctica. Sólo ésta puede proporcionar al pensamiento el punto de partida absoluto que estamos buscando. El yo es aquí efectivamente productor. Lo que para el yo teórico era imposible de alcanzar, está al alcance del yo práctico: producir por sí mismo el no yo. Desde este momento la anterior dualidad ha sido suprimida y eliminada y el yo se pone como único principio absoluto.

Ahora bien, si el idealismo quiere ser consecuente consigo mismo, tiene que dar un paso más: el yo productor no puede entenderse como

7. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, *Werke* I, 434.
8. Cf. H. Heimsoeth, *Fichte*, Madrid 1931 (trad. de M. García Morente), p. 20.

una cosa, sino como un puro obrar, sin ningún ser que obre detrás de él. Por tanto, el yo no es nada fuera de la acción. No es un yo real el que produce la acción, sino al revés, es en la acción real donde surge el yo. En el nuevo planteamiento de Fichte el «yo pienso» es primordialmente un «yo actúo». El yo libre que engendra la moralidad es el mismo que fundamenta el conocimiento. La intuición intelectual fichteana coincide, pues, en el fondo con la conciencia de la libertad. No es la intuición de un ser, sino de un acto. Se trata en ella de alcanzar el yo como espontaneidad pura, como acción originaria, como libertad creadora.

Fichte pretende mostrar que la autoposición del yo es el principio explicativo de todos los hechos de la conciencia empírica. Antes de poner nada en el yo, el yo mismo ya tiene que ser puesto. No se puede afirmar nada, si no es sobre la base de la previa afirmación del yo. El primer principio de la teoría de la ciencia es, por tanto, el yo como autoposición absoluta.

En este primer momento, dado que no existe nada fuera del yo, el yo se pone a sí mismo sin límites. De ahí se sigue que el yo, al ponerse, pone en sí mismo toda realidad. Es en la misma conciencia donde se dan el poner y el oponer, y es en razón de esta identidad como el yo, al ponerse, pone a la vez el no yo. La conciencia que acompaña el acto de ponerse el yo como yo comporta la conciencia de su oposición al no yo. Al reconocerse como yo, el yo reconoce también que el no yo es el yo. Por ello no puede ponerse como yo sin oponerse al no yo.

Después de la tesis y de la antítesis queda como tercer momento la síntesis. Sin ella la oposición absoluta del no yo destruiría al yo. En su oposición yo y no yo se niegan mutuamente. Hay que buscar un principio de reconciliación de ambos y éste se halla en su mutua limitación. En lugar de destruirse completamente el uno al otro, yo y no yo se limitan, es decir, cada uno suprime una parte de la realidad del otro.

El yo absoluto tiene que oponerse un mundo para poder hallar en él resistencia que le permita ejercer su actividad. Por tanto, el mundo no es el medio sino la condición de posibilidad de acción. El porqué de la existencia del mundo es, en definitiva, una razón de orden moral. El mundo de las cosas debe concebirse como una producción del yo absoluto, encaminado a un fin práctico: hacer posible la moralidad del ser racional. La acción moral es el esfuerzo infinito por vencer este límite, la superación del no yo por el yo. Dicho es-

fuerzo tiende a la conquista de la libertad y de la independencia absolutas del yo. La acción moral constituye un proceso de liberación de la dependencia en la que estamos respecto de la naturaleza, sin que nunca lleguemos a alcanzar totalmente la independencia buscada. Este proceso debe desplegarse al infinito. No se trata tanto de alcanzar la meta, lo que supondría la supresión de la moralidad, cuanto de acercarse a la misma indefinidamente. Según una fórmula característica de Fichte, «cada uno tiene que llegar a ser Dios hasta donde le sea posible»[9]. El infinito no existe realmente; no es más que un eterno tener que ser[10]. La libertad no es un estado sino una tarea. Ser libre es el destino más interior del hombre. Y el contenido de la ley moral sólo puede consistir en la realización de este destino: llegar a ser verdaderamente libre.

El yo se hace libre únicamente al darse cuenta de su destino interior de ser, para sí mismo, puramente activo. Y mientras anda en pos de ese destino interior, «actúa» verdaderamente. En este sentido el mismo obrar, como autoactividad moral, es el valor supremo. Su fin último es lo eternamente inasequible: la idea. Sólo lo que se dirige a la idea puede llamarse aspiración y acción; cualquier otro obrar es, en verdad, dejarse arrastrar perezosamente en la corriente del acontecer natural.

2. *Filosofía y religión*

La filosofía busca a Dios bajo la forma del ser absoluto. Pero la primera *Wissenschaftslehre* no conoce otro absoluto que el yo, un yo supra e intraindividual que parece coincidir con lo «en general» del sujeto humano. De hecho, aunque Fichte no hiciera expresamente profesión de ateísmo, en su pensamiento no había lugar para Dios. La idea de la divinidad, es decir, la idea de una conciencia a la que nada se opone, en la que todo es puesto por el solo hecho de ponerse el yo, es para el primer Fichte una idea «impensable», ya que en tal hipótesis la *Wissenschaftslehre* no tendría contenido.

La primera obra filosófica de Fichte, gracias a la cual logró la celebridad, es precisamente una obra que trata de filosofía de la re-

9. Citado por E. Colomer, o.c. en la nota 5, p. 45.
10. Cf. N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán* I, o.c. en la nota 2, p. 66ss.

ligión: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Se trata de un ensayo inspirado claramente en el Kant de la razón práctica, que mucha gente atribuyó equivocadamente a Kant. La religión se ve reducida a la moral; y la religión que se deduce de la razón práctica kantiana se contrapone a la religión positiva o revelada. «La pura religión racional *(Vernunftreligion)*, así como la religión natural *(Naturreligion)*, tienen el fundamento en el sentimiento moral; la religión revelada *(Offenbarungsreligion)*, en cambio, tiene que fundamentar por primera vez este sentimiento»[11].

La reducción de la religión a la moralidad alcanza su punto culminante en el escrito que originará la polémica sobre el ateísmo: *Über den Grund unseres Glaubens an einer göttliche Weltregierung*. Fichte se niega ahora a exteriorizar a Dios, a concebirlo como un ser fuera de nosotros y lo identifica con el orden moral del universo. El nuevo camino abierto por Fichte se profundiza y se amplía en la obra *Die Bestimmung des Menschen*. La obra se divide en tres partes: la duda, el saber, la fe. En la tercera parte, el filósofo se propone desarrollar la vocación moral del hombre dentro del orden universal. El que llamamos el mundo material no es el único mundo existente. Más allá se levanta para el hombre moral un mundo inteligible, espiritual, del que el mundo material es únicamente un fenómeno.

El pensamiento religioso de Fichte alcanza su expresión más bella y profunda en la obra *Die Anweisung zum seligen Leben*, un ciclo de conferencias extraacadémicas que el propio filósofo designó como su doctrina de la religión *(Religionslehre)*. El tema central es la bienaventuranza *(Seligkeit)*. Y es tesis expresa del filósofo que la vida bienaventurada consiste únicamente en la unión de Dios por el amor. Fichte estaba convencido de que su doctrina de la religión coincidía con la doctrina del cristianismo, tal como se expresa en su fuente pura y auténtica, el Evangelio de Juan. Evangelio que es sólo evangelio del espíritu, único maestro del verdadero cristianismo. Sólo él ha dado a la religión cristiana su verdadera consistencia y sólo él nos descubre su verdadera significación. Juan nos enseña que el Espíritu, históricamente anterior a Jesús, interviene también después de Cristo. Únicamente después de Kant, después de haberse dado el último paso de un largo proceso de interiorización, el Espíritu es finalmente reconocido como verdaderamente santo, ha llegado a ser perfectamente in-

11. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, *Werke* V, 84ss.

dependiente del Jesús histórico y a partir de ahora puede decirlo todo. Una vez separado del Cristo histórico, el Espíritu, sometido a todas las aventuras de la subjetividad humana, mística o racional, puede conducir a cualquier cosa, también al ateísmo[12]. Fichte, a pesar de su entusiasmo sincero por la figura de Jesús, se adelantó a Hegel en el intento de asimilar por la filosofía los contenidos de la revelación cristiana. La obra *Das System der Sittenlehre* introduce en esta relación un elemento clarificador. La filosofía desemboca en una apropiación del contenido de verdad abierto por la revelación. Aunque es superior a la revelación en razón de su elemento propio, el saber, le está subordinada en razón de su origen. En efecto, la filosofía presupone la fe moral. Pero la fe moral entra de hecho en la existencia humana por medio de la revelación. «Por ello —dice Fichte— toda filosofía, aunque desde el punto de vista de la forma se eleva por encima de toda Iglesia, en su existencia fáctica parte de la Iglesia y de su principio, la revelación»[13].

El nuevo giro adoptado por el pensamiento religioso de Fichte se acentúa en su obra *Staatslehre*. Es necesario que el conocimiento del reino de los cielos llegue a ser independiente de la fe histórica, que adopte la forma de un reino en el que todo hombre pueda ampararse, mientras tenga inteligencia humana. El reino de los cielos no es más que el reino de la razón, y tiene que ser establecido definitivamente por el Espíritu. Será un reino de libertad. Merced a un cuerpo de sabios portadores de dicho Espíritu hay que conseguir el paso a la Iglesia absoluta, que coincide con el Estado absoluto. Entonces el verdadero cristiano dirá: «Ha llegado tu reino», y no: «Venga a nosotros tu reino.» Tal es el evangelio de los tiempos nuevos, el verdadero evangelio eterno. Para Fichte, por tanto, el *Logos* encarnado del prólogo de san Juan no es más que la conciencia superior de sí, en la que se unen, realizándose, el hombre, el mundo y la divinidad.

Después de este breve recorrido por las principales obras de Fichte dedicadas a la religión, se imponen algunas reflexiones de carácter general sobre el tema. En primer lugar, parece bastante evidente que la reflexión de Fichte sigue los pasos de la concepción kantiana de Dios y de la religión. Fichte no cree que el contenido de la ley moral esté

12. Cf. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* I, Madrid 1989 (trad. de J.H. Martín de Ximeno), p. 328-332.
13. *Das System der Sittenlehre*, *Werke* XI, 115.

determinado arbitrariamente por la voluntad divina, de tal forma que no podamos conocerlo sin la ayuda de la revelación. Sin embargo, ninguna revelación puede considerarse tal si contradice la ley moral. Por tanto, la religión es en definitiva una concesión que Fichte hace a la debilidad humana, la cual debe fortalecerse con los conceptos de obediencia al legislador divino. Para la mayoría de los lectores de Fichte, Dios queda reducido a un ideal moral. Por tanto, no sorprende el que semejantes tesis se considerasen ateas, a pesar de que Fichte rechazó indignado tal acusación[14].

La segunda línea de pensamiento de Fichte consiste en su marcada concepción moralista de la religión. La fe religiosa significa en definitiva fe en el orden moral. La vida verdadera consiste también en el cumplimiento de la voluntad moral y por medio del cumplimiento de su vocación moral el hombre se libera de la esclavitud del mundo sensible y se esfuerza continuamente por alcanzar sus fines ideales. El hombre religioso sabe que la vida divina e infinita es inmanente y que la vocación moral es para él una vocación divina.

En suma, a pesar del ambiente marcadamente religioso, puede advertirse en Fichte una clara tendencia a subordinar el punto de vista religioso al filosófico. En efecto, el pensamiento religioso es una corriente subterránea en toda la obra de Fichte que al final penetra e ilumina todo el sistema. Como Spinoza, Fichte rechaza toda doctrina de la creación que plantee un mundo distinto del ser: sólo en el concepto nace y existe el mundo, siendo muchas las fórmulas que afirman un panteísmo y una inmanencia radical de Dios. Esta inmanencia del elemento religioso es el sentido central y el motivo propulsor en la exigencia y elaboración por Fichte de un idealismo rigurosamente inmanente. Así, la construcción del sistema busca su coronamiento en la exposición de la inmanencia religiosa[15].

IV. F.W.J. Schelling (1775-1854)[16]

La obra de Schelling se presenta como un conjunto de escritos tan numerosos como dispares. Su pensamiento no se expresa de modo

14. Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía* VII, Barcelona 1978, p. 37-81.
15. Cf. H. Urs von Balthasar, *Gloria* V, Madrid 1988, p. 502-511.
16. Obras: hay dos ediciones de la obras de Schelling: *Sämtliche Werke*, ed. de

cerrado y acabado, sino, al contrario, eminentemente abierto, tal como corresponde a lo que Tilliette ha llamado *une philosophie en devenir*[17]. Después de haberse dedicado a la teología se encamina hacia una reflexión filosófica independiente. Desde 1796 reclama una libertad absoluta en favor de todos los espíritus que llevan en sí mismos el mundo intelectual y que no pueden buscar a Dios ni la inmortalidad fuera de sí mismos. En *System des transzendentalen Idealismus* ofrece un primer esbozo de lo que para él será la ley de la historia, que ha de desembocar en el reino de la libertad, el cual se identifica con el reino de Dios: es una revelación de la divinidad que se realiza en tres tiempos de límites imprecisos. En el escrito *Philosophie und Religion* pre-

K.I.A. Schelling, 14 vols., 1856-1861. Esta antigua edición está en la base de la nueva que hoy se suele utilizar: *Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, ed. de M. Schröter, 12 vols., Munich 1927-1959. Recientemente se ha iniciado la publicación de la gran edición crítica de la Academia de Ciencias de Baviera, que tiene previstos 80 volúmenes: H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner (dirs.), *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Komission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart 1967ss. Otras obras de interés: A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Milán 1965; H. Czuma, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Innsbruck 1969; G. Decker, *Die Rückwendung zum Mythos, Schellings letzte Wandlung*, Munich 1930; K. Franzt, *Schellings positive Philosophie*, 1880, reedición Aalen 1968; H. Führmans, *Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf 1954; J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit im Denken Schellings*, Bonn 1954; K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Friburgo de Brisgovia 1968; V. Jankélévitch, *L'odisée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, París 1932; W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Maguncia 1965; F.O. Kile, *Die theologischen Grundlagen von Schellings philosophischer Freiheit*, Leiden 1965; P. Tillich, *Mystik und Schuldbewusstein in Schellings philosophischer Entwicklung*, en *Gesammelte Werke* I, Stuttgart 1959; G. Vergauwen, *Absolute und endliche Freiheit. Schellingslehre von Schöpfung und Fall*, Friburgo 1975; K.H. Vollkmann-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretation zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlín 1969; W. Weischedel, *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Darmstadt 1969; Th.F. O'Meara, *Romantic idealism and Roman catholicism. Schelling and the theologians*, Notre-Dame-Ind. 1982; D. Korsch, *Der Grund der Freiheit: eine Untersuchung zum Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion der Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, Munich 1980; R. Mokrosch, *Theologische Freiheitphilosophie*, Francfort 1976; R. Goebel, *Schelling, Künder einer neuen Epoche des Christentums. Eine Skizze zu Leben und Werk*, Stuttgart 1975; B. Loer, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlín-Nueva York 1974.

17. Éste es el título de la obra de X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 vols., París 1970.

senta la historia universal como una gran epopeya del Espíritu de Dios. Alrededor del año 1809 reencuentra una fe cristiana a la que quiere mantenerse fiel y que incluso le conducirá, hacia el final de su vida, a la frontera del catolicismo[18]. Sería erróneo confundir las diferentes fases del pensamiento de Schelling con sistemas independientes, ya que se da una continuidad obvia entre ellas[19]. Podemos llegar a distinguir hasta cinco períodos filosóficos en nuestro autor, que ni son cinco partes de un sistema ni cinco sistemas diferentes: filosofía de la naturaleza, idealismo trascendental, filosofía de la identidad, filosofía de la libertad, el sistema filosófico-teológico del último Schelling. Entre los grandes filósofos del idealismo alemán, Schelling es el que está más próximo al Romanticismo.

1. *Filosofía de la naturaleza*

Schelling cree reconocer en la naturaleza la creación de una inteligencia inconsciente[20]. En la naturaleza existe una organización general que no se puede concebir sin una fuerza productora. Dicha fuerza necesita a la vez un principio organizador. Éste no puede ser un principio real ciego, sino que tiene que haber producido sus creaciones teleológicamente. Por tanto, sólo un principio espiritual puede ser capaz de ello, es decir, un principio fuera de nuestro espíritu. Pero, dado que no podemos admitir una conciencia fuera del yo, el espíritu que crea en la naturaleza tiene que ser un espíritu inconsciente.

Fichte dedujo de la inteligencia una naturaleza. Schelling, en cambio, deducirá de la naturaleza una inteligencia[21]. El dualismo fichteano del yo y el no yo se desintegra en favor de un monismo genético que conduce de la naturaleza al espíritu. Se trata ahora de captar esta génesis y de elevarse de la *natura naturata*, la naturaleza como producto, a la *natura naturans*, la naturaleza como productividad. La naturaleza se presenta como «pasado trascendental» del espíritu. Ella es en el fondo espíritu, pero espíritu inmaduro, que no tiene conciencia de la actividad infinita que él mismo es. En la naturaleza se

18. Cf. H. de Lubac, o.c. en la nota 12, p. 373-388.
19. Cf. F. Copleston, o.c. en la nota 14, p. 84.
20. Cf. N. Hartmann, o.c. en la nota 2, p. 166ss.
21. Cf. E. Colomer, o.c. en la nota 5, p. 73-112.

agitan las mismas fuerzas que actúan en la conciencia. Es, por así decir, «espíritu invisible», del mismo modo que el espíritu es «naturaleza invisible».

La idea de la naturaleza como sistema teleológico inteligible aparece como la autorreflexión de la naturaleza, como naturaleza que se conoce a sí misma en y por el hombre. El mundo infinito no es otra cosa que nuestro espíritu creador en sus producciones y reproducciones infinitas. El espíritu vive y crece con el mundo. El mismo espíritu actúa en las producciones de la naturaleza y en las creaciones de la libertad. El espíritu es uno en sus manifestaciones.

Aunque la naturaleza no indique un dios perdido, recubre un dios oculto. Y el culto a la naturaleza se decanta hacia la religión. Esta religión tiene un nombre: *hen kai pan*. La religión propiamente dicha no es por ello suprimida. Filosofía y religión tienen el mismo contenido, pero la filosofía es el punto de vista racional de lo que se vive en la religión. En esta filosofía de tenor religioso, dios, el universo, el todo, el uno y todo son sinónimos e intercambiables.

El problema de la filosofía de la naturaleza no es sino el problema de la filosofía. El acto de nacimiento del filósofo coincide con la huida de la tutela de la naturaleza. Y el punto de partida de la filosofía tiene algo de contranaturaleza. Sin la separación originaria no habría necesidad de filosofar. Sin la unidad restaurada no habría salvación.

2. *El idealismo trascendental*

Nuestro filósofo explica que hay dos caminos complementarios para la comprensión del mundo: si existe el camino que va de la naturaleza al espíritu, ha de existir también el camino inverso, el que va del espíritu a la naturaleza. En efecto, todo saber consta de dos polos: el subjetivo y el objetivo, la inteligencia y la naturaleza. Cada uno de dichos polos es condición del otro. Si se admite la prioridad del subjetivo sobre el objetivo, se emprende la dirección de la filosofía trascendental. Schelling se propone ahora andar este segundo camino, no para desandar el primero, sino para mostrar su complementariedad. Partimos del segundo polo, del yo o inteligencia. La tarea del filósofo consiste en hacer derivar o deducir del yo todo el mundo de los objetos.

El punto de partida es la autoconciencia por la que el yo se convierte en objeto para sí mismo. Para ello es necesario que el yo se oponga algo. Esta actividad productora del yo es inconsciente. Con la introducción de un nuevo elemento, el querer, acto originario de la libertad, inicia Schelling el tránsito de la filosofía teórica a la práctica. Ahora bien, el yo como querer no puede querer más que su pura autodeterminación. Schelling ve en esta exigencia la más pura expresión del imperativo categórico kantiano o de la ley moral.

En el plano de la existencia empírica la autodeterminación se ejerce a través de la acción concreta del yo en el mundo. Dejarla al arbitrio de los individuos sería tanto como comprometer la coexistencia de sus respectivas acciones. De ahí la necesidad de regularla mediante el derecho. Por el derecho los individuos limitan recíprocamente su libertad de acción. El derecho introduce, así, necesidad en la libertad, objetividad en las relaciones intersubjetivas. Pero el ordenamiento jurídico de la sociedad no puede ser perfecto, si no abarca toda la humanidad. Esta institución universal del derecho constituye la meta de la historia.

En la óptica de Schelling, la historia no es ni un puro juego de causalidades, ni el reino de la fatalidad, sino la síntesis de la libertad y la necesidad, subjetividad y objetividad, conciencia e inconsciencia. A través de la acción libre e inconsciente de los individuos se realiza necesaria e inconscientemente un plan ordenado y armónico. La historia se configura, en definitiva, como la progresiva y nunca acabada revelación del absoluto, que habita en el esplendor inaccesible de su identidad, pero que actúa y se revela en el tiempo a través de la acción libre de los hombres. La historia es, para los clarividentes, la revelación progresiva de Dios.

Si la historia es la revelación del absoluto, el arte es su manifestación más expresa y acabada. El arte abraza en unidad lo que fuera de él existe por separado: la actividad inconsciente que ha creado la naturaleza y la conciencia que se manifiesta en el querer libre. La obra de arte representa la perfecta fusión de necesidad y libertad, conciencia e inconsciencia. En la construcción trascendental de la conciencia no es la ética, sino la estética, la etapa suprema y última.

La filosofía teórica y la filosofía práctica forman la filosofía trascendental o el ideal-realismo. La filosofía de la naturaleza y la filosofía de la historia, la teleología y la filosofía trascendental, se reencuentran en la filosofía del arte.

3. *Filosofía de la identidad*

Ni el yo ni el no yo, ni la naturaleza ni el espíritu pueden ser el principio absoluto, ya que se oponen relativamente entre sí. Si existe el absoluto, que por definición no puede no existir, sólo puede concebirse como la absoluta unidad de ambos. La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu desembocan en la filosofía de la identidad. Y la influencia de Spinoza, presente en las dos etapas anteriores, se hace ahora más perceptible.

El punto de partida de la filosofía, precisamente porque no es todavía ni objetivo ni subjetivo, es ahora la razón. «Llamo razón a la razón absoluta o a la razón cuando se considera como la total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo»[22]. La razón absoluta es, pues, anterior a la diferencia de yo y no yo, sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, y constituye por ello su unidad indiferenciada. En otras palabras, la razón es el auténtico *hen kai pan,* la totalidad una, fuera de la cual no hay nada.

«La absoluta identidad no es la causa del universo, sino el universo mismo, porque todo lo que existe es la absoluta identidad y el universo es lo que existe»[23]. La identidad absoluta no ha salido fuera de sí, sino que, al contrario, todo lo que existe está desde siempre en ella. La razón idéntica es infinita y omnicomprensiva. Todo lo que es tiene que ser en el fondo identidad de sujeto y objeto. Desde el punto de vista de la razón no hay finitud alguna. Lo absoluto es razón, pero razón es conocimiento y porque no hay nada fuera de ella que pudiera ser objeto de conocimiento, sino que todo objeto de conocimiento está comprendido en ella, sólo puede ser autoconocimiento.

El sistema que Schelling presenta como auténtico es la filosofía sin fecha, intemporal, independiente de las circunstancias históricas, incluso en el caso de que el curso de los sistemas anteriores haya servido para favorecer su renacimiento *(philosophia perennis)*[24]. Por ello, más que de sistema o de filosofía de la identidad, prefiere hablar de la ciencia o de la filosofía absoluta, de la filosofía «sublime», de la filosofía de la unidad y totalidad; en fin: de la doctrina del todo o del universo.

22. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, *Werke* III, 10.
23. Ibíd., p. 25.
24. Cf. X. Tilliette, o.c. en la nota 17, p. 305.

La filosofía como sabiduría o ciencia inmemorial, independiente de los sistemas y su centro de convergencia, es restablecida en sus derechos superiores. Por esencia, es teoría, visión, y recorre con una mirada contemplativa el horizonte inmenso del país de la verdad. Se ha instalado en los *templa sacra* de la contemplación.

Durante todo este período y más allá, Schelling reivindica los plenos poderes de la filosofía como ciencia absoluta o ciencia de lo absoluto.

Pero desde ahora el trasfondo religioso y teológico se extiende detrás de los enunciados abstractos, y una de las líneas evolutivas de la filosofía de la identidad será la designación cada vez más firme de la absoluta identidad y del absoluto como Dios, un Dios inmanente al universo, centro y substancia de las cosas.

4. *Filosofía de la libertad*

Con la filosofía de la identidad se cierra el ciclo unitario de la primera filosofía de Schelling. Ahora intentará reunir los dos grandes dominios del espíritu que tienen el mismo objeto, pero que se apartan ampliamente tanto de la conciencia del hombre como en la historia: el dominio de la fe y el del saber. El problema está en reconquistar dicha unidad originaria. Contraponer el Dios de la fe al absoluto de la filosofía es tanto como reconocer dos absolutos. Sólo hay un absoluto, a la vez objeto de fe y de conocimiento.

Si la libertad entra en su sistema, sólo puede hacerlo en calidad de principio absoluto. Con la problemática de la libertad introduce también Schelling la del mal. La libertad humana incluye el poder de elección entre el bien y el mal. Y si hay un lugar para la libertad en el sistema, también tiene que haber uno para el mal.

El verdadero objeto de la filosofía de la libertad es una exposición de la creación. El libre albedrío, el mal, los destinos humanos quedan englobados en la creación como autorrevelación progresiva de Dios. El absoluto es autogénesis, movimiento, paso de lo implícito y potencial a lo explícito y actual.

Por tanto, la creación se concibe como actualización y manifestación de la existencia de Dios. Schelling rechaza un Dios solitario, separado de la realidad. Lo que hace a Dios real es su relación con la realidad empírica, con el mundo.

La conexión y el conflicto dramático de las libertades divina y humana, he aquí todo lo escrito sobre la libertad, y también todo el filosofar posterior de Schelling. El sistema, a la vez grandioso y frágil, cambia de registro.

5. *El sistema filosófico-religioso del último Schelling*

La controversia sobre si Schelling —como reacción al panlogismo de Hegel— se planteó realmente un nuevo punto de partida en su filosofía de la última época, que él designa como el paso de la filosofía negativa a la positiva, parece inclinarse por una respuesta negativa. Ya que el término filosofía, en la concepción de Schelling, coincide con el de la univocidad de la razón. Sólo en un segundo estadio reconoce ésta que puede construir a Dios únicamente como idea y no como realidad viva[25].

La filosofía racional, cuya cumbre era el sistema de la identidad, significa para él una simple filosofía negativa, que a pesar de ser necesaria, no dice la última palabra. Su complemento es la filosofía de la revelación. Sólo ésta es realmente filosofía positiva; sus documentos únicamente pueden ser los de la religión positiva. El todo de la filosofía se expone, de este modo, como sistema doble de filosofía negativa y positiva.

La filosofía positiva constituye el gran intento de reunir substancialmente la fe y el saber. Filosofía positiva y negativa, razón y revelación, tienen el mismo contenido. Pero la primera muestra las formas necesarias del ser, el «qué» universal, la esencia; la segunda, al contrario, señala su realidad, el «cómo», la existencia.

Schelling subraya de nuevo la importancia de la experiencia para la filosofía. El empirismo no se entiende aquí en oposición a racionalismo, sino que quiere decir sencillamente análisis de la experiencia, inteligencia del hecho. La filosofía no puede construir *a priori* su punto de partida, sino que ha de partir del hecho. En otros términos, la razón no basta para fundamentar la realidad, ya que es incapaz de dar razón de su propia realidad. Lo que hay que explicar, según Schelling, no es tanto la esencia de las cosas cuanto el hecho misterioso de que existan. La gran pregunta de la filosofía, la pregunta originaria,

25. Cf. H. Urs von Balthasar, o.c. en la nota 15, p. 511-524.

de cuya solución depende la respuesta a todas las demás preguntas, es la pregunta por el origen del ser realmente existente. Si existe el ser se debe poder dar razón de su existencia. Origen del ser realmente existente sólo lo puede ser un ser realmente existente: he aquí para Schelling un pensamiento necesario. La filosofía negativa no está, en consecuencia, en condiciones de explicar la existencia del mundo[26].

De ahí se sigue para Schelling la necesidad que tiene la filosofía de relacionar el ser con Dios. Si existe o ha de existir un ser racionalmente fundamentado, debo presuponer a Dios. Sólo la filosofía positiva parte, por tanto, de un primer principio que sea verdaderamente real. Dios no es en ella una mera idea, sino el «Señor» del ser, donde «ser» significa «mundo», la realidad que existe empíricamente fuera de la idea.

La distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva expresa la distinción entre una filosofía abierta a las exigencias de la conciencia religiosa o cerrada a dichas exigencias. Por tanto, la filosofía positiva adopta la forma concreta de una filosofía de las religiones: paganismo y cristianismo. Schelling presenta la historia de la conciencia religiosa como la historia de la progresiva revelación de Dios a los hombres, historia que tiene dos momentos: la religión mitológica *(Philosophie der Mythologie)* y la religión revelada *(Philosophie der Offenbarung)*. Siguiendo este mismo esquema, Schelling opera con un doble concepto de revelación: uno, general, que recorre toda la historia de la religión, y otro específico, que aparece por primera vez en el cristianismo. Los mitos, aunque pueden ser elaborados conscientemente, son el resultado de un proceso inconsciente y necesario, que expresa las formas sucesivas de aprehensión de lo divino por la conciencia religiosa. En cambio, la revelación en sentido cristiano «es algo que sólo existe como el resultado de una voluntad absolutamente libre»[27]. De todos modos, entre la mitología y el cristianismo hay una conexión histórica. La mitología es la preparación del cristianismo y éste es la verdad de la mitología, en cuanto que en él se hace patente el fondo

26. *Philosophie der Offenbarung*, *Werke* VI, 396.

27. La originalidad de Schelling no está en el descubrimiento de la mitología. El mérito que se le atribuye y que realmente le corresponde es haber constituido una filosofía de la mitología, es decir, haber explicado *la* o *las* mitologías tal como son, como un sistema de un desarrollo orgánico. La clave inteligible de la mitología reside en sí misma. Ésta es lo que enuncia, y enuncia lo que es. Es la «tautegoría», por oposición a la alegoría.

último que ocultaban los velos de los mitos. En Jesucristo se revela la verdad, y esta revelación es libre[28].

La filosofía de la mitología y de la revelación constituye en su conjunto una filosofía de la experiencia religiosa. La religión, y muy particularmente el cristianismo, no es algo que haya de ser construido *a priori*, sino algo que precede a toda construcción y sólo puede comprenderse *a posteriori*. De ahí que Schelling denomine indistintamente a su filosofía de la religión «filosofía religiosa» y «religión filosófica». A diferencia de la fe que se impone por criterio de autoridad, la religión filosófica puede y debe llamarse religión «libre». Con ello no se quiere decir que la religión filosófica niegue la revelación cristiana: simplemente la hace objeto de la libre reflexión del filósofo.

No tiene nada de extraño la orientación religiosa que adopta la filosofía de la identidad: devoción a la naturaleza, culto a la belleza, metamorfosis de los dioses. La sensibilidad religiosa es el atributo de la época romántica. A la reconciliación entre poesía y filosofía sucede la armonía entre filosofía y religión. Al considerar la peregrinación filosófica de Schelling en su conjunto, se observa la enorme distancia entre el punto de partida y el punto de llegada. Al mismo tiempo, sin embargo, se hace innegable una cierta continuidad. Ello hace que sea un autor difícil de catalogar, ya que su preocupación básica consistió siempre en buscar síntesis de puntos de vista contrapuestos, demostrando que, en realidad, son complementarios. Por ello las fases de su largo itinerario pueden considerarse más bien como «progresos» que como «negaciones». En cualquier caso, quizá lo más importante de Schelling sea su transformación del Absoluto impersonal del idealismo metafísico en Dios personal que se revela a sí mismo en la conciencia religiosa. Los testimonios de fe y piedad que abundan en su correspondencia y que se transparentan en sus cursos permiten afirmar que se trata de un filósofo sinceramente creyente.

28. Cf. X. Tilliette, *Schelling*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* VII, Madrid [7]1984, p. 357-411.

V. G.W.F. Hegel (1770-1831)[29]

Si se desea penetrar en la atmósfera en que se originó la filosofía hegeliana, hay que trasladarse al marco cultural y político de la Alemania del sur en las últimas décadas del siglo XVIII. En Würtemberg, las ideas de 1789 empezaban a ejercer un fuerte impacto, particularmente entre la juventud intelectual. Hegel siempre consideró la filosofía no como una ciencia especial, sino como la forma última del conocimiento humano. Derivaba la necesidad de la filosofía de la necesidad de poner remedio a la pérdida general de la unidad y la libertad. La filosofía, para Hegel, tiene una misión histórica: realizar un análisis exhaustivo de las contradicciones que contiene la realidad

29. Las obras de Hegel han conocido básicamente cuatro ediciones, ninguna de las cuales puede considerarse completa: *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlín 1832-1845, publicada por un grupo de discípulos; *Sämtliche Werke. Jubiläumausgabe*, reed. a cargo de H. Glockner, Stuttgart 1927-1940, 1961-1968; *Sämtliche Werke. Neue Kritische Ausgabe*, Leipzig 1911ss, incompleta, ed. por G. Lasson y continuada por J. Hoffmeister, F. Nikolin, O. Pöggeler; *Gesammelte Werke hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Hamburgo 1968ss, edición apenas empezada. Paralelamente a esta edición, se ha iniciado la edición crítica de las lecciones universitarias del filósofo a cargo de los colaboradores del Hegel-Archiv de Bochum: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburgo 1983ss; *Theologische Jugendschriften*, ed. de H. Nohal, Tubinga 1907; *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. de J. Hoffmeister, Stuttgart 1936.

Obras de interés para nuestro tema: E. Britto, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, París-Namur 1979; C. Bruaire, *Logique et religion dans la philosophie de Hegel*, París 1964; A. Chapelle, *Hegel et la religion*, 3 vols., París 1964-1967; K. Damke, *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels*, Leipzig 1940; A. Escohotado, *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*, Madrid 1972; E.L. Fackenheim, *The religious dimension in Hegel's thought*, Boston 1967; Fr. Guibal, *Dieu selon Hegel*, París 1975; W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983; H. Küng, *Die Menschwerdung Gottes*, Friburgo de Brisgovia 1970 (trad. cast., *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974); Q. Lauer, *Hegel's concept of God*, Albany 1982; Ch. Link, *Hegels Wort «Gott is tot»*, Zurich 1974; J. Möller, *Der Geist und das Absolute*, Paderborn 1951; H. Ogiermann, *Hegels Gottesbeweise*, Roma 1948; F. Pertini, *L'idea di Dio in Hegel*, Roma 1976; D.M. Schlitt, *Hegel's Trinitarian Claim. A critical reflection*, Leiden 1984; J. Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Friburgo-Munich 1965, [2]1978; R. Vancourt, *La pensée religeuse de Hegel*, París 1965; P. Asveld, *La pensée religeuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Lovaina 1953; G.P. Adams, *The mystical element in Hegel's early theological writings*, Berkeley 1910; G. Dulckeit, *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie*, Munich 1947; I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna 1946; G. Lasson, *Einführung in Hegels Religionsphilosophie*, Leipzig

y demostrar su posible unificación[30]. Visto históricamente, Hegel significa la conclusión definitiva de la interpretación del mundo que concibió el cosmos como explicación de Dios. Tanto el objeto de la religión como el de la filosofía es Dios y la explicación de Dios. «La filosofía —dice Hegel— tiene el objeto de conocer la verdad, de conocer a Dios, ya que él es la verdad absoluta, y desde este punto de vista no merece la pena ocuparse de ninguna otra cosa que de Dios y de su explicación»[31]. Hegel piensa, por tanto, desde el todo; y si éste no está presente de alguna manera al principio, no está en parte alguna[32]. Un todo que es un proceso, porque se está haciendo.

La concepción hegeliana de la razón es imprescindible para una recta comprensión de su sistema. La razón, en Hegel, es substantiva, no adjetiva: no es el hombre quien tiene la razón, sino la razón la que tiene al hombre. El individuo particular no cuenta, sino que lo que cuenta es la razón que en él se hace presente. Por ello el filósofo, el hombre que se deja guiar por la razón, es revestido por Hegel de la dignidad de «secretario particular» de Dios[33], cuya misión consiste en poner por escrito sus órdenes. Dios se piensa en su pensamiento.

1930; E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott*, Gütersloh 1952; G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh 1961; M. Borghesi, *La figura di Cristo in Hegel*, Roma 1983; J. Yerkers, *The christology of Hegel*, Albany 1983; S. Hirschlehnen, *Modi der Parusie des Absoluten*, Francfort-Berna-Nueva York 1983; R. Theis, *Le discours dedoublé. Philosophie et théologie dans la pensée du jeune Hegel*, París 1978; F. Biasutti, *Assolutezza e soggetività. L'idea di religione in Hegel*, Trento 1979; H. Hadlich, *Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie*, Halle 1906, reedición Hildesheim-Nueva York 1980; H. Timm, *Fallhöle des Geistes: der religiöse Denken des jungen Hegels*, Francfort 1979; B.M.G. Reardon, *Hegel's philosophy of religion*, Londres 1977; H. Rondet, *Hégélianisme et christianisme. Introduction théologique à l'étude du système hégélien*, París 1965; K. Wolf, *Die Religionsphilosophie des jungen Hegels*, Munich 1960; R. Garaudy, *Dieu est mort. Étude sur Hegel*, París 1962.

Hay que mencionar también las revistas «Hegel-Studien» y «Hegel-Jahrbuch» a partir de 1961; D.E. Christensen (dir.), *Hegel and the philosophy of religion*, La Haya 1970; «International Journal of Philosophy of Religion» (La Haya 1970); autores diversos, *Hegel et la théologie contemporaine. L'Absolu dans l'histoire*, Neuchâtel-París 1977; G. Planty-Bonjour (dir.), *Hegel et la religion*, París 1982.

30. H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid [8]1986, p. 35-47.

31. H. Urs von Balthasar, *Gloria* V, Madrid 1988, p. 524-540.

32. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* II. *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Herder, Barcelona 1986, p. 113-402.

33. Expresión citada por E. Colomer, ibíd., p. 125.

Seguramente nadie ha expresado con más arrogancia que Hegel la confianza del filósofo de estar poseído de un poder divino.

1. *Teología y filosofía*

Hegel llega a la filosofía a partir de la teología cristiana, a través de su crítica del cristianismo heredado. Su *iter* especulativo se ocupó en su primera época de Cristo y del sentido de su vida y de la Iglesia por él fundada, para insertar después decididamente en su sistema todo lo que del cristianismo le parecía filosóficamente utilizable. Así Hegel se abre paso poco a poco hacia el ideal del espíritu en que transforma su fe luterana[34]. Hegel consideró como uno de los méritos mayores de Lutero el haber centrado la vida de la Iglesia y la comprensión de su misterio en el fundamento subjetivo de la fe, en la libre interioridad del corazón creyente[35]. Más tarde, Hegel dará amplia cabida en su filosofía a los grandes temas cristianos: Trinidad, encarnación, redención, pero después de haberlos secularizado y transformado en expresiones simbólicas de verdades racionales. Sin embargo, su pensamiento seguirá siendo en buena medida teología, no sólo porque su tema central será teológico, sino sobre todo porque el modelo que utilizará para explicar dicha relación será el cristológico: el misterio cristiano de la encarnación de Dios. La verdad filosófica del cristianismo consistía, para Hegel, en que Cristo había reconciliado la escisión entre lo humano y lo divino.

Hegel se ocupó de la problemática religiosa en sus primeros escritos, lo que no es extraño en un autor que se había formado en ambientes teológicos. La preocupación teológica estará a menudo presente en su obra. Así, en el ensayo *Religión popular y cristianismo,* Hegel refunde las ideas de la crítica religiosa de la Ilustración en sus propios conceptos sobre la religiosidad griega. Describe el contraste entre la decadente cristiandad y la juvenil Grecia. El tema central de su escrito es la idea de una religión popular y el cristianismo *(Volksreligion).* Hegel presenta la religión como un poder vivo que florece en la existencia real de una comunidad. Tal religión se propondría la moralidad

34. Sobre esta cuestión, cf. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires 1968 (trad. de E. Estiú). Son numerosos los pasajes dedicados a la filosofía de Hegel.

35. Cf. A. Léonard, *La foi chez Hegel*, París 1970, p. 299.

como fin supremo del hombre. En el singular escrito, *Das Leben Jesu,* Hegel concreta en torno a la figura del Maestro el significado de su nuevo proyecto religioso. Fiel al modelo kantiano, Hegel se propone llevar a cabo una lectura libre del Evangelio en la línea de una religión de la mera razón. En este sentido escribe una especie de «quinto evangelio», del que ha desterrado todo elemento milagroso y sobrenatural. La vida concluye con la muerte y la sepultura de Jesús, sin alusión alguna al acontecimiento pascual. En *Die Positivität der christlichen Religion* Hegel aborda desde su órbita peculiar el problema del origen del cristianismo como religión positiva. Jesús fue, como Sócrates, un maestro que enseñó una religión puramente moral, basada en la virtud personal y libre. La causa principal de la transformación en una religión estatutaria está en la adhesión ciega a la persona de Jesús de sus discípulos. La religión de la virtud y el reino interior de Dios se convirtieron en una religión dogmática y autoritaria. Nació así la Iglesia como una institución que exige obligatoriamente la fe e impone la ley moral desde fuera en nombre de la autoridad de Jesús. De este modo, los cristianos fueron a parar de nuevo a donde estaban los judíos, a la servidumbre de la ley. En este contexto, Hegel alude al tema de la alienación del hombre. Al ponerse de este modo en manos de una institución extraña, el hombre se hace extraño y exterior a sí mismo.

En el escrito que pone fin a la serie *Der Geist des Christentums und sein Schiksal,* Hegel indica una nueva etapa de su evolución intelectual. El nuevo ensayo constituye el intento de explicar la aparición del cristianismo y su significado a través de la historia del pueblo judío. El destino del pueblo judío se inicia con Abraham. Este destino es una separación, una escisión, por la que Abraham se arrancó de su familia y de su pueblo y confió exclusivamente en Dios. Los judíos dependen enteramente de Dios, que consideran un objeto extraño en su trascendencia inaccesible. Su relación con él es la del esclavo con el amo. Falta en absoluto el vínculo del amor. La religión judaica es así la pura expresión de la alienación. La aparición de Jesús consiste en la substitución de la ley de la obediencia por la ley del amor. Los *Theologische Jugendschriften* presentan, por tanto, la primera formulación del concepto de «alienación» (*Entfremdung*), que está destinado a desempeñar un papel decisivo en el desarrollo de la filosofía hegeliana.

Otros dos escritos forman parte también de esa primera etapa de Hegel. El primero es *Systemfragment,* donde Hegel, siguiendo las

huellas de Schelling, encierra la totalidad de lo real en el concepto de vida. La vida es lo infinito y divino que lo abarca todo, la unidad que se realiza en lo múltiple, sin dividirse ni separarse. Surge entonces el problema clásico de la oposición entre la unidad y la diferencia. La fórmula hegeliana es «la unión de la unión y de la no unión», con la que se superan todos los contrastes y se logra una unidad dialéctica que mantiene dentro de sí la diferencia de lo diferente. A esta última unidad de lo múltiple, hay que llamarla Dios y concebirla como espíritu. En cierto sentido, el motor de la dialéctica se ha puesto en marcha.

En el segundo escrito, que lleva por título *Glauben und Wissen,* Hegel polemiza contra la crítica de la religión realizada por la Ilustración racionalista. En todos los autores de dicha tendencia la razón se excluyó de lo infinito, verdadera meta del espíritu religioso, y se refugió en lo finito y en la firmeza de la subjetividad. Hegel piensa que ha llegado el momento de que la razón actúe como razón y se percate de que lo infinito y eterno no es sólo objeto de fe, sino también de saber filosófico. Dios no está fuera del alcance de la razón. La tarea de ésta consiste precisamente en comprenderlo a través de lo que es mundano, hallar lo infinito en lo finito, lo eterno en lo que está aquí y ahora. Al final del ensayo, Hegel alude por primera vez al tema de la muerte de Cristo como expresión de la muerte o alienación de Dios.

El esquematismo cristológico está presente desde el inicio en el espíritu de esa obra grandiosa. El absoluto sale de su intimidad y, anonadándose a sí mismo, se hace carne, es decir, pasa a lo finito y se pierde en la naturaleza para reencontrarse en la historia humana. Dios se hace carne necesariamente y desde siempre. Y ese hacerse carne de Dios supone que la vida divina es un «ser en sí» (*an sich sein*) que pasa a «ser otro» (*anders sein*) y consigue así, mediante la superación de este extrañamiento, su auténtico «ser para sí» (*für sich sein*). Éste es el Dios dialéctico.

2. *Método y sistema*

El principio básico se halla en la idea de la unidad indiferenciada de lo finito y lo infinito. Se trata, en el fondo, de poner la escisión, la diferencia en lo absoluto. Lo absoluto se diferencia de sí mismo y, a pesar de tal oposición, continúa siendo uno. La filosofía anterior ha-

bía puesto lo infinito más allá de lo finito, con lo que el paso de uno a otro se hacía imposible. En Hegel, en cambio, lo finito se da en el seno de lo infinito. El supuesto del pensamiento de Hegel no es, como en Kant, la razón finita, sino la razón absoluta. Hegel retorna al planteamiento de Spinoza: hay que partir de Dios. De modo que la filosofía ha recuperado a Dios en Hegel, pero para negarlo en su ser separado e identificarlo dialécticamente, es decir, en identidad y diferencia, con la razón autoconsciente.

Hegel se mueve en el terreno de la conciencia absoluta, que es donde se identifica lo racional y lo real. El proyecto de Hegel es el más audaz de la historia de la filosofía: superar, reconciliándolas, las dos etapas del pensamiento occidental, la filosofía del ser y la filosofía del sujeto. Hablando con propiedad, en la filosofía de Hegel sólo lo infinito es. Lo finito, lo determinado, sólo es la inquietud de no ser lo que es y, por ello, es tránsito más allá de sí mismo, movimiento de autosuperación. Hegel se opone a un dualismo metafísico que concibiera lo finito como subsistente al lado de lo infinito. Pero también se opone a un monismo metafísico por el que finito e infinito fuesen una y la misma cosa. Finito e infinito se implican y se distinguen entre sí como dos momentos de un mismo proceso dialéctico. Si lo finito es la negación de lo infinito, el verdadero infinito es negación de la negación y, por ello, pura afirmación. La dialéctica se convierte así en un inmenso movimiento, en el que cada momento supera y conserva el anterior hasta conseguir un sistema de conceptos que coincide con lo real en su totalidad, es decir, con Dios o el ser absoluto.

El sujeto *Dios* se concibe ahora como un sujeto vivo, infinito, implicado en el movimiento de autosuperación de la conciencia finita. En consecuencia, Dios ha perdido la conciencia de exterioridad, de absoluta trascendencia respecto de la conciencia y, a la vez, lo finito ha perdido la apariencia de realidad y subsistencia ontológica respecto de Dios. Lo característico de Hegel es no buscar a Dios más allá, sino aquí.

Un Dios absolutamente trascendente, desligado del mundo, le parece a Hegel superfluo. Pero tal concepción de Dios es portadora de una inevitable ambigüedad: si por su contenido es ontoteológica, por su forma conceptual o especulativa es ya antropológica, ya que Dios no es concebible separado del mundo o del hombre. Ontología, teología y antropología forman un todo. Dios y mundo, finito e infinito se hallan reconciliados en el lazo especulativo de la autoconciencia humana, que traduce en el orden filosófico el misterio cristiano de la encarnación de Dios.

Comprender la realidad consiste en extraer la inteligibilidad que contiene y no en aplicarle un método inventado *a priori*. Así, no hay un método hegeliano ni una filosofía hegeliana. Está *la* filosofía que se ha desarrollado en la historia y que Hegel quiere simplemente comprender[36]. Lo que suele llamarse método dialéctico no es más que el movimiento intrínseco de la realidad, y de lo que se trata es de captarlo conceptualmente. La época comprendida en el concepto: ésta es su filosofía. Ahora bien, Hegel llegó a la filosofía lentamente, no a partir de ideas preconcebidas, sino empujado por los problemas concretos con los que se enfrentó su tiempo. Analiza las situaciones y reacciones de los hombres de aquellos tiempos tan agitados. El testimonio de importantes acontecimientos, de un cambio de orientación en la historia: la revolución francesa, el imperio, las casi ininterrumpidas guerras europeas y la crisis de las instituciones. Toma parte con toda el alma en tales acontecimientos. Analiza los malestares y busca sus causas. Poco a poco irá comprendiendo cómo marcha la historia y cuáles son sus resortes. Al mismo tiempo, tiene fe en el espíritu, cree que la realidad es inteligible, que en los acontecimientos se va manifestando un sentido y que la historia humana progresa, aunque sea dando rodeos imprevisibles, hacia un fin, fin que consiste en que el espíritu se realice libremente. El *idealismo* de Hegel es esa fe en el espíritu. Es un racionalismo que es al mismo tiempo un empirismo. Y la realidad sólo se puede comprender una vez ocurridos los hechos. La filosofía es la historia comprendida, pero evidentemente se trata de la historia pasada. La lechuza de Minerva emprende el vuelo al atardecer. Si es lícito pensar que actualmente estamos al final de la historia, no es porque la historia tenga que detenerse, sino porque finalmente hemos comprendido su sentido.

3. *Fenomenología del espíritu*

La filosofía no es ni una lógica como *organon* que trata del instrumento del saber antes del saber, ni un amor a la verdad que no fuera la

36. Cf. M. Regnier, *Hegel*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* VIII, Madrid [7]1984, p. 242-287.

posesión misma de la verdad. La filosofía es ciencia, y ciencia del Absoluto[37]. Con la *Phänomenologie des Geistes* culmina la filosofía y empieza la ciencia[38]. Así, pues, la *Fenomenología* es el itinerario del alma que se eleva al espíritu por medio de la conciencia. Este esfuerzo por reunir lo universal y lo particular en la individualidad espiritual es lo que da interés al hegelianismo y a la *Fenomenología* en particular. Toda la *Fenomenología* es un proceso ascendente o inductivo hacia el saber absoluto. El fin está allí desde el principio, pero está velado. Por ello se impone descubrirlo, seguir el proceso de su manifestación. Desde este punto de vista, la *Fenomenología* es un paso de lo implícito y oculto a lo explícito y manifiesto; un camino de descubrimiento del saber absoluto a partir de la conciencia finita.

La clave de la *Fenomenología* está en el concepto de espíritu. Los filósofos buscaron lo absoluto en la naturaleza, como reino de la necesidad, y olvidaron la historia, porque en ella sólo vieron lo contingente. Pero Hegel verá en la historia una necesidad más alta, la necesidad de la libertad, y considerará, por tanto, que es aquí donde hay que buscar a Dios. El problema del saber no se resuelve al margen de la historia y de la acción, atrincherándose en el análisis del sujeto cognoscente o en el conocimiento que dicho sujeto puede lograr por naturaleza, porque el saber absoluto, si bien está anunciado desde siempre, sólo puede alcanzarse cuando la humanidad ha madurado a lo largo del vía crucis de la historia. Con la conclusión de la *Fenomenología* se ha consumado el viraje de la filosofía hacia la historia. Éste es el lugar donde el espíritu se manifiesta y vive. Ha acabado así un largo periplo de siglos en el que la filosofía se ha orientado hacia la naturaleza o hacia los problemas que suscita el conocimiento de la naturaleza. El interés de Hegel fue «comprender la historia» y dicho interés ha marcado la historia posterior. Pero al comprender la historia como realización de la comunidad absoluta puso también fin a una consideración individual y solitaria de lo absoluto. La historia es, en el fondo, una teodicea.

37. J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Barcelona 1974 (trad. de F. Fernández Buey), p. 8. Esta obra es uno de los comentarios clásicos a la *Fenomenología*.

38. R. Valls, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona 1971, reedición 1979, p. 22. Obra también muy importante para la lectura de Hegel.

Una filosofía de la naturaleza es imposible sin integrarla en una filosofía del espíritu. La naturaleza sola no es nada. Está ligada al hombre y a su historia, que es la vida propia del concepto. La naturaleza no es la manifestación adecuada del espíritu. El yo no está inmediatamente en la naturaleza, se ha alienado con ella. Se ha perdido en ella para poder volver a encontrarse, pero es precisamente ese movimiento de separación y unificación lo que constituye la vida misma de lo absoluto, y la razón debe reconocerse primero en ella misma, como razón dialéctica, para poder pensar entonces esa separación y esa reunificación. A partir de este momento, la filosofía de la naturaleza desempeñará un papel esencial en el sistema hegeliano —el espíritu no puede prescindir de la naturaleza—, pero será un papel subordinado. La naturaleza nunca será nada más que lo otro del espíritu y el espíritu sólo se realizará verdaderamente en el espíritu objetivo, en la historia humana, el arte, la religión, la filosofía. La dialéctica del *logos* y de la naturaleza es la perpetua autoposición de su unidad viva, que es el espíritu.

La *Fenomenología* es un tránsito continuado de la inmediatez a la mediación. El saber absoluto con el que concluirá este movimiento tendrá que ser la mediación total. La intuición que Hegel combate es un saber inmediato de lo absoluto. El hombre asciende al saber absoluto secundando el movimiento de retorno de las cosas hacia Dios. Lo absoluto está desde siempre en la conciencia, pero ésta no lo identifica como tal. Se trata, por tanto, de mediar la inmediatez. La conciencia, en cuanto no llega aún a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de la verdad, es siempre en principio una conciencia desgraciada; y la conciencia desgraciada es, o bien una conciencia ingenua que ignora todavía su desgracia, o bien una conciencia que ha superado su dualidad y ha vuelto a encontrar la unidad por encima de la separación. Hegel, en la *Fenomenología,* seguirá paso a paso el drama de la conciencia desgraciada. El drama consiste en que la conciencia lleva la contradicción en su seno: los dos personajes que se enfrentan en la lucha del amo y el esclavo, están ahora dentro de ella. El amo y el esclavo son ahora Dios y el hombre, pero de modo que, si el hombre no es sin Dios, tampoco Dios es sin el hombre. De todos modos, el drama de la conciencia desgraciada tiene un final feliz. A pesar de su desgarramiento interior, la conciencia infeliz es ya una sola conciencia, aunque no lo sea para sí. Por ello, el sentido de su dialéctica no es más que la superación de

la escisión y, por tanto, de su desgracia. La razón de los sucesivos fracasos de la conciencia desgraciada reside, según Hegel, en una concepción abrupta de la trascendencia divina. Para encontrar la felicidad y la unión consigo misma, se debe empezar liberándose de dicha trascendencia. La conciencia deja de buscarse a sí misma más allá del mundo y empieza a hacerlo en el mundo. Históricamente, la nueva etapa comienza con la modernidad. Es el triunfo de la razón.

Como todos los románticos, lo que quiere pensar Hegel es la inmanencia de lo infinito en lo finito. Pero esto le lleva a una filosofía trágica de la historia; el espíritu infinito no debe ser pensado más allá del espíritu finito. Y, a la inversa, el espíritu finito no es un más acá, sino que se supera a sí mismo, atraído constantemente hacia su trascendencia. Ese superarse constituye precisamente la curación posible en su finitud. Así es como se plantea en el hegelianismo el problema de la unidad de Dios y el hombre, su reconciliación, que no tiene lugar sin la oposición, lo que Hegel llama la alienación. Dios no se sitúa más allá de la historia humana, sino que la historia humana misma es la revelación de Dios.

4. *Filosofía de la religión*

Hegel no se ha inventado la religión. El fenómeno religioso está presente en la historia, con una especial pretensión de totalidad. Hegel ha visto siempre en la religión, juntamente con el arte y la filosofía, una de las manifestaciones supremas del espíritu. Arte, religión y filosofía constituirán más adelante el reino del espíritu absoluto.

Hegel nos ofrece dos conceptos de religión: uno genérico y otro específico, según se mire desde el punto de vista de la conciencia o de la esencia absoluta. En el primer sentido, la religión no es otra cosa que la «conciencia de la esencia absoluta». En este sentido genérico la religión ha estado siempre presente en las anteriores figuras de la conciencia. En su sentido más específico, Hegel concibe la religión como la autoconciencia del espíritu absoluto bajo la forma de la representación. La religión es, por tanto, revelación y manifestación del espíritu a sí mismo. «El espíritu que se sabe a sí mismo en la religión es de un modo inmediato su propia autoconciencia pura»[39]. Precisa-

39. *Phänomenologie*, 519.

mente por ello la religión se distingue de todas las anteriores figuras de la conciencia y constituye un preanuncio de lo que será el saber absoluto. De todos modos, en la religión, como acabamos de indicar, la autoconciencia del espíritu no consigue todavía la forma que corresponde a su contenido. La religión es conocimiento del espíritu por el espíritu, pero en el elemento de la representación (*Vorstellung*), una forma de conciencia objetivadora y dualística. La vestimenta de la representación constituye un obstáculo a la total autotransparencia del espíritu: éste aparece aún como algo extraño. De ahí la necesidad de superar el carácter representativo de la religión y de transponer su contenido en el concepto. Sólo entonces contenido y forma coinciden y el resultado es el saber absoluto. «La religión es la autoconciencia del espíritu absoluto, representada por el espíritu finito. Pero el propio espíritu finito o fenoménico no es más que el devenir del espíritu absoluto, el espíritu absoluto que se hace consciente a sí mismo»[40].

El despliegue de la dialéctica de la religión se realiza en tres estadios que reproducen en su conjunto el despliegue de la *Fenomenología. El primer momento, la religión de la naturaleza, corresponde a la* conciencia. «El espíritu se sabe en ella como su objeto en figura natural o inmediata»[41]. Esta forma de la inmediatez no es adecuada al espíritu: conviene más a un Dios substancia que a un Dios sujeto. Por ello ese primer momento es superado por un segundo momento: la religión del arte corresponde ya a la forma de la autoconciencia. El espíritu se sabe ahora «en la figura de la naturalidad superada o del sí mismo»[42], es decir, del hombre. Dios empieza a ser concebido como sujeto. Pero el hombre es todavía aquí su obra: la estatua o el culto. De ahí la necesidad de un tercer momento que supere los dos anteriores y corresponda a la forma de la razón: es el momento cristiano que Hegel denomina la religión manifiesta. A los dioses griegos que representaban al hombre como una obra objetiva sucede el Dios cristiano, el Dios hecho hombre, cuya historia es efectiva. Dios es concebido como sujeto real. El desarrollo de la religión ha llegado a su término absoluto.

En el cristianismo se consuma la esencia de la religión como

40. Ésta es la interpretación de R. Kroner, citado por J. Hyppolite, o.c. en la nota 37, p. 483.
41. *Phänomenologie*, 525.
42. Ibíd.

unidad de lo divino y lo humano: la historia del contenido de Dios es también la historia de la humanidad, el movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios. En este sentido, el cristianismo es sencillamente la religión de la verdad. Hegel alaba el cristianismo como la religión absoluta, porque es la religión del espíritu que retorna a sí mismo. En el cristianismo se realiza la esencia de la religión como el saber de sí mismo del espíritu como espíritu. De ahí la importancia que Hegel confiere al misterio cristiano de la Trinidad: Dios, el absoluto, puede ser pensado en su ser en sí mismo antes de la creación del mundo. Es el reino del Padre. En segundo lugar, al poner el mundo, Dios pone la escisión, frente a él surge el otro. Para reconciliar la escisión, Dios se aliena en el otro y se hace presente en el mundo en el Dios-hombre, Jesucristo. Es el reino del Hijo. Finalmente, la obra de reconciliación prosigue en la Iglesia, en la comunidad de los hombres, en Dios presente en ella. Es el reino del Espíritu. Sólo un Dios trinitario puede morir sin por ello dejar de ser Dios. De ahí la relación necesaria de esta muerte con la resurrección. La muerte de *Cristo en la cruz es la muerte de la muerte, la negación de la negación.* Dios muere: he aquí el terrible pensamiento que nos asegura que la negación se halla en Dios mismo. Pero el proceso no se detiene aquí, sino que sobreviene su inversión: Dios se mantiene en el proceso y se muestra como aquel que mata la muerte, en cuanto resucita de ella. Hegel ve en este proceso la prueba de que Dios es el amor infinito. Dios ha asumido al otro, el mundo de la finitud, se ha identificado con él para negarlo en sí mismo y de este modo reconciliarlo consigo.

5. *El saber absoluto*

El saber absoluto es el coronamiento de toda la dialéctica fenomenológica. Hegel lo caracteriza como la confluencia del resultado de la dialéctica de la religión y de la dialéctica secular del espíritu. En las etapas anteriores de la *Fenomenología,* la certeza subjetiva no se igualaba nunca del todo con la verdad objetiva. Esta dialéctica, presente todavía en el caso de la religión absoluta, era el motor de la dialéctica fenomenológica. Ahora el movimiento ha llegado a su término. La circularidad del sistema, a la que Hegel había aludido en el prólogo de la *Fenomenología,* se muestra ahora realidad cumplida. Si el absoluto retorna a sí mismo, sin embargo, es porque de algún modo ya estaba

al principio en sí mismo. El saber absoluto no parece ser más que la apropiación consciente de todo lo que la conciencia ha ido aprendiendo a lo largo del camino, sin añadir nada nuevo por su parte. Lo único nuevo en el saber absoluto es la forma reflexiva o conceptual que ahora por primera vez se ejerce sobre la realidad del desarrollo. El punto de vista de la ciencia, del saber absoluto, sólo se alcanza cuando el espíritu ha recorrido toda la gama de sus figuras preparatorias.

El saber absoluto se eleva por encima de la religión. Ésta presenta su contenido verdadero, pero dicho contenido, al estar en la forma de la representación, aparece a la comunidad religiosa como un contenido ajeno. «No posee todavía la conciencia de lo que ella es»[43]. Lo que Hegel en el fondo nos ofrece es una versión especulativa del misterio cristiano. «Su centro es una cristología secularizada: el absoluto que se autofunda no es Dios ni el hombre, sino la unidad teándrica»[44]. La filosofía de Hegel es la «verdad» de la religión cristiana, que tiene su mismo contenido. La filosofía constituye la forma perfecta del espíritu absoluto. El objeto de la filosofía es idéntico al de *la religión en su forma absoluta y cristiana. Pero lo que la religión* pensaba en forma de representación imaginativa o simbólica, la filosofía lo eleva al puro concepto. La filosofía es, por tanto, la manifestación del absoluto en su medio más adecuado, el pensamiento, y en su forma más estricta, el concepto. El espíritu absoluto es pensamiento absoluto y sólo la filosofía lo sabe como tal. Esta filosofía puede denominarse «teología filosófica»[45].

Para poder hallarse a sí mismo, el espíritu tiene que salir de sí y perderse. Naturaleza e historia son los dos momentos de esa alienación del espíritu: la primera en el espacio, la segunda en el tiempo. Pero la historia como simple acontecimiento no basta; hay que comprenderla. Tal ha sido la tarea de la *Fenomenología.* Por tanto, la filosofía se convierte en historia concebida y reemplaza así a la teología. Hegel dirá que ella es la auténtica teodicea. Dios se autoaliena en la historia. Desaparece el Dios abstracto, trascendente y solitario, y aparece la comunidad Dios-hombre. La infinitud de Dios sólo se hace real en la serie sucesiva de los espíritus finitos. Dios es verdaderamente Dios en el nosotros consciente de la comunidad humana realizada.

43. *Phänomenologie*, 289.
44. Cf. R. Valls, o.c. en la nota 38, p. 368.
45. Ibíd., p. 320.

El propio Hegel alude a la inspiración teológica de su filosofía en la *Enciclopedia:* «Los griegos son los primeros que concibieron de modo explícito el ser divino como espíritu; pero los griegos no se educaron ni en filosofía ni en religión en el conocimiento de la absoluta infinitud del espíritu. Sólo el cristianismo, por su doctrina del Dios-hombre y de la presencia del Espíritu Santo en la comunidad de creyentes, introdujo en la conciencia humana una relación completamente libre con lo infinito y aportó al mismo tiempo la posibilidad del conocimiento racional del espíritu en su absoluta infinitud»[46]. A todo ello hay que añadir la tradición humanista germánica de Goethe, Schiller y Hölderlin, cuyas obras estaban llenas de alusiones al *Geist* como fuerza latente en la naturaleza y como aquel rasgo que distingue al hombre y sus creaciones. Ambas tradiciones se integran en el concepto hegeliano de espíritu: la raíz cristiana persiste, pero humanizada y secularizada, y transpuesta del plano de la «representación» religiosa al del «concepto filosófico». K. Löwith tiene toda la razón al interpretar la visión hegeliana de la historia como una secularización de la teología cristiana. Hegel, en efecto, transmutó la esperanza cristiana trascendente en el conocimiento de la autorrealización inmanente del espíritu en la historia y contempló, en consecuencia, la historia universal como una consumación en sí misma.

Todo el sistema de Hegel puede considerarse una filosofía de la religión. Cada uno de los objetos de las diferentes disciplinas son formas, gradualmente ordenadas, de la manifestación de Dios. En qué medida la filosofía hegeliana es, desde su raíz y en su totalidad, una filosofía de la religión, nunca se puede ver con tanta claridad como en el esquema de su *Wissenschaft der Logik*. El hombre no podía llevar más lejos su pretensión de concebir a Dios. Se le exige que, en el *logos* del propio saber, lo penetre, que escuche sus decretos y capte su esencia y gobierno. Si la lógica, que tiene la forma de la palabra, es «la exposición de Dios», se dará necesariamente la pura palabra divina; por tanto, no se trata ya de un objeto de fe, sino del testimonio de la revelación de la razón eterna, conocida en lo oculto de la razón finita. En el fondo, el hombre no puede mirar nada sin ver su propio rostro, el espíritu de su espíritu, la razón de su razón[47].

46. *Encyclop.* III, apartado 378 adic., p. 10.
47. N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán* II, Buenos Aires 1960 (trad. de E. Estiú), p. 46. Todo el volumen está dedicado a Hegel.

Hegel vio mejor que la mayoría de los filósofos que el cristianismo, más aún que la antigua Grecia, constituye un componente esencial de la cultura europea. El conocimiento del elemento cristiano forma parte de todo esfuerzo honesto por comprender la realidad histórica de Occidente y rehacer nuestra genealogía intelectual.

VI. F.D.E. Schleiermacher (1768-1834)[48]

La fe y el pensamiento de Schleiermacher se alimentó con otros alimentos que los simplemente ofrecidos por el idealismo filosófico de la época. Estuvo profundamente influido en el curso de su primera

48. Obras: *Werke*, Berlín 1835-1864: I. *Teología* (13 vols.); II. *Sermones* (10 vols.); III. *Filosofía* (9 vols.).

Otras obras de interés: F. Fluckinger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Zurich 1947; F. Neglia, *La filosofia della religione di Schleiermacher*, Turín 1952; W. Schultz, *Schleiermacher und der Protestantismus*, Hamburgo 1957; I. Wendland, *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*, Tubinga 1915; L.W. Schultz, *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Anthropologie Schleiermachers*, Gotinga 1935; E. Cramaussel, *La philosophie religieuse de Schleiermacher*, Montpellier 1908; H.J. Birkner, *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*, Munich 1974; M. Simon, *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher*, París 1974; H. Gerdes, *Der geschichtliche biblische Jesus oder der Christus der Philosophen. Erwängungen zur Christologie Kierkegaards, Hegels und Schleiermachers*, Berlín ²1974; S. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Brescia 1978; E. Hirsch, *Schleiermachers Christusglaube. Drei Studien*, Gütersloh 1968; P. Selvadagi, *«Il giovane Schleiermacher.» Individualità e religione*, Roma 1984; D. Offermann, *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre*, Berlín 1969; F. Hertel, *Das theologische Denken Schleiermachers*, Zurich 1965; F. Beisser, *Schleiermachers Lehre von Gott*, Gotinga 1970; R. Stalder, *Grundlinien der Theologie Schleiermachers* I, Wiesbaden 1969; P. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermachers*, Gütersloh 1960; K.E. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, Leiden 1965; H.J. Birkner, *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologisches Systems*, Berlín 1964; E. Huber, *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, Leipzig 1901, reedición Aalen 1973; Th.H. Jörgensen, *Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher*, Tubinga 1977; M. Trowitzsch, *Zeit zur Ewigkeit. Beitr. zum Zeitverständnis in d. Glaubenslehre Schleiermachers*, Munich 1976; J.E. Thiel, *God and world in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre. Criticism and the methodology of dogmatics*, Berna-Francfort 1981; M. Michel, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, París 1982; K. Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantische Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jh. in Deutschland*, Weimar-Gotinga 1986.

juventud por el pietismo alemán, y en esta religiosidad sentimental halló una inestimable vulgarización de la gran mística cristiana[49]. Nacido en una familia de cristianos practicantes que profesaban el protestantismo, sus padres encomendaron su educación a los Hermanos Moravos[50]. Dos de las ideas inspiradoras y directrices de toda su carrera y de toda su actividad se deben a aquella formación: la de la religión concebida como sentimiento interior y la de la Iglesia comprendida como una libre comunidad de creyentes, donde el dogmatismo teológico y la organización eclesiástica se reducen al mínimo. Pero el pietismo era intelectualmente estrecho y no satisfacía a Schleiermacher; de ahí el deseo y la resolución de nuestro autor de separarse de los Hermanos Moravos.

Schleiermacher empezó a estudiar teología en Halle, y en sus dos primeros años de universidad se interesó más por Spinoza y por Kant que por la teología propiamente dicha[51]. Durante su permanencia en Berlín, Schleiermacher sostuvo una relación continuada con el círculo romántico, y más concretamente con Schlegel. Schleiermacher concebía la naturaleza de Spinoza como la realidad que se revela a sí misma en el mundo fenoménico, pero como admirador de Spinoza estaba obligado a reconciliar la visión filosófica con la religión que predicaba. No se trataba solamente de satisfacer su conciencia profesional de clérigo protestante, ya que era un hombre sinceramente religioso que mantenía viva la piedad de su familia y de sus primeros maestros. Por ello tenía necesidad de elaborar un marco intelectual para la conciencia religiosa tal como él la concebía. Su originalidad es haber buscado y logrado —según su convicción, compartida por numerosos discípulos— conciliar la filosofía idealista con lo que él considera lo esencial de la religión cristiana. Aquí está el interés de sus *Reden über die Religion* y la importancia de toda su obra. Los *Discursos,* juntamente con *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche,* representan la obra más influyente de Schleiermacher.

Él es ante todo un teólogo y debe el lugar que ocupa en la historia del espíritu humano a su papel de reformador del protestantismo

49. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, París 1944 (trad. e introducción de I.J. Rouge), p. 5-107.

50. Los Hermanos Moravos, expulsados de Moravia, fueron acogidos por Zizendorf en su comunidad pietista (cf. anteriormente en este mismo volumen, parte II, capítulo cuarto, apartado I, números 2 y 3).

51. Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía* VII, Barcelona 1978, p. 122-128.

liberal. Su fe se propagará en el curso del siglo XIX a Alemania y a otros países como elemento esencial del protestantismo liberal. Deseando ser un teólogo cristiano, Schleiermacher se siente responsable de las bases intelectuales y éticas del mundo espiritual del hombre de fines del siglo XVIII. Quiere, a toda costa, ser teólogo cristiano y hombre moderno[52].

1. *La religión como sentimiento de dependencia*

La teología de Schleiermacher es una teología de la cultura. La cultura, como triunfo del espíritu sobre la naturaleza, es la obra particular del cristianismo. La intención de Schleiermacher es conducir a los hombres en el movimiento de la cultura, a saber, de la elevación de la vida humana, que es en el fondo el movimiento religioso, es decir, cristiano. Según K. Barth, toda su doctrina sobre la naturaleza de la religión y del cristianismo sólo es secundaria y sirve de fundamento a dicho designio ético, que es su preocupación particular.

El autor de los *Discursos* quiere incitar a las personas cultivadas a admitir que la religión en general, y la religión cristiana en particular, constituyen no sólo un valor vital posible al lado de las ciencias, el arte, la patria, etc., sino un valor supremo, auténtico y necesario, existente ya en estado latente; por tanto, se trata para él de reconocer que la cultura sin la religión —concretamente, sin la religión cristiana— no es una cultura integral. El objetivo principal de la *Apología,* título del primero de los *Discursos,* es demostrar que, más allá de las ciencias y las artes, un culto más directa y más especialmente afectado a lo infinito, a lo absoluto, a lo divino, al que celebrará bajo el nombre de «universo» y más adelante bajo el nombre de Dios, es el complemento supremo, necesario, de la cultura del espíritu, de la vida humana, y que allí se halla la función propia, el oficio específico de la religión.

La religión es, en su esencia, absolutamente distinta de la metafísica y de la moral, y al mismo tiempo es absolutamente inseparable de ellas. Lo que más le importa es mostrar que la fe religiosa es ante todo un sentimiento, el cual postula sin duda una adhesión de la inteligen-

52. Cf. K. Barth, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Ginebra 1969, p. 233-273, 445ss.

cia. La médula de la religión está representada, según la descripción que hace Schleiermacher, por la conciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito[53]. Para él, como para sus amigos románticos, lo infinito, sea cual fuere, sólo tiene existencia en lo finito, lo eterno en lo efímero, lo absoluto en lo relativo. Dios sólo existe en el universo que es la manifestación de su potencia de creación infinita y, por consiguiente, en ella misma incognoscible, inefable. Ver todo en Dios es lo mismo que ver a Dios en todo[54].

En el contacto del hombre con el mundo cognoscible se produce dicha intuición. A pesar de que el espíritu y la naturaleza, pensamiento y ser, sujeto y objeto, sean distintos y el pensamiento conceptual nos dé nociones diferentes de los mismos, tal dualismo no es absoluto. La realidad última es la identidad del espíritu y la naturaleza en el universo o Dios. El pensamiento conceptual no puede captar esta unidad; sin embargo, puede ser sentida, y este sentimiento es lo que Schleiermacher enlaza con la conciencia de sí mismo. Dicho de otra manera, hay una inmediatez fundamental del sentimiento en la que todavía no ha surgido la distinción y la oposición del pensamiento conceptual. Existe una experiencia inmediata de la armonía cósmica. Esta experiencia es la plenitud substancial del sentimiento religioso. Dicho «sentimiento de dependencia» (*Abhängigkeitsgefühl*) es la «parte religiosa» de la conciencia del yo; y de hecho es un «sentimiento religioso». La esencia de la religión no es un «pensamiento ni una acción, sino una intuición y un sentimiento. La religión busca una forma de intuir el universo». El universo es la realidad infinita de Dios. Por ello la religión es fundamentalmente el sentimiento de dependencia de lo infinito. La religión no es especulativa ni práctica; no hace referencia a la voluntad ni al conocimiento: es cosa del corazón. La actividad anímica propia de ella no es objetiva, sino que más bien es un estado. Dicho estado es precisamente el sentimiento religioso. El hombre religioso lo conoce muy bien como «sentimiento piadoso». Piedad no es una conciencia objetiva de Dios, sino la certeza interior de su presencia.

La doctrina de Schleiermacher tiene el mérito de haber dado validez «científica» a la experiencia religiosa. La vida religiosa no es para

53. Cf. W. Dilthey, *Obras*, V: *Hegel y el idealismo*, México [3]1978 (trad. de E. Imaz), p. 307-357.

54. Cf. N. Hartmann, o.c. en la nota 2, p. 307ss.

él uno entre muchos aspectos equivalentes de la existencia, sino el cauce fundamental en el que todo se asienta. La raíz de esa teología está en la concepción de que la religión constituye una función necesaria del hombre. En las condiciones en que vive el hombre el proceso religioso representa la perfección imprescindible de la existencia humana. Pues, como se halla dependiente, determinado y condicionado por todas partes, en el pensar, en el sentir y en el querer, sólo en Dios y en un orden divino del mundo podrá encontrar el fundamento firme y la garantía de una vida superior. Ésta es la proposición fundamental de toda teología, y Schleiermacher lo demostró mejor que cualquiera de sus antecesores. Durante toda su vida trató de determinar la esencia de esa función religiosa del hombre.

Religión no es dogma. Es imposible comprender en proposiciones válidas, necesarias, lo que constituye el contenido de la vivencia religiosa. Los dogmas y los principios que comporta inevitablemente toda religión histórica muestran el sello de dicha imposibilidad. Lo que es vivo en los dogmas es el sedimento del sentimiento religioso, un intento de adecuación intelectual a su contenido. Es muy natural que el hombre reflexione sobre el sentimiento y trate de comprender lo que en él es intelectualmente comprensible, es decir, el contenido. Pero está equivocado si cree comprender de este modo la esencia misma de la religión. Ésta es la situación crítica en que se halla siempre la teología frente a la religión viva. La teología es ciencia, y su objeto es la religión; pero la religión, como tal, no puede convertirse en objeto de saber. Ya que Dios constituye el contenido del sentimiento religioso, pero éste se burla del saber, es imposible la teología como ciencia de Dios. Lo mismo que Kant, Schleiermacher va del dogma a la religión. Así como Kant destruyó el edificio de la metafísica filosófica, Schleiermacher, que podemos señalar como el Kant de la teología, disolvió también la metafísica teológica.

El autor no concibió la obra como filósofo o como esteta, sino como pensador verdaderamente religioso y cristiano. En efecto, aquí se inspira en la convicción de que la religión verdadera se halla en las religiones positivas, por más imperfectamente que respondan a la religión ideal, a la religión que pretendió definir, y no en una filosofía moral como la religión llamada natural. Todas las religiones positivas, como todas las instituciones humanas, y la misma humanidad y la naturaleza, son, en grados diversos, manifestaciones, realizaciones necesariamente finitas de lo infinito. Toda revelación es verdadera y

ninguna lo es. Así como todas son imperfectas, todas tienen su razón de ser. Su número, originalidad y diversidad son la condición para que la intuición de lo divino, fuente de toda religión, ya que no puede realizarse totalmente en ninguna forma particular, pueda aproximarse a la totalidad por el mismo número y diversidad de sus encarnaciones. Por tanto, la posición de Schleiermacher respecto de las religiones históricas es compleja. Por una parte, rechaza toda idea de una religión natural universal que haya sido sustituida por las religiones históricas; sólo existen estas últimas y la primera es una ficción. Por otra parte, Schleiermacher ve en la sucesión de las religiones en la historia una revelación progresiva de un ideal que nunca se alcanzará totalmente.

Lo que es indudable, según nuestro autor, es que en el origen de las verdaderas religiones colectivas, como en el caso de toda verdadera religión individual, hay una intuición personal, directa, original de lo divino. El fondo de su pensamiento es que toda creencia, colectiva o individual, para constituir una religión verdadera, real, viva, tiene que religarse a una intuición personal de la relación entre lo finito y lo infinito.

2. *Doctrina de la fe cristiana*

Los escritos y las relaciones de Schleiermacher con los románticos habían suscitado el malestar de los protestantes de estricta observancia. A medida que se aleja del período romántico de Berlín y de su agitación intelectual, los elementos positivos del protestantismo adquieren más consistencia en su espíritu. Desde entonces, su actividad tiende, con más fuerza y extensión que antes, en su enseñanza, su predicación, sus publicaciones, en sus relaciones con la Iglesia y las autoridades eclesiásticas o políticas, a conciliar con el espíritu filosófico de su época lo que dicho espíritu puede admitir, según él, de los elementos positivos del cristianismo protestante. El conjunto de esta actividad hizo de él uno de los más influyentes continuadores de la Reforma. En *La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica*, el sentimiento de dependencia absoluta, que se ha convertido en el centro de su doctrina, está mucho más cerca de la sumisión cristiana a un plan celeste que lo estaba la intuición del universo, principio central de su religiosidad romántica.

En *Doctrina de la fe cristiana* ya no se trata de la intuición del universo, que era la base de los *Discursos*. Esta intuición es sustituida aquí por un sentimiento, el sentimiento de la piedad. «La piedad —dice Schleiermacher—, que constituye la base de todas las comunidades religiosas, no es, considerada en sí misma, ni un saber ni un hacer, sino un estado determinado del sentimiento o de la conciencia inmediata de sí mismo»[55].

La base de la religión es ante todo no un conocimiento del espíritu, no una actividad de la voluntad, sino un sentimiento. Por tanto, la religión no es esencialmente la adhesión de la inteligencia a los dogmas; la religión no es tampoco esencialmente adhesión a un cierto orden del universo, y al deber de una conducta conforme a dicho orden; en otros términos, no es esencialmente un código moral. Se trata ahora de definir el sentimiento religioso, distinguiéndolo de otros sentimientos. «Lo que hay de común entre todas las manifestaciones de la piedad, por diferentes que sean, consiste en esto: que nosotros tenemos conciencia de nosotros mismos como absolutamente dependientes, o, lo que es lo mismo, como en relación con Dios»[56].

Por la conciencia de nosotros mismos, nunca captamos nuestro yo en el estado puro. Sólo lo captamos en un cierto estado. ¿Dónde se halla, pregunta Schleiermacher, el sentimiento de esta determinación? No en nuestro ser puro, sino en nuestro ser determinado, determinado por algo que le es extraño y que es la causa de su determinación. Frente a esta causa, nos podemos sentir o bien receptivos, o bien pasivos y dependientes, o bien activos y libres. Sin embargo, se da en nosotros también, afirma Schleiermacher, el sentimiento de una dependencia absoluta, de una dependencia exclusiva de toda libertad. Este sujeto frente al cual nuestro yo se reconoce exclusivamente objeto es el que llamamos Dios. El sentimiento de nuestra relación con Dios, de la presencia de Dios en nosotros, he aquí lo que a los ojos de Schleiermacher es el principio de toda religión viva. Importa notar que Schleiermacher no duda en llamar Dios al objeto del sentimiento religioso.

Nuestro autor eliminó, sin embargo, de los dogmas cristianos lo que comportan de más chocante para la razón, de materialmente sobrenatural; en el fondo, tanto él como los románticos, sólo admiten

55. Citado por I.J. Rouge, o.c. en la nota 49, p. 89.
56. Ibíd., p. 90.

acción divina en el marco de las leyes dadas por Dios a la naturaleza.

La idea inspiradora de toda la actividad y la obra que obligan a considerar a Schleiermacher como el gran reformador de la Reforma, el que más hizo para continuar, renovándola, la misión de Lutero y Calvino, es que lo esencial de la religión en general, y del cristianismo en particular es el sentimiento de la unión del hombre con lo divino, en especial del cristiano con su Dios, por mediación de Cristo. Este sentimiento, en la medida en que el hombre lo experimenta en el interior de su alma, lo emparenta con Cristo y, por ello, con Dios. Todos los dogmas, todos los sacramentos, toda la Biblia, toda la organización de la Iglesia, sólo tienen valor verdadero y cierto en cuanto son manifestaciones del sentimiento de dicha comunión.

Schleiermacher espiritualizó, interiorizó, individualizó la religión como no lo había hecho Iglesia cristiana alguna. En este sentido, ¿provocó una volatilización y una descomposición incompatible con la existencia de una religión positiva y de una verdadera Iglesia? Es una pregunta legítima. Lo cierto es que la disgregación del protestantismo aumentó después de él, y la influencia de Schleiermacher pudo haber contribuido a ello.

Capítulo cuarto

DE HEGEL A NIETZSCHE[1]

I. La herencia hegeliana

Según Marcuse[2], con el sistema hegeliano toca a su fin toda la época de la filosofía moderna que había empezado con Descartes y que había encarnado las ideas básicas de la sociedad moderna. Hegel fue el último en interpretar el mundo como razón, sometiendo tanto la historia como la naturaleza a las normas del pensamiento y la libertad. Al mismo tiempo, Hegel reconocía en el orden político y social que el hombre había alcanzado la base sobre la que debería realizarse la razón. La idea de razón no es, como hemos indicado ya, necesariamente antirreligiosa. La razón permite la posibilidad de que el mundo sea una criatura de Dios y de que su ordenamiento sea divino y tenga sentido, pero ello no podría excluir el derecho que el hombre tiene a configurarlo según sus necesidades y conocimientos. El significado del mundo como algo racional implicaba, en primer lugar, que pudiera comprenderse y modificarse por la actividad cognoscitiva del hombre. La naturaleza se consideraba racional en su misma estructura. La realización de la razón implicaba el fin de toda autoridad externa que opusiera la existencia del hombre a las normas del pensamiento libre. La libertad de actuar según la razón existe en la práctica de las ciencias

1. Tres obras de carácter general sobre este período son: K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires 1968 (trad. de E. Estiú); G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona-México ²1968 (trad. de W. Roces); H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid ⁸1986 (trad. de J. Frombosa-F. Rubio).

2. H. Marcuse, o.c. en la nota 1, p. 9-34.

naturales. El dominio de la naturaleza y sus recursos y dimensiones recién descubiertos es un requisito del nuevo proceso de producción que tendía a convertir el mundo en un enorme mercado de consumo. La idea de la razón había caído bajo el dominio del progreso técnico, y el método experimental se consideraba como el modelo de la actividad racional. En consecuencia, el racionalismo moderno tenía la tendencia de moldear tanto la vida individual como la social según el modelo de la naturaleza.

Los sucesores de Hegel exaltaron la «negación de la filosofía» como «realización de Dios» a través de la deificación del hombre, como «realización de la filosofía» y como realización de la «esencia universal» del hombre.

En el proceso de derribo de la filosofía hegeliana, según Karl Löwith[3], hay que diferenciar tres fases: Feuerbach y Ruge intentaron transformar la filosofía de Hegel de acuerdo con el espíritu de una época que se había modificado; Bauer y Stirner hicieron sucumbir la filosofía en general, llevándola a un criticismo y nihilismo radicales; Marx y Kierkegaard sacaron consecuencias extremas de la situación alterada: Marx destruyó el mundo capitalista burgués y Kierkegaard el mundo cristiano burgués.

Algunos pensadores permanecieron apartados del movimiento del idealismo metafísico posthegeliano y siguieron otras líneas de pensamiento. Así, J.F. Fries (1773-1843) y J.F. Herbart (1776-1841), desde presupuestos diferentes, abogaban por un retorno del kantismo. F.E. Beneke (1789-1854) se inclinaba por la psicología interior como base de la filosofía. B. Bolzano (1781-1848) elaboró una obra lógica y matemática considerable. Hay que mencionar también a dos filósofos que, a pesar de pertenecer al movimiento idealista, desarrollaron, sin embargo, una actitud crítica hacia el idealismo absoluto: Ch.H. Weisse (1801-1866), que introdujo en su sistema la idea de un Dios personal creador y libre, e I.H. Fichte (1796-1879), que se opuso enérgicamente a la tendencia de sumergir lo individual en lo universal e intentó combinar el idealismo y el teísmo; su filosofía podría calificarse de personalismo idealista[4]. Pero el más importante de todos es Schopenhauer.

3. K. Löwith, o.c. en la nota 1, p. 104s.
4. Sobre estos autores, cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía* VII, Barcelona 1978 (trad. de A. Domènech), p. 197-206.

II. A. Schopenhauer (1788-1860)[5]

El pensamiento de Schopenhauer es un edificio construido alrededor de una intuición que no se transformó nunca[6]: el mundo no es más que una obra de teatro de mal gusto. «Nuestro mundo actual —dice en la conclusión de su obra principal, *Die Welt als Wille und Vorstellung*—, este mundo tan real, es la nada»[7]. Todo el pensamiento de Schopenhauer, así como su vida, está marcado por este pesimismo.

1. *Representación y voluntad*

Schopenhauer inició su pensamiento filosófico bajo el influjo de Kant. El mundo de la experiencia es el mundo de los fenómenos: es objeto para el sujeto[8]. Kant sostenía que la cosa en sí no se puede conocer; Schopenhauer nos dice que la cosa en sí es voluntad. El interior del mundo es una realidad, mientras que el exterior de éste, o apariencia de dicha realidad, es el mundo empírico que consiste en cosas limitadas. El mundo como idea o representación es, al fin y al cabo, un mundo ilusorio: el velo de Maya, doctrina hindú en la que los sujetos individuales son apariencias[9]. No nos ofrece la realidad como es en sí, es decir, como la voluntad unitaria, sino sólo tal como aparece, fragmentaria y desgarrada, bajo las formas del principio de

5. No hay una edición que se haya convertido en clásica de las obras de Schopenhauer. La más utilizada ha sido la de J. Frauenstädt, *Sämtliche Werke*, 6 vols., 1873-1874, revisada y editada en dos ocasiones por Arthur Hübscher, en 7 vols., publicados entre 1946-1950 (2.ª ed.) y 1972 (3.ª ed.). Una edición actual y manejable es la de Angelika Hübscher (siguiendo la edición de Arthur Hübscher), publicada en 10 vols., Zurich 1983-1984. Obras de interés sobre Schopenhauer: A. Costa, *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer*, Roma 1935; A. Faggin, *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, Florencia 1951; M. Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona 1989.
6. A. Philonenko, *Schopenhauer*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* VIII, Madrid [7]1985, p. 67-94.
7. Citado por A. Philonenko, o.c. en la nota 6, p. 70.
8. F. Copleston, o.c. en la nota 4, p. 209. Véanse los dos capítulos dedicados a Schopenhauer, p. 207-229.
9. Esta inclinación a la filosofía hindú se debe al encuentro de Schopenhauer, en Weimar, con F. Mayer, notable orientalista, que le inició en los textos de la filosofía hindú. Schopenhauer siguió interesándose por la filosofía oriental hasta el fin de su vida. En sus últimos años se dedicó a meditar sobre los textos de los *Upanishad*.

razón suficiente. En la medida en que vemos la vida humana de acuerdo con dicho principio, nos consideramos radicalmente separados los unos de los otros: objetos entre objetos, individuos entre individuos, cada cual encerrado para siempre dentro de los límites de su propia existencia particular, una forma que halla su expresión concreta y práctica en el egoísmo[10]. Por tanto, sólo queda el individuo aislado en medio de un mundo sin sentido, como producto fatal del principio de individuación. Un individuo que es idéntico a la esencia del universo: la nada.

La «voluntad», además de ser impulso ciego, esfuerzo infinito, acontecer eterno, es también voluntad de vivir. Si la voluntad es esfuerzo infinito, impulso ilimitado, nunca puede alcanzar la satisfacción o un estado de tranquilidad. Su esfuerzo es continuo, pero nunca logra nada. Lo que llamamos felicidad no es más que la terminación del deseo. No tarda en transformarse en aburrimiento. Una excepcional capacidad intelectual sólo sirve para incrementar las posibilidades de sufrimiento y para hacer más profunda la soledad del individuo.

Así, Schopenhauer traza una imagen del universo en la que ni el cosmos de los fenómenos ni el de las cosas en sí conocen el cambio, el desarrollo, la historia. Aquél está formado por un ininterrumpido, un aparente nacer y morir que es, sin embargo, algo estático. Un calidoscopio en el que las cambiantes combinaciones de los mismos elementos producen en quien las contempla, sin estar iniciado en el secreto, la ilusión de un cambio constante. Quien posea una verdadera visión filosófica tiene que reconocer, sin embargo, que detrás del velo de los fenómenos y de los cambios constantes que se manifiestan en la superficie, se esconde un mundo sin espacio, sin tiempo y sin causalidad, respecto al cual no tendría sentido hablar de historia, de desarrollo y menos aún de progreso[11].

La filosofía de Schopenhauer repudia la vida bajo todas sus formas y a la misma opone, como perspectiva filosófica, la nada. En la visión del mundo de Schopenhauer no hay progreso real: siempre es la misma obra de teatro que vuelve a empezar. El mundo es realmente un teatro y la voluntad una voluntad absoluta de existir: «La ausencia de

10. P. Gardiner, *Schopenhauer*, México 1975 (trad. de A. Saiz), p. 396. Es una buena visión de conjunto del pensamiento de Schopenhauer.

11. G. Lukács, o.c. en la nota 1, p. 158-201. La interpretación de Lukács, aunque tiene aspectos contestables, es muy sugerente.

toda meta y de todo límite es esencial para la voluntad en sí, que es un esfuerzo sin fin.» La voluntad es una finalidad sin fin y el mundo es la manifestación de la voluntad que quiere ser, lo cual no tiene sentido.

2. *Filosofía y religión*

Schopenhauer tiene conciencia muy clara de la posición de compromiso y de la inconsecuencia que representa todo panteísmo. El panteísmo no dice nada. Es simplemente un enriquecimiento del lenguaje con un sinónimo superfluo del término universo: Dios. Schopenhauer profesa el ateísmo, pero éste adquiere en él un acento peculiar: no es la destrucción de la religión y la religiosidad, como en los grandes materialistas de los siglos XVII y XVIII, ni siquiera revela una tendencia inconsciente en tal dirección, sino que intenta presentarse como un sustituto de la religión, como una nueva edición ateísta para los que hayan perdido la antigua fe religiosa, como consecuencia del desarrollo de la sociedad y de los progresos de las ciencias sociales. Por consiguiente, el ateísmo schopenhaueriano no sólo no guarda la más mínima relación con el materialismo, sino que mantiene una aguda lucha en contra; pretende instaurar una religiosidad sin Dios, un ateísmo religioso. Lo esencial del ateísmo religioso de Schopenhauer consiste en ser una especie de sustituto de la religión para los que ya no están en condiciones de seguir creyendo en las religiones dogmáticas: el filósofo les ofrece una visión del mundo adaptada, por un lado, a las exigencias científicas y, por otro, a tono con sus necesidades metafísicas, procurando no herir los sentimientos arraigados en los prejuicios religiosos. Mientras que el panteísmo desvía las mentes de la concepción religiosa del mundo, la filosofía de Schopenhauer abre de nuevo el camino hacia una religión que no obliga a nada. Por ello Schopenhauer insiste en el carácter ateísta del budismo. L. Brunschwig escribe que «el Buda de Schopenhauer no es más que el Jesús reencontrado en el inefable sentimiento de la unidad divina que excluye tanto el instinto de dominación, el privilegio del yo, el don de las prácticas sobrenaturales, como el diálogo con un mediador originario»[12]. El ateísmo de Schopenhauer y toda su filosofía contienen, según Lukács, una fuerte orientación reaccionaria frente a la transfor-

12. Citado por A. Philonenko, o.c. en la nota 6, p. 90.

mación de la sociedad, a causa de la actitud de pasividad social que comporta.

3. *Influencia de Schopenhauer*

Se puede calificar el «sistema» de Schopenhauer como un idealismo voluntarista trascendental: la realidad es más irracional que racional, y el mundo es la manifestación de un impulso ciego. Las obras de Schopenhauer estimularon en Alemania el interés por la filosofía y la religión orientales. Entre los filósofos más influidos por él podemos citar a Paul Deussen (1845-1919), fundador de la *Schopenhauer-Gesellschaft* y amigo de Nietszche. La influencia de Schopenhauer también fue muy importante fuera de los círculos filosóficos. Debemos mencionar igualmente a un pensador muy similar a Schopenhauer, Eduard von Hartmann (1842-1906), y su obra *Die Philosophie des Unbewussten*.

III. Derecha e izquierda hegelianas[13]

La división de la escuela hegeliana en una derecha de viejos hegelianos y una izquierda de jóvenes hegelianos se debe no tanto a diferencias filosóficas puras cuanto a diferencias políticas y religiosas, especialmente cristológicas. La derecha conserva de la obra enciclopédica de Hegel todo lo que puede utilizarse en provecho de la ortodoxia y, por tanto, en provecho de un Estado restaurado después de la sacudida de la revolución francesa. La izquierda, en cambio, retendrá todo lo que, a partir de la dialéctica, pueda utilizarse en un sentido revolucionario. En cierto sentido se podría decir, como señala E. Colomer, que la derecha se quedó con el sistema y la izquierda con el método[14].

Los «viejos hegelianos» conservaron literalmente la filosofía de

13. Sobre este tema, cf. Y. Belaval, *Historia de la filosofía* VII, Madrid [7]1984, p. 293-301; K. Löwith, o.c. en la nota 1, p. 80ss.

14. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III. *El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Herder, Barcelona 1989, p. 10.

Hegel, pero, al reproducirla según modos propios, no superaron la época de la influencia personal de Hegel. Para el movimiento histórico del siglo XIX no tienen ninguna significación importante. En contraste con ellos, nació la designación de «jóvenes hegelianos» o también «neohegelianos». Éstos destruyeron el sistema y, precisamente por esto, lo condujeron al plano de la eficacia histórica. La expresión «jóvenes hegelianos» sólo estuvo pensada al principio en el sentido de la generación joven de los discípulos de Hegel; pero con el significado de «hegelianos de izquierda» designa el partido revolucionario de la subversión frente a Hegel.

Tampoco hay que pensar en bloques fijos y homogéneos. La división de la escuela de Hegel en derecha e izquierda fue objetivamente posibilitada por la ambigüedad de las «superaciones» dialécticas de Hegel, que podían interpretarse tanto conservadora como revolucionariamente. Las proposiciones sobre la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional, unidas en un solo punto metafísico, se consideran aisladamente, según las direcciones de derecha e izquierda, en primer lugar en la cuestión sobre la religión y, en segundo lugar, en la referida a la política. La derecha acentuó la circunstancia de que sólo lo real es racional, y la izquierda, de que solamente lo racional es real.

De acuerdo con su contenido, la subversión metódica de la filosofía hegeliana se refirió, en primer lugar, a su carácter de teología filosófica. El conflicto hacía referencia a la interpretación atea o ateísta de la filosofía de la religión: la derecha quiso conservar, junto con la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana, la historia íntegra del evangelio; la izquierda afirmaba que, a partir de la idea no se pueden mantener los informes históricos de los Evangelios, ni total ni parcialmente.

El cristianismo especulativo de Hegel se puede interpretar en una de estas dos direcciones: como un intento de justificar racionalmente las verdades de la fe cristiana y de interpretarlas en el más profundo sentido especulativo, con la finalidad de hacerlas aceptables, accesibles, inteligibles e incluso razonables al hombre moderno; es decir, como un intento de conservar la religión en la filosofía (hegelianos de derechas); o bien como un intento de presentar las verdades de la fe cristiana simplemente como una forma representativa, provisional y deficiente de la verdad auténtica, autoconsciente, perfecta, definitiva, esto es, de la filosofía y la razón especulativa; es decir, como un

intento de liquidar la religión en la filosofía (hegelianos de izquierdas)[15].

IV. Strauss y la cuestión cristológica[16]

Fue sin duda D.F. Strauss (1808-1874), con su obra *Das Leben Jesu* (1835), quien desencadenó la escisión entre un hegelianismo de derechas y otro de izquierdas. Creyente sincero y teólogo experimentado, Strauss se plantea el problema de cómo resolver las contradicciones del Nuevo Testamento. O bien el Nuevo Testamento es totalmente histórico, o sólo lo es en parte, o no lo es en absoluto.

Strauss pretendió aplicar la filosofía hegeliana de la religión a la teología. En el punto central del pensamiento teológico de Strauss se hallaba la tesis de Hegel, según la cual la religión tenía, en forma de representación, lo que la filosofía tenía que elevar a la forma del concepto. El dogma cristiano poseía la verdad, pero en una forma que *todavía le era inadecuada. Strauss quiso demostrar, partiendo de Hegel*, que éste no se oponía a una crítica de la historia evangélica. Al contrario, la filosofía de la religión constituiría una crítica semejante, porque abandonaba el hecho histórico a la forma de la representación. La oposición metodológica entre Hegel y Strauss estaba en la circunstancia de que Hegel había elevado a concepto la «representación» religiosa, mientras que Strauss la redujo a un mito libremente creado. El resultado último de su interpretación mítica de la doctrina cristiana de la fe sostenía que «el hombre-Dios era la humanidad»: proposición que ya se hallaba en Hegel, en cuanto éste tampoco consideraba al hombre-Dios como un hecho histórico aislado, sino que lo concebía como una manifestación del absoluto que, en general, es espíritu.

Strauss significa, con la obra *Das Leben Jesu,* ni más ni menos que una ruptura del consenso en la investigación sobre la vida de Jesús, una protesta contra su método. Strauss exige del biógrafo de Jesús un método de observación y pensamiento exento de prejuicios, es decir, no gravado de entrada por la fe. La forma de la narración neotestamentaria no es la de un relato histórico, sino la de un mito. He aquí por qué no sólo no se produce el descubrimiento de una substancia histórica de la vida de Jesús, sino que la cuestión de su posibilidad no se plantea. Lo que le interesa es demostrar la existencia y el nacimiento del mito. Se trata de un cuestionamiento fundamental y constituye la posibilidad de un método que hace precario el correlato histórico de la fe[17].

Posteriormente, influido por el positivismo científico-natural, Strauss llegó a las últimas consecuencias, al abandonar la filosofía de Hegel al mismo tiempo que el cristianismo[18]. Su «nueva fe» consistía en una doctrina ética, religiosamente inspirada y propia del hombre moderno. La nueva fe consiste en un perfeccionamiento del cristianismo, elevado a humanismo.

Para agravar más la crisis, el historiador F.Ch. von Baur (1792-1860), fundador de la llamada escuela «crítica» de Tubinga, publica, en 1835, *La gnosis cristiana,* obra en la que lanza la idea de que Hegel ha divinizado a la humanidad y no a un hombre. Baur planteó la cuestión teológica fundamental de la historiografía eclesiástica de los dogmas en la obra *Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung*[19].

Finalmente, Bruno Bauer (1809-1882)[20], del centro derecha, se aparta de la Iglesia después de haber estudiado el aspecto histórico del Evangelio de san Juan y de haber expuesto, a continuación, sus reservas sobre el asunto en su *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos* (3 vols.), la cual le supuso la expulsión de la universidad. Bauer se enfrentó con la filosofía hegeliana de la religión de manera más radical que Strauss y que el mismo Feuerbach. Muestra que no sólo los jóvenes hegelianos radicales eran «ateos», sino que ya su padre lo había sido, bajo el manto de una justificación filosófica de la dogmática[21]. La explicación hegeliana de la religión, según Bauer, apuntaba a su

15. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid ²1979, p. 277.
16. Sobre Strauss se puede ver H. Küng, o.c. en la nota 15, p. 277-281; K. Löwith, o.c. en la nota 1, p. 460ss; H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tubinga 1983, p. 456-472.

17. K. Barth, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Ginebra 1969 (trad. de L. Jeanneret), p. 334-357.
18. Cf. la obra de Strauss, *Der alten und neuen Glauben*, 1872.
19. La producción de Baur fue prolífica. Sobre sus obras y demás bibliografía secundaria, cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* I, Madrid ⁴1982, p. 299; K. Barth, o.c. en la nota 17, p. 296-303.
20. Sobre Bauer, se puede ver J. Ferrater Mora, o.c. en la nota 19, p. 297s, con bibliografía secundaria.
21. K. Löwith, o.c. en la nota 1, p. 473ss.

destrucción, a pesar de que la cobertura cristiana de tal destrucción suscitase la apariencia de que Hegel hablaba de un Dios vivo. El ateísmo más decisivo es el que pone la conciencia en lugar de Dios. En su interpretación de Hegel, Bauer deja transparentar su propia destrucción de la teología, al mostrar que esta exégesis es la única consecuencia justa de la filosofía hegeliana de la religión. La crítica directa de Bauer a la religión cristiana está contenida básicamente en la obra titulada *El cristianismo descubierto* (1843). No quiere humanizar la esencia del cristianismo, sino probar su inhumanidad, su contraste paradójico con todo lo que es natural al hombre. Dios es el hombre extrañado del hombre.

V. Feuerbach y la reducción de la teología a la antropología[22]

El primero de enero de 1838 se empezaron a publicar, bajo la dirección de A. Ruge y Th. Echtermeyer los «Anales de Halle para la ciencia y el arte alemanes», órgano de los jóvenes hegelianos. El historiador H. Leo, enemigo personal de Ruge, denuncia en los jóvenes hegelianos los peligros de una escuela que se preocupa más por la acción que por la teoría. De hecho, los «Anales de Halle» atacan cada vez más enérgicamente lo que parecían tener por misión defender: la teoría de Hegel. Ruge (1802-1880) compartía la creencia de Hegel de que la historia es un progreso hacia la realización de la libertad, y de que la libertad se halla en el Estado, por ser creación de

22. La obra de Feuerbach ha conocido dos ediciones completas: *Sämtliche Werke*, 10 vols., Leipzig 1846-1866; *Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin-F. Jodl, 13 vols., Stuttgart-Bad Canstatt 1959. Recientemente se ha empezado una nueva edición: *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauler, Berlín 1967ss. Otras obras de interés sobre Feuerbach: A. Alessi, *L'ateismo di Feuerbach. Fondamenti metafisici*, Roma 1975; H. Avron, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, París 1954; H.J. Braun, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart-Bad Canstatt 1972; M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid 1975; G. Mora, *Dio senza Dio*, Bolonia 1970; M. von Gagern, *Ludwig Feuerbachs Philosophie- und Religionskritik. Die «neue» Philosophie*, Munich-Salzburgo 1970; I. Muñoz Triguero, *La imagen de Dios en Feuerbach*, Granada 1981; G. Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. «Die Auflösung der Theologie in Anthropologie»*, Paderborn 1961; U. Perrone, *Teologia e esperienza religiosa in Feuerbach*, Milán 1972; W. Schilling, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Gotinga 1972; G. Severino, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Milán 1972; M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, París 1970.

voluntad general[23]. Pero, al mismo tiempo, Ruge criticaba severamente a Hegel por haber interpretado la historia de forma tal que no había lugar para novedades. Según Ruge, la doctrina de Hegel ofrece un problema de base, y es que deriva un esquema de la historia a partir del sistema. Es conveniente sustituir la actitud predominantemente especulativa y teórica que adopta Hegel, en lo que se refiere a la historia y a la vida política y social, por una actitud práctica y revolucionaria. Ello no significa que tengamos que abandonar la idea de un proceso teleológico de la historia. En la doctrina de Ruge observamos un claro intento de combinar la creencia en el movimiento teleológico de la historia con una doctrina francamente revolucionaria y práctica. Ruge y Marx critican a Hegel desde el mismo punto de vista. Pero Ruge se negó a seguir a Marx, ya que la idea de Marx sobre el hombre le parecía unilateral, sobre todo comparada con lo que él llamaba humanismo integral. De hecho, las necesidades del hombre no se limitan, según Ruge, a exigencias de tipo material y económico, sino que también entran en juego las necesidades de tipo espiritual. La crítica de la religión de Ruge parte de Hegel y se apoya en Feuerbach. Pretende derivarse de la religión del humanismo. Tanto por el estilo como por el contenido, este intento es precursor de la «nueva fe» de Strauss.

Es precisamente en las páginas de los «Anales de Halle» donde L. Feuerbach (1804-1872) publica su *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana*, a la que niega sus pretensiones de saber absoluto; y en su obra *La esencia del cristianismo* mantendrá, frente a Hegel, que la religión no es más que la expresión humana del deseo humano. Se puede decir que con esta obra, seguida del manual del humanismo ateo que es *La esencia de la religión*, queda fundada la izquierda hegeliana.

Feuerbach ha pasado a la historia sobre todo como el crítico de la religión, como el primero en fundamentar filosóficamente el ateísmo. De hecho, este tema ocupó toda su obra. Pero la crítica de la religión sólo es el negativo de un propósito positivo: la antropología[24]. Con razón Feuerbach ha sido llamado el «padre de la Iglesia del ateísmo

23. K. Löwith, o.c. en la nota 1, p. 105-121; F. Copleston, o.c. en la nota 4, p. 230.
24. G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Barcelona 1980, p. 7. La obra de Amengual es muy útil para la comprensión del pensamiento de Feuerbach desde la perspectiva que aquí tratamos.

moderno»[25]. Como todos los filósofos del idealismo alemán, también Feuerbach partió de la teología protestante. Su mayor aspiración fue la transformación de la filosofía absoluta del espíritu en una filosofía humana del hombre. En contraste con la teología filosófica, cuyo principio estaba en el infinito, Feuerbach exigía para la filosofía del futuro «la verdadera posición de la finitud». El comienzo de la filosofía genuina ya no era Dios o el absoluto, sino el hombre finito y mortal. Con esta humanización de la filosofía, Feuerbach sabía que se hallaba en la línea del protestantismo, en la que realizaba la humanización de Dios de manera religiosa. «Ya hace tiempo que la teología se ha convertido en antropología, desde que el protestantismo, en particular Lutero, desvió el interés de lo que es Dios en sí mismo para dirigirlo enérgicamente hacia lo que es Dios para el hombre»[26]. Pero Feuerbach dio un paso más, cuando declaró que la verdadera esencia de la religión cristiana no era la del Dios-hombre sino la del hombre como tal. A partir de este punto se produjo en Feuerbach la completa disolución de la teología religiosa y filosófica en la «ciencia universal» de la antropología.

1. *La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*[27]

En su primera intención, la crítica de la religión de Feuerbach tendría que definirse como reducción. El objetivo principal de *La esencia del cristianismo* es demostrar que la esencia de la religión, la esencia divina, es la esencia del hombre, que la teología es antropología, que la supuesta unidad entre la esencia divina y la humana es unidad de la esencia humana consigo misma, o que la supuesta diferencia entre la esencia divina y la humana no es más que la diferencia entre el individuo y el género. Este objetivo primordial se persigue con la reducción de la esencia objetiva de la religión a su esencia subjetiva y con la reducción de los predicados o determinaciones divinas a su verdadero sujeto, el género humano.

25. Expresión de Pannenberg, citada por G. Amengual, o.c. en la nota 24, p. 11.
26. K. Barth, o.c. en la nota 17, p. 330.
27. Éste es el subtítulo de la obra de G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Barcelona 1980.

La religión es la primera —aunque indirecta, es decir, a través de la conciencia de otro, de Dios— autoconciencia del hombre, que cuando se convierte en directa desaparece como religión, ya que ésta se fundamenta en la supuesta escisión entre la esencia objeto de la religión y la esencia objeto de la conciencia, y cuando se supera la escisión entonces emerge la antropología, como negación y asunción de la religión.

La reducción consiste en afirmar que el objeto de la conciencia no es más que la esencia propia objetivada, y no puede ser otra cosa. La esencia del cristianismo no tiene otro objetivo que la sustitución de Dios por el género humano, ilustrar la conciencia para que se dé cuenta de su verdadero objeto. «Lo que el hombre dice de Dios, en realidad lo dice de sí mismo.» Así, toda *La esencia del cristianismo* puede entenderse como una restitución de todo el lenguaje predicamental teológico al hombre.

La razón de la religión está en algo que pertenece a la esencia humana y a su historia, no en algo exterior al hombre. El hombre proyectó, vio y adoró su esencia fuera de sí y ahora, ya autoconsciente, la recupera en sí. Es regreso del camino de la historia a su origen, a la naturaleza originaria, anterior al primer paso histórico, que fue de extrañamiento y desdoblamiento.

El nuevo principio religioso es una moneda de doble cara: expresado negativamente, es ateísmo; pero, expresado positivamente, es antropología. Como dice E. Colomer, el ateísmo humanista de Feuerbach es más humanista que ateo. El ateísmo, la negación de Dios, es sólo el presupuesto del humanismo, de la afirmación del hombre[28].

El principio de la filosofía moderna fue la reducción del hombre a razón, negando la verdad de los sentidos, y su consecuencia ha sido la negación de la realidad o la reducción de ésta a un puro ente de razón. Todo el esfuerzo de Feuerbach se encamina a afirmar que la realidad no puede ser totalmente asumida o mediada por la razón. Así como la filosofía moderna se caracteriza por ser pensamiento, la filosofía «nueva» se caracterizará por ser realización del pensamiento, es decir, no pensamiento, sensibilidad. La realidad hay que entenderla *sensiblemente*, no conceptualmente. A la filosofía que partía del *cogito, ergo sum*, Feuerbach le opone una filosofía del «siento, padezco, luego existo». El hombre se define no como *res cogitans* sino como *res patiens*. Así como la filosofía moderna había disuelto a Dios en pensa-

28. E. Colomer, o.c. en la nota 14, p. 91-115.

miento, razón o subjetividad, del mismo modo la nueva filosofía disolverá el pensamiento de Dios y la razón en sensibilidad.

Ahora bien, la identidad Dios-hombre no se realiza por una elevación del hombre finito, ni por una humanización de Dios, sino por un retorno del hombre a sí mismo, por el que reconoce que en sí tiene a Dios, en sí es Dios, y que lo que creía externo a él es su propia esencia de siempre. La antropologización de la teología se ha convertido en la absolutización de la antropología. La explicación materialista de la religión consiste en reducir el concepto de Dios al de naturaleza y hombre, y en explicar la religión como relación entre el hombre y la naturaleza. El proceso es el siguiente: la razón sustituye a Dios como principio supremo de explicación filosófica, para terminar siendo sustituida por el hombre. La verdad no es ni la teología ni la metafísica, sino la antropología.

De ahí la voluntad de Feuerbach de reducir la religión a su realidad: expresión de la esencia humana, de su indigencia y aspiraciones. Por ello hay que negar todo lo que pretenda ser trascendencia respecto a la esencia humana. Sólo negando el más allá se afirma el más acá. La realización de la religión requiere su negación. La felicidad eterna empezará con la transformación del reino de los cielos en república de la tierra[29]. La explicación materialista de la religión remite necesariamente a la antropología. Y la antropología materialista tiene como motivo fundamental la consideración del hombre como ser natural, es decir, que no tiene determinación o destino fuera de él o más allá de lo que ya es. Su determinación se agota con su existencia. *Der Mensch ist, was er isst* («el hombre es lo que come»): el hombre no tiene como determinación algo por encima de sí, sino sus condiciones materiales de vida.

Feuerbach, con su filosofía, ha propiciado el nacimiento de una dolorosa sospecha en el corazón del hombre religioso. Su ateísmo no es un ateísmo puramente negativo, sino positivo, que se confunde con un antropologismo radical y hace del hombre el *primum ontologicum* de comprensión de la realidad.

29. H. Marcuse, o.c. en la nota 1, p. 263ss.

VI. Karl Marx (1818-1883)[30]

Judío de nacimiento, cristiano de educación, ateo de formación: así se podrían caracterizar las tres etapas, según Küng, del desarrollo del pensamiento del joven Marx[31]. El mayor mérito de Marx consiste en haber descubierto pronto, no tanto por sentimiento social cuanto por análisis intelectual, el papel y el dinamismo histórico del movimiento obrero y haberle dado el correspondiente programa: a él se debe que el ateísmo constituya para el socialismo la connatural y evidente base ideológica. Marx intenta comprender al hombre desde la naturaleza de las relaciones sociales, analiza la emancipación humana desde puntos de vista económicos, políticos e ideológicos.

1. *La tarea de la filosofía*

El nuevo filosofar de Marx sólo se conoce en contradicción con el sistema acabado de Hegel, que consiste en afirmar la unidad de la razón con la realidad. La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de los elementos, de manera que si un elemento material o un hecho no pueden conectarse con el proceso de la razón, la verdad del todo queda destruida. Según Marx, tal elemento existía: era el proletariado. La existencia del proletariado contradice la supuesta realidad de la razón, ya que representa a toda una clase que demuestra la negación misma de la razón. La existencia del

30. La obra de Marx y Engels conoce dos «ediciones completas», que son en realidad «incompletas» y en cierto sentido complementarias: K. Marx-F. Engels, *Historische-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe* (= MEGA), ed. D. Riazanov-Adoratsky, 12 vols., Moscú 1927-1932; K. Marx-F. Engels, *Werke* (NRW), 41 vols., Berlín 1957-1967. Existe también una edición separada de la obra de Marx que recoge con mayor exactitud el texto de los escritos juveniles: K. Marx, *Werke, Schriften, Briefe*, ed. H.J. Lieber, P. Fuhrt y B. Kautsky, Stuttgart 1962ss.

Otras obras de interés: M. Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, París 1979; W. Bienert, *Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht*, Stuttgart 1974; W. Brugger, *Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott*, Munich 1981; J.M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hegeliennes*, París ²1960; W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Herder, Barcelona 1972; J.L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marximo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978; Ch. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, París 1963.

31. H. Küng, o.c. en la nota 15, p. 307ss; cf. también p. 305-364.

proletariado ofrece así un vivo testimonio de que la verdad no ha sido todavía realizada. La historia y la realidad social «niegan» así la filosofía. La crítica de la sociedad no puede llevarse a cabo por la doctrina filosófica, sino que se convierte en tarea de la práctica sociohistórica[32]. La filosofía como tal se supera mediante la realización de la razón en el mundo real. Entra en la praxis de la no filosofía, existente de manera concreta; es decir, la filosofía se convierte en una teoría inmediatamente práctica[33]. El marxismo, comenta E. Colomer, no es una nueva interpretación del mundo, sino la exigencia y el instrumento de su transformación. La solución de los problemas de la teoría se halla en la praxis: ésta es el lugar exacto que define la ruptura de Marx con todo el pensamiento anterior[34].

En efecto, hay dos mundos que no son extraños el uno al otro, sino que se hallan en relación dialéctica, es decir, en conflicto dentro de una entidad: el mundo filosófico y el mundo extrafilosófico[35]. Pero esa tentativa de crítica y superación no tendrá lugar sin dificultades. En su relación con el mundo extrafilosófico, la filosofía se escinde y entra en conflicto consigo misma. O bien acepta el mundo extrafilosófico tal como es, o bien tiene que cambiarlo. En ambos casos, el filósofo constata que el conflicto con el mundo real saca a relucir las contradicciones esenciales de la filosofía. Al mismo tiempo que el mundo se convierte en filosofía, la filosofía se convierte en mundo. Y así, el proceso de la realización de la filosofía es al mismo tiempo el proceso de su desaparición. Para realizar la filosofía es necesario superar la filosofía. La realización de la filosofía exige que el mundo no filosófico sea transformado, para lo que necesita medios no filosóficos. De este modo nace en el pensamiento de Marx la idea de una identidad entre la realización de la filosofía y la revolución.

El paso decisivo tiene lugar cuando Marx ataca el sistema hegeliano, como sistema filosófico, para invertirlo. La voluntad de transformar el mundo no significa para Marx una acción solamente directa, sino, al mismo tiempo, una crítica de la interpretación del mundo hasta entonces existente y una modificación del ser y de la

32. H. Marcuse, o.c. en la nota 1, p. 257; cf. también p. 268ss.
33. K. Löwith, o.c. en la nota 1, p. 138. Numerosas partes de esta obra están dedicadas a Marx.
34. E. Colomer, o.c. en la nota 14, p. 117-221.
35. H. Lefebvre, *Marx*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* VIII, Madrid [7]1985, p. 179-334.

conciencia, como, por ejemplo, la de la economía política, ya que ésta constituye la conciencia de aquélla. En efecto, Marx descubrió a los economistas ingleses. Y los descubrió no sólo a través de Engels y sus trabajos, sino también a través de sus propias preocupaciones. De modo que lo que hoy llamamos marxismo nació de la conjunción de dos factores: el proyecto intelectual de Karl Marx y una concreta situación socioeconómica, caracterizada por el comienzo de la industrialización y el ascenso correlativo del movimiento obrero.

La revolución es el movimiento, concebido en su globalidad, en orden a una totalidad: la inversión del mundo existente, su sustitución por un mundo diferente. La idea de revolución es, por tanto, la idea de totalidad transformada radicalmente. Invertida, de visión sistemática que fija el acontecer, se transforma en idea del acontecer, en proyecto de una realización. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. Marx desvincula la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición histórica que no puede hipostasiarse como situación metafísica. El método dialéctico se convierte así, por naturaleza propia, en un método histórico. El carácter histórico de la dialéctica marxista abarca tanto la negativa imperante como su superación. La situación dada es negativa y sólo la liberación de las posibilidades inmanentes en ella puede transformarla en positiva. Esto último, la negación de la negación, se efectúa estableciendo un nuevo orden de cosas.

2. *La concepción de la religión*[36]

La crítica de la religión recubre la totalidad de la obra marxiana. Sin embargo, en ella podemos observar una evolución. Sus tres momentos podrían caracterizarse respectivamente como un ateísmo que niega a Dios para afirmar al hombre; después, como un humanismo postateo que abandona la misma negación de Dios en la afirmación del hombre; finalmente, como un reduccionismo socioeconómico que hace de la religión un simple «reflejo» de la evolución de la sociedad.

36. Sobre la religión en Karl Marx, cf. E. Colomer, o.c. en la nota 14, p. 152-177 especialmente.

La crítica radical de Marx a lo vigente no estaba motivada sólo por una simple «voluntad de transformación», sino que tenía su raíz en cierta insurrección prometeica contra el orden cristiano de la creación. Únicamente el ateísmo del hombre que cree en sí mismo tiene que vaciarse de la creación del mundo. La destrucción de la religión cristiana es el supuesto para la construcción de un mundo en el que el hombre sea el señor de sí mismo: la religión es la autoconciencia del hombre que todavía no se ha conquistado a sí mismo o que ya se ha perdido. Por ello, la religión no significa para Marx la mera «objetivación» del ser humano, sino su cosificación, entendida en el sentido de la «autoalienación». La religión es un mundo al revés y dicha inversión sólo acaece necesariamente cuando el ser humano todavía no tiene verdadera realidad como ser social. El combate contra la religión del más allá es, de manera mediata, una lucha contra el mundo del más acá que, por su totalización y transfiguración, necesita todavía, en general, de la religión. La religión es alienación, pero no es la alienación originaria. La religión es a la vez causa y efecto de una situación de injusticia. Segregada por la miseria humana, es el consuelo natural de dicha miseria. El pueblo no puede vivir sin este sosiego, pero es un consuelo falso: es el opio del pueblo. Por ello, la superación de su bienaventuranza ilusoria es, desde un punto de vista positivo, la exigencia de felicidad terrenal. La negación de Dios es el presupuesto por el que hay que pasar, pero que después se abandona para llegar a la verdadera meta: la afirmación del hombre.

La crítica marxiana no se detiene aquí. Lo positivo de la crítica marxiana de la religión no consiste en su humanización ni tampoco en su puro rechazo, sino en la exigencia crítica de abolir una condición que permite todavía que la religión se produzca. Marx sitúa ahora la religión dentro de su teoría global de la génesis de las ideologías. La ideología religiosa, aunque se considere como la ideología por excelencia, no se diferencia en su génesis de las demás. Como superestructura ideológica halla su raíz en la infraestructura económica, es decir, en el juego de las fuerzas de producción. La economía explica la teología. La religión no tiene entidad en sí misma. Es sólo el reflejo fantástico de una determinada situación socioeconómica. La tarea de la historia consiste en establecer la verdad del más acá, una vez desaparecido el más allá de la verdad. Una vez desenmascarada la figura sagrada de la autoalienación humana, se trata de desenmascarar por la crítica y transformar por la revolución la misma autoalienación en su

figura no sagrada y profana, es decir, económica y social. Sólo de este modo la crítica de la religión y de la teología ejercida hasta ahora se transformará en una crítica del derecho y de la política, es decir, de la comunidad humana.

De igual modo, también se modifica el sentido del ateísmo. Deja de ser una posición teológica para convertirse en una forma realmente atea, en el sentido literal del térmimo: sin Dios. El ateo marxista ya no cree en ningún Dios, sino que cree en el hombre. Ya no combate a los dioses, sino a los ídolos. El ateísmo no es ya una doctrina, sino un hecho. Marx hace suyo desde el principio el supuesto de Feuerbach, según el cual Dios no es más que una proyección ilusoria del hombre, pero buscó sus raíces en la realidad socioeconómica. Sin embargo, el ateísmo de Marx contiene todavía alguna connotación teológica, ya que Dios es negado en su trascendencia, pero es mantenido como modelo inmanente de autorrealización humana. Se niega a Dios como sujeto real, pero se conserva como predicado ideal, como modelo de un estado todavía inédito de perfección y plenitud humanas.

VII. La exaltación del individuo: Stirner y Kierkegaard

Marx se apoyó en la masa del proletariado para lograr la revolución del mundo burgués capitalista, mientras que Kierkegaard fundamentó todas las cosas en el individuo, luchando contra el mundo burgués cristiano. Marx se dirige contra la autoalienación que para el hombre es el capitalismo, y Kierkegaard, contra la alienación que para el cristiano es la cristiandad. Kierkegaard deseaba la individualidad cristiana frente a la «multitud». Con gran ironía protestó contra la «mediocridad protestante», propia de los cristianos políticos que conciliaban el mundo con Cristo y, al mismo tiempo, contra la mediación hegeliana entre el Estado y el cristianismo.

A la ruina del mundo burgués capitalista, Marx opuso el proletariado; Kierkegaard, la existencia individualizada frente a Dios. Kierkegaard coincidió con Stirner en que ambos fueron antípodas de Marx; pero al mismo tiempo también se halla en la más extrema oposición con Stirner, ya que en lugar de basar al individuo en la nada creadora, lo puso frente a Dios, entendido como creador del mundo. Su concepto fundamental, el del individuo, constituye un antídoto contra la «humanidad» socialdemocrática y la «cristiandad» culta y

liberal. En contra del movimiento universal de la época, que apuntaba hacia una nivelación desprovista de diferencias, se necesitaba ahora destacar decididamente al individuo; había que acentuar la individualidad frente a la universalidad existente, social y cristiana.

La reconciliación hegeliana de la Iglesia con el Estado se convirtió en la sublevación religiosa de Kierkegaard y en la social de Marx. La justificación de una existencia cristiana burguesa, oscilando entre la sociedad ética y la ironía estética, queda relativizada por la concepción crítica de Kierkegaard, que lleva a la disolución tanto del mundo burgués como del cristiano. Mientras, como hemos visto, la izquierda hegeliana ataca a Hegel en el frente religioso con la intención más o menos confesada de clausurar el tiempo de la religión para inaugurar el de la conciencia, y mientras el movimiento posthegeliano prepara la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, Kierkegaard mantiene la misma lucha con la esperanza y la voluntad de reencontrar el cristianismo auténtico. Se declara autor religioso, porque está convencido de que la tarea que debe cumplir consiste precisamente en poner de manifiesto las categorías cristianas fundamentales, abolidas por la cristiandad.

1. *Max Stirner (1806-1856)*[37]

El autor de *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) vive convencido de ser el comienzo de una nueva época, en la que el yo, en cada caso único, se hace propietario de este mundo, también en cada caso propio. Al final de una tal revolución, Stirner vuelve a la «nada creadora». A partir de la misma esboza la historia del mundo antiguo y moderno, representados por el paganismo y el cristianismo. Por su radicalidad y desarraigo, prescindió tanto de la «filosofía» entendida como sabiduría del mundo, propia de los griegos, como de la teología de los cristianos, y también de las «insurrecciones teológicas» de los ateos más modernos[38].

La tarea del individuo, según Stirner, no es la de realizar lo universal-humano, sino la de bastarse a sí mismo. En cuanto yo, el hombre en general no tiene misión ni destino algunos, sino que es lo que en cada caso puede ser. En el único, el propietario retorna a la «nada creadora» de la que había nacido. A los representantes del hombre universal, este yo nihilista se les aparecerá como un «no hombre» egoísta, pero, en verdad, dicho egoísmo singularísimo se halla en cada hombre, porque cada uno se pone a sí mismo por encima de todo. El hombre no se apoya en nada más que en sí mismo. El yo individual es una realidad única que, desde un principio, trata de mantenerse como tal y de afirmarse a sí mismo.

Stirner sustituye todas las abstracciones —espíritu absoluto, humanidad, esencia universal del hombre— por la realidad concreta del individuo único y libre, omitido u olvidado por la mayoría de filósofos. Según su manera de ver, la libertad sólo se realiza poseyendo, y en cuanto uno es este individuo único, posee todo aquello de que uno se puede apropiar. Yo procedo de la «nada creadora» y vuelvo a la misma, y, mientras tanto, sólo puedo preocuparme de mí mismo. Entonces mi tarea debe consistir en expresar la propia individualidad única, sin permitir que el yo se haga esclavo de alguna fuerza que se presentase como superior, como Dios o el Estado, o de abstracciones tales como humanidad o ley moral universal. La sumisión a tales entidades ficticias sólo produce un debilitamiento de mi sentido de la propia unicidad[39].

La filosofía egoísta de Stirner tiene valor y significación en cuanto representa la protesta de la persona humana concreta contra la veneración de la colectividad o de alguna abstracción.

2. *Sören Kierkegaard (1813-1855)*[40]

Leer a Kierkegaard con ojos de filósofo significa ante todo descubrir una metafísica de la subjetividad que se desarrolla desde la ironía

37. Sobre Stirner, cf. R.W.K. Paterson, *The nihilistic egoist Max Stirner*, Oxford 1971.

38. K. Löwith, o.c. en la nota 1, p. 149ss; diferentes partes de esta obra están dedicadas a Stirner.

39. F. Copleston, o.c. en la nota 4, p. 237ss.

40. En la edición original danesa, la obra de Kierkegaard comprende dos grupos de escritos: 1) *Samlede Voerker*, ed. A.B. Drachmann, J.L. Heilberg y H.O. Lange, 14 vols., Copenhague 1901-1906; 2) *Papier*, ed. P.A. Heilberg, V. Kuhr y E. Torsting, 20 vols., Copenhague 1909-1948. Existen también dos versiones acreditadas al alemán de las obras completas, así como una versión francesa. El *Diario* ha sido objeto de ediciones parciales en diversas lenguas europeas.

hasta la experiencia de la falta que lleva a la fe. En segundo lugar, es percibir, como en un segundo plano, una «ontología» del cristianismo que implica una nueva concepción de la posibilidad y de la realidad. Finalmente, es ver en la práctica una dialéctica de la comunicación propia de tal empresa[41]. La vasta obra de Kierkegaard forma una unidad que incluye, como esqueleto, el relato más o menos velado de su propia vida, pero que se estructura en complejo contrapunto a lo largo de diferentes líneas: unos veinte libros propiamente dichos, la mayoría de ellos bajo seudónimos humorísticos; los ochenta y tantos *Discursos edificantes*, y su *Diario* y *Papeles*. Kierkegaard no hizo sino escribir.

La vida de Kierkegaard no es sólo el hilo conductor de su obra, sino el duro camino de su aventura religiosa. Transcurrió íntegramente en la capital de Dinamarca, la Atenas de ese Sócrates cristiano, como dice E. Colomer[42]. Una vida marcada por tres relaciones conflictivas: con su padre, con su prometida, con la Iglesia danesa. Kierkegaard, en efecto creció bajo el influjo de un padre severo, hombre

---

Otras obras de interés: H. Buss, *Kierkegaards Angriff auf die bestehende Christenheit*, Hamburgo-Bergstedt 1970; J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, París 1972; J.A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid 1962; H. Deussen, *Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, Munich 1974; G. Velocci (dir.), *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Roma 1976; F. Hauschildt, *Die Ethik Sören Kierkegaards*, Gütersloh 1983; Th. Kampmann, *Kierkegaard como educador religioso*, Madrid 1953 (trad. de J. Artigas); J. Nguyen van Tuyen, *Foi et existence selon Kierkegaard*, París 1971; H. Roos, *Kierkegaard et le catholicisme*, Lovaina 1955; W. Ruttenbeck, *Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*, Berlín 1962; H. Schröer, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*, Gotinga 1960; G. Schuep, *Das Paradoxe des Glaubens. Kierkegaards Anstösse für die christliche Verkündigung*, Munich 1964; G. Schultzky, *Die Wahrnehmung des Menschen bei Sören Kierkegaard. Zur Wahrheitsproblem der theologischen Anthropologie*, Gotinga 1977; P.A. Stucki, *Le cristianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*, Basilea 1964; F. Sur, *Kierkegaard et le devenir chrétien*, París 1967; N. Thulstrup y M. Milukova Thulstrup (dirs.), *Theological concepts in Kierkegaard*, Copenhague 1980; E. Thielsch, *Kierkegaards Glaube*, Gotinga 1964; R. Thomte, *Kierkegaards philosophy of religion*, Princenton 1948; M. Thust, *Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen*, Munich 1931; N. Viallaneix, *Kierkegaard. El único ante Dios*, Herder, Barcelona 1977 (trad. de J. Llopis).

41. J. Colette, *Sören Kierkegaard*, en Y. Belaval, o.c. en la nota 6, p. 113-127.

42. E. Colomer, o.c. en la nota 14, p. 27-90; K. Löwith, o.c. en la nota 1, dedica también numerosos pasajes a la obra de Kierkegaard. Véase también M. Riquer-J.M. Valverde, *Historia de la literatura universal* VIII, Barcelona 1986, p. 94ss.

religioso, que educó a sus hijos en el temor de Dios[43], y que había llegado a ser un rico comerciante. Después de un primer matrimonio sin hijos, se había vuelto a casar, y tuvo varios hijos. Sören fue el último. Su brillante inteligencia le compensaba su mala figura: la famosa «joroba» y su debilidad física. Hasta los veintidós años, Kierkegaard estuvo a la vez fascinado y oprimido por su padre. A dicha edad decide acabar con su infancia —*Kindheit*—, es decir, con la obediencia y la dependencia respecto de su padre, al experimentar lo que él llama «el gran terremoto»: supo, o entrevió, que su padre, al enviudar, se había casado con la que sería su madre después de violarla, cuando servía como criada en su casa. Esta experiencia conmocionó su vida.

Otra de las grandes figuras de la vida de Kierkegaard fue Regina Olsen, de quien estaba enamorado y con quien se promete; pero rompe su compromiso sin poder explicar el porqué. Había decidido ser un escritor religioso y llevar una vida ascética, pero no lo podía decir abiertamente.

Finalmente, la muerte de su obispo J.P. Mynster, primado de la Iglesia nacional danesa, a quien Kierkegaard no quería criticar porque había sido amigo de su padre, y el nombramiento del profesor Martensen como sucesor, lo liberan para decir lo que pensaba de la Iglesia establecida y de la cristiandad oficial, máxima enemiga del cristianismo.

a) El individuo y el sistema: la existencia

El «sistema» universal, sea el del espíritu de Hegel o el de la humanidad de Marx, ha olvidado en su dispersión histórico-universal lo que significa ser hombre. La tarea que Kierkegaard se propuso fue precisamente la contraria. El individuo es la «verdad» y no la razón, la humanidad o el Estado, ya que el individuo es la única realidad. «Lo que existe es siempre un individuo; lo abstracto no existe»[44]. La existencia designa en Kierkegaard la realidad concreta del hombre, no del hombre en general sino de cada individuo.

---

43. La obra de W. Lowrie, *Das Leben Kierkegaards*, Düsseldorf-Colonia 1955, es seguramente la mejor biografía existente sobre Kierkegaard.

44. H. Marcuse, o.c. en la nota 1, p. 261.

El gran sistema de Hegel sería admirable como experimento mental, como ficción abstracta; pero, si lo queremos comprender como verdadero sentido de la realidad, resulta simplemente cómico. Aquí empieza un tema reiterado a lo largo de su obra: la ironía. Ésta ocupa en su pensamiento el lugar que en Hegel correspondía a la dialéctica. Kierkegaard la utiliza como un explosivo para hacer estallar el sistema hegeliano. De este modo pretende defender lo único que importa: la existencia con su misterio. En el idealismo hegeliano, la libertad y la individualidad de la persona son sacrificadas a la necesidad y la universalidad de la idea. El pensamiento, en definitiva, es abstracto, y la existencia, concreta; por ello el pensamiento nunca podrá comprender la existencia. El pensamiento del sujeto existente no es el pensamiento objetivo del filósofo que se olvida de sí mismo, sino el pensamiento subjetivo, reflexión sobre el movimiento de su propia existencia.

b) Subjetividad y verdad

La esfera propia del pensador subjetivo no es la ontológica, sino la ético-religiosa. Lo importante no es conocer la verdad, sino reconocerla y apropiársela personalmente. Éste es el sentido de la frase kierkegaardiana: la subjetividad es la verdad.

Pero Kierkegaard da un paso más: frente al *cogito, ergo sum* de la filosofía moderna, establece como nuevo principio *credo, ergo sum*. La existencia auténtica no tiene su raíz en el pensamiento, sino en la fe. Yo soy, en la medida en que creo. Pero hay que tener presente que, en Kierkegaard, *credo* y *cogito* se oponen dialécticamente. El pensamiento «objetivo» se desentiende de la fe, la cual se ve obligada a refugiarse en la «subjetividad». De ahí la oposición kierkegaardiana entre saber objetivamente y existir subjetivamente. La fe es la forma más alta y auténtica de existencia. Pero esa existencia en la fe se afirma en oposición a la pretendida realidad objetiva. La fe se hace interioridad y subjetividad radicales: llega a la existencia por un acto de oposición a la objetividad y sólo se mantiene en ella mediante la repetición de dicho acto.

Así, la proposición hegeliana de que Dios sólo es esencialmente en el pensamiento, se transforma en Kierkegaard en la tesis existencial de que Dios sólo existe en la subjetividad y para la subjetividad de una

relación con Dios en cada caso propia. A partir de este concepto fundamental, de naturaleza teológico-existencial, Kierkegaard destruyó la objetividad del cristianismo histórico. Su crítica a la cristiandad mundanizada en la Iglesia y el Estado, en la teología y la filosofía, se convirtió en crítica del cristianismo «positivo» y, por ello mismo, alienado, según el criterio de la interioridad de la apropiación singular, realizada a través de una subjetividad existente. El «Dios de los filósofos» no está unido a mi persona por vínculo alguno. Al contrario, el cristianismo es una «comunicación» que exige una relación personal. Una Iglesia cristiana vinculada a la cultura de masa no hace otra cosa que decepcionar, ya que invita al hombre a confundirse con la multitud, en lugar de ser único responsable frente a Dios.

c) Estadios estético, ético y religioso[45]

Kierkegaard define lo estético en el hombre como «aquello por lo que él es inmediatamente lo que es, en contraposición a lo ético, que es aquello por lo que el hombre llega a ser lo que llega a ser». Si se puede hablar de desarrollo en el hombre estético, se trata simplemente de una transformación de lo que ya es.

En la vida ética, el hombre entra en contacto con lo que es general y renuncia a ser una excepción: ordena su vida al cumplimiento del deber. A diferencia del hombre estético, que era lo que era, el hombre ético no es, sino que llega a ser. Allá donde en sentido estricto se trata de «o una cosa o la otra», allá interviene la ética. La estética no era el mal, sino la indiferencia: la elección entre el bien y el mal constituye la ética.

La esfera ética, sin embargo, se manifiesta como un estadio intermedio. El hombre ético, según Kant, se acerca a Dios en la medida en que obedece a la ley moral. La ética se ha convertido aquí en un absoluto. En el fondo no hay más deber que el deber de obedecer a la ley moral. Kierkegaard reivindica, frente a esta ética autónoma, el deber absoluto de obedecer a Dios. El mismo pensador que acaba de exaltar la grandeza de la existencia ética quiere mostrar ahora su limitación. La ética es lo general: integración del inviduo en lo universal, traducción de la interioridad en términos exteriores. Ahora bien,

45. Para este apartado, sigo la obra de E. Colomer, o.c. en la nota 14, p. 61-68.

ello no siempre es posible. Existe una interioridad irreductible a la exterioridad que coloca al individuo por encima de la esfera de la ética. Frente a tal exigencia, no hay regla que valga. El individuo se halla solo con su conciencia y con su decisión, como Abraham, cara a cara con Dios. Kierkegaard no quiere negar el valor de la ley moral, sino sólo subordinarla al deber absoluto del hombre de ordenarse a Dios. Lo que él rechaza es únicamente una moral autónoma o inmanente. No se trata de abolirla, sino de suspenderla como autosuficiente y cerrada en sí misma y de abrirla al mismo tiempo a Dios como verdadero fundamento. La moral no es lo absoluto. El auténtico absoluto es únicamente Dios.

De este modo llega Kierkegaard a la categoría central del estadio religioso: estar ante Dios. La presencia de Dios domina entonces la existencia humana. Estar ante Dios es dejar que él sea mi medida. Pero hay dos tipos de religiosidad, según Kierkegaard: A y B, y el paso del uno al otro es un paso cualitativo. En la religiosidad A el individuo está en relación con Dios como el fondo absoluto de la existencia, presente en todas partes. En la religiosidad B, en cambio, Dios ha aparecido en el tiempo bajo una figura histórica, como un hombre concreto que sufrió pasión y muerte, y el individuo entra en relación con este Dios en el tiempo. La religiosidad A se mantiene dentro del ámbito de lo asequible al hombre natural y puede vivirse en el seno del paganismo, como sería el caso de Sócrates. La religiosidad B desborda el ámbito de lo asequible al hombre natural y coincide con la fe cristiana.

d) Fe y razón

La fe de Kierkegaard no es una fe filosófica, al estilo de Jaspers[46], sino la fe cristiana en el sentido bíblico originario de «confianza». Para Kierkegaard, la filosofía y el cristianismo no pueden coincidir nunca. La fe empieza exactamente donde termina el pensamiento, es decir, que para creer hay que ir más allá de la razón y mantener el espíritu fijo sobre lo absurdo.

46. Sobre la noción de fe filosófica en Jaspers, cf. J. Hereu, *Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las cifras según Karl Jaspers; metafísica del testimonio según Jean Nabert*, Herder, Barcelona 1983.

El mundo de Kierkegaard está muy lejos de ser racional. Sin embargo, él asegura con frecuencia que su pensamiento es dialéctico, pero no en el sentido hegeliano de la dialéctica del concepto, sino en el sentido nuevo de una dialéctica de la existencia. Por ello, en vez de la mediación hegeliana, que explicaba dialécticamente el tránsito entre las diversas figuras de la conciencia y los diferentes momentos de la realidad absoluta, Kierkegaard introduce la noción de «salto» (*Sprung*). Al revés de la mediación, que era la categoría de la continuidad, de la homogeneidad, de la identidad, el salto es la categoría de la discontinuidad, de la heterogeneidad y de la diferencia.

Los análisis kierkegaardianos cumplen todos la misma función: poner al hombre sobre sí mismo y con ello sobre la nada, es decir, ponerlo en general frente a la decisión. «O» ha de desesperar, «o» ha de atreverse a saltar a la fe. En este salto mortal, en lugar de estar el hombre frente a la nada, se halla frente a Dios. Este tema es objeto especial de tratamiento en el *Post-Scriptum*, libro de combate contra la especulación abstracta y la teología: ser cristiano es una «salida desesperada», una auténtica desgracia en términos de este mundo; requiere un salto a la oscuridad para el que no sirve ninguna preparación consciente ni deliberada. Creer, pues, es saltar al absurdo. Entre la esfera de la razón y la esfera de la fe existe una ruptura. No hay ningún paso dialéctico que permita ir de la una a la otra. Así, mientras la idea de la filosofía es la mediación, la del cristianismo es la paradoja.

Ésta es la nueva categoría fundamental del pensamiento kierkegaardiano. Si reina un abismo insondable entre lo finito y lo infinito, Dios tendrá que parecerle «paradójico» al hombre, es decir, algo totalmente fuera de lo común y ordinario. Dios es la frontera misma del hombre, el absolutamente otro. Sólo podemos tener acceso a él a través de Jesucristo. Precisamente el hecho de que Dios entre en relación con el hombre en un momento y lugar determinados, es lo que la filosofía considera que atenta contra la dignidad de Dios y del mismo intelecto. Por tal motivo Kierkegaard relaciona la fe en Jesucristo con la posibilidad del escándalo, ya que éste surge inevitablemente frente a la realidad posible: la fe o el escándalo. La alternativa no es dudar o creer, sino escandalizarse o creer.

e) Cristiandad y cristianismo

Después de este breve recorrido sobre las nociones fundamentales del pensamiento de Kierkegaard, su oposición a lo que él llama cristiandad parece evidente. Ya que el cristianismo eclesiástico estatal o también eclesiástico popular es justamente lo contrario de lo que anunciaba el Nuevo Testamento como verdadero cristianismo. La religión oficial le parecía hecha para permitir a los fieles vivir como paganos bajo el nombre honorable de cristianos. En cambio, el espíritu cristiano en el sentido del Nuevo Testamento es la ruptura más radical que pueda darse con este mundo. La Iglesia estatal ha sustituido el rigor por la facilidad y la oposición al mundo por el compromiso con él. La cristiandad es ajena al cristianismo.

La cristiandad establecida provoca que el cristianismo no sea más que una religión que, por la mediación de un cuerpo de pastores o de sacerdotes funcionarios, se exterioriza en confortables rituales pequeño-burgueses. Se omite lo único necesario, aquello a lo que el cristianismo debe su nombre: Cristo. Por eso Kierkegaard aboga por una separación de la Iglesia y el Estado, ya que cualquier forma de dependencia de la Iglesia respecto del Estado constituye una traición al cristianismo.

f) Significación de Kierkegaard

La intención de la obra de Kierkegaard es más religiosa que filosófica. Su tema central es la esencia de lo cristiano. El estilo de sus escritos se debe en igual medida a su apuesta filosófica y a su comprensión del cristianismo: la comunicación de lo que es ser cristiano tiene que acabar mediante el testimonio. Según Kierkegaard, nadie puede hablar del todo como cristiano, diciendo directamente su fe, tratando de comunicarla plenamente. El intento de hacerlo así suele ser contraproducente, entre otras cosas porque la palabra cristiana necesita «reduplicación», es decir, ir acompañada de su propia vida, incluso sacrificándola.

En todo caso, su pensamiento sigue siendo en última instancia luterano, y ello por dos razones fundamentales: por su subjetivismo y por su individualismo extremos. A Kierkegaard no le interesan las ideas abstractas, sino el hombre concreto, el individuo que en su

soledad llega a ser él mismo. Igual que Nietzsche. Sólo que Nietzsche, para afirmar al hombre, niega a Dios, mientras que para Kierkegaard el hombre únicamente puede realizarse plenamente en Dios y en Cristo. Kierkegaard se convierte así, como Pascal, en uno de aquellos grandes pensadores que se han constituido en apóstoles de la verdad cristiana.

VIII. F. Nietzsche: el anuncio de la muerte de Dios (1844-1900)[47]

«Dios ha muerto»: esta cita de un himno luterano del viernes santo, tantas veces repetida por Nietzsche, nos anuncia no sólo la muerte de Dios, sino también la muerte de la razón y sobre todo del sentido. Estamos ante un nuevo tipo de ateísmo que es perfectamente consciente de lo que tiene entre manos. Es un ateísmo trágico, y Nietzsche lo sabe perfectamente; la muerte de Dios no es en modo alguno una verdad confortable para el hombre, sino más bien una

---

47. La edición crítica completa de la obra de Nietzsche está en curso de publicación: *F. N. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli-M. Montinari, Berlín-Nueva York 1967ss.

Estudios de interés: E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums*, Leiden 1956; E. Biser, *«Gott is tot.» Nietzsches Destruktion des christliches Bewusstsein*, Munich 1962; G. Goedert, *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion*, París 1972; G.G. Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Francfort 1958; D. Henke, *Gott und Grammatik. Nietzsche Kritik der Religion*, Pfullingen 1981; K. Jaspers, *Nietzschen und das Christentum*, Munich 1952; M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott is tot»*, en *Holzwege*, G.A., vol. IV, p. 209-267; J.B. Lotz, *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*, Francfort 1953; G. Marcel, *Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu*, en *Gabriel Marcel et la pensée allemande*, París 1979, p. 9-24; V. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires 1969; H. Pfeil, *Von Christus zu Dyonisos. Nietzsches religiöse Entwicklung*, Meisenheim am Glan 1977; G. Siegmund, *Nietzsche, der «Atheist» und der «Antichrist»*, Padeborn 1932; P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, París 1974; íd., *Jésus-Christ ou Dyonisos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, París 1979; H. Wein, *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, La Haya 1962; B. Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958; J.C. Lannoy, *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée*, París 1952; P. Wolff, *Nietzsche und das christliche Ethos*, Ratisbona 1940. Más información sobre Nietzsche y el cristianismo en G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona 1978, p. 212-213.

verdad amarga: Dios no puede ser sustituido por ninguna otra cosa[48].

El origen de Nietzsche es hipercristiano. Su infancia transcurrió en un ambiente femenino, austero y profundamente religioso. Sus escritos de adolescente, poesías y esbozos autobiográficos atestiguan la intensidad con que se apropió la doctrina y la vida de piedad del luteranismo. Lou Salomé no se engañaba al sospechar que la vida y el pensamiento de Nietzsche estuvieron guiados por un instinto religioso. Si en sus últimas obras combate tan encarnizadamente la fe en Dios y la necesidad de salvación es porque las sentía más próximas que nunca. En todo caso, el pensamiento de Nietzsche nunca podrá comprenderse sin una previa comprensión del hombre Nietzsche.

Según Nietzsche, la comprensión platónico-cristiana del ser es la gran mentira que hay que desenmascarar. En él tiene lugar una inversión de la metafísica, entendiendo por metafísica la posición de Dios o del mundo suprasensible: ésta es a la vez su fuerza y su debilidad. Después de veinticinco siglos de interpretación metafísica del ser, Nietzsche busca un nuevo comienzo y retorna a Heráclito. Su lucha empieza contra los eleatas, contra Platón y la tradición metafísica que arranca del mismo. Heráclito sigue siendo la raíz originaria de la filosofía de Nietzsche. Después de mil quinientos años tiene lugar una repetición de Heráclito, con la inaudita pretensión de poder borrar el prolongado trabajo intelectual del tiempo intermedio, de señalar al género humano un camino nuevo y, sin embargo, antiquísimo, que contradice la tradición entera[49]. La metafísica es considerada de manera «moral»: un movimiento en el que se imponen «valores» que atrofian, oprimen o debilitan la vida.

Frente a tal concepción, Nietzsche ve en el fenómeno de lo trágico la verdadera naturaleza de la realidad. La tragedia se convierte, para él, en la llave que abre paso a la esencia del mundo. El arte se convierte en el *organon* de la filosofía; se considera como el acceso más profundo, más propio, como la intelección más originaria, detrás de la cual viene el concepto. Lo trágico es la primera fórmula usada por Nietzsche

48. E. Colomer, o.c. en la nota 14, p. 223-332. El enfoque del estudio de Nietzsche de E. Colomer es muy útil para el tratamiento de Nietzsche desde una perspectiva teológica, como es la nuestra.

49. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid [6]1984 (trad. de A. Sánchez Pascual). Obra muy recomendable para una exposición cronológica del pensamiento de Nietzsche, siguiendo la aparición de sus obras; al mismo tiempo es un estudio muy esclarecedor.

para expresar su experiencia del ser. La realidad es para él un antagonismo de contrarios primordiales. Este *pathos* ético situó a Nietzsche, ya al comienzo de su camino filosófico, en una contraposición irreparable al cristianismo. La doctrina cristiana, de la que forma parte esencialmente la idea de redención, contradice no sólo los instintos de Nietzsche sino también su sentimiento fundamental. En un mundo trágico, no existe redención como salvación de un ente finito en su finitud. En él rige únicamente la ley inexorable de la decadencia de todo lo que desde el fundamento del ser ha salido a la existencia particularizada, despegándose de la vida del todo. En la visión trágica, vida y muerte, nacimiento y decadencia de lo finito se hallan entrelazados. El sentimiento trágico de la vida es más bien una afirmación de ésta. La afirmación trágica incluso de la desaparición de la propia existencia tiene sus raíces en el conocimiento fundamental de que todas las figuras finitas son sólo oleadas momentáneas; el hundimiento del ente finito no significa la aniquilación total, sino el retorno al fondo de la vida, del que ha surgido todo lo individualizado. El *pathos* trágico se alimenta del saber de que «todo es uno». Luz y tiniebla, nacimiento y decadencia son aspectos de una misma vida. Este vaivén es llamado por Nietzsche la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco, a pesar de que en el curso de su pensamiento dicha contraposición inicial se radicaliza hasta que lo dionisíaco llega a absorber lo apolíneo.

El fenómeno contrapuesto a la visión trágica del mundo es el socratismo, el nacimiento del predominio de lo lógico, de la racionalidad intelectual, incapaz ya de ver la «vida». El *principium individuationis* es el fundamento de la división y la particularización de todo cuanto existe. Esta visión del mundo, que se refiere a la separación de lo existente, a su pluralidad y disgregación, se halla, sin saberlo, prisionera de una apariencia. Dicha apariencia es el mundo de los fenómenos. En realidad, todo es uno. La individuación, la separación, es un engaño apolíneo. Hay una hostilidad entre este poder y lo dionisíaco; se expulsan y se combaten mutuamente, pero no pueden existir el uno sin el otro.

Con Sócrates ha llegado el final de la época trágica; empieza ahora la época de la razón y del hombre teórico. Sócrates aparece aquí como un fenómeno de la razón, como un hombre en el que toda ambición y toda pasión se han transformado en la voluntad de ordenación y dominio reales de lo existente. El hombre se ha perdido; ha colocado

sobre su vida pesos inmensos; se ha inclinado ante lo sobrehumano; religión, metafísica y moral son formas de esa esclavitud. Lo que Nietzsche propone es la inversión de dicho modelo. El hombre no debe buscar los fines fuera de sí mismo, sino dentro de él. El hombre se ha hecho libre y percibe el carácter de riesgo de la existencia. Ahora es el hombre el que concibe lo sobrehumano como una dimensión oculta de la propia existencia, transformándose así en superhombre. Este último término no designa tanto a un individuo o grupo humano cuanto un nuevo estado de la humanidad. Devolver a la existencia el carácter de la libertad, de la desenvoltura y del atrevimiento; arrojar las cargas opresoras que en forma de Dios, moral y más allá, determinan al hombre desde fuera. Nietzsche no coloca al hombre en el lugar de Dios: no diviniza ni idolatra la existencia finita. En el lugar del Dios cristiano y del platónico reino de las ideas, coloca la tierra.

Si ha de venir el superhombre, que es el ser que conoce la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno; si el superhombre tiene que ser el futuro humano, entonces resulta necesario aniquilar y destruir la humanidad que está determinada por la tradición occidental; hay que luchar inexorablemente contra el platonismo y el cristianismo. Nietzsche se ha percatado perfectamente del gran escándalo que representa el cristianismo; no está en su pretendida enemistad contra la realidad y la «vida», sino en la exigencia total de amor a Dios como absoluto amoroso. En consecuencia, el dilema se plantea entre su aceptación completa o su rechazo total. Si se abandona la fe, dice Nietzsche, se pierde también el derecho a la moral cristiana, se hunde todo cuanto se sostiene en ella, porque el cristianismo presupone que el ser humano no sabe ni puede saber lo que es bueno o malo para él; cree en un Dios que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandamiento; su origen es trascendente y está más allá de toda crítica. La moral cristiana depende totalmente de la fe en Dios[50]. Éste es el sentido del ateísmo postulatorio —según expresión de E. Colomer— de Nietzsche; si la moral exige a Dios, para acabar definitivamente con la moral hay que acabar también con Dios. Si Dios ha muerto y el mundo metafísico se ha descompuesto, se hunde también con él todo cuanto recibía del mismo su fundamentación, es decir, todo el sistema de valores e ideales de la cultura occidental, incluso en su versión laica

50. M. Riquer-J.M. Valverde, *Historia de la literatura universal* VIII, Barcelona 1986, p. 112ss.

o humanista. Nietzsche contrapone su visión de futuro al camino recorrido hasta ahora por el hombre. Todo el pasado es un camino equivocado. La filosofía anterior a él es una huida a un mundo «verdadero», situado más allá del mundo real, terrenal; es un signo de la difamación del mundo, una horrorosa contranaturaleza, la mentira y la hipocresía más gandes. La muerte de Dios es, en este sentido, no sólo una proposición sobre el mundo suprasensible, sino también sobre este mundo.

El cristianismo es para Nietzsche la manifestación más poderosa en la historia universal de la desviación de los instintos sufrida por el hombre europeo, desviación que se presenta como el invento de un trasmundo ideal y como la desvaloración del verdadero mundo terrenal. El cristianismo es para Nietzsche una forma de lo que él combate como platonismo. Él combate el cristianismo en última instancia porque es «platonismo para el pueblo», la forma vulgar de la metafísica. Pero su filosofía es, como el mismo Nietzsche dice, «platonismo invertido». La trasmutación de todos los valores es algo más profundo que anticristianismo: es antiplatonismo. Quiere combatir la metafísica, rechazando su error fundamental, que consiste en la duplicación de lo existente en un mundo auténtico y un mundo inauténtico.

Al perder a Dios, el hombre está lejos de no haber perdido nada: pierde la única cosa que hasta ahora le permitía vivir con sentido. El hombre tiene que darse ahora a sí mismo un sentido. Al desaparecer los vínculos religiosos y morales, la libertad del hombre queda libre para la nada. El hombre futuro es un hombre que quiere y que conoce la inutilidad de todo querer. El mundo no tiene ningún sentido ni ninguna finalidad, ya que todo está dentro de él y todas las finalidades son intramundanas. Él mismo está más allá del bien y del mal. Con la filosofía de Nietzsche, el mito de Sísifo ha tomado el relevo del mito de Prometeo.

La realidad más originaria es presentada con el símbolo del juego. En el concepto del juego ve Nietzsche una primera fórmula para expresar la inocencia del acontecer, para expresar una consideración del mundo opuesta a toda interpretación moral, cristiana; una mirada que penetra en el todo de la totalidad de lo que existe, más allá del bien y del mal. El hombre transformado, el hombre hecho niño, es el creador. Es el hombre auténtico. El «creador» no significa el hombre del trabajo, sino el hombre que juega creando. La concepción nietzscheana del arte no es más que su «teología», una teología sin Dios, es

decir, sin el Dios cristiano y creador del mundo, pero una teología que justifica la existencia como fenómeno estético, que percibe, en el esplendor de lo bello, lo sagrado del mundo, la religión estética de Dionisos, el dios del juego. El arte nos redime, nos salva de lo horrible de la existencia, mostrándonos el mundo como una obra de arte que se engendra y se justifica a sí misma.

Rechazar al Crucificado quiere decir, por tanto, abrirse a Dionisos, participar en el juego del mundo y querer desde el fondo de sí mismo lo necesario. En Kierkegaard, Dios quería decir que en último término todo era posible. En Nietzsche, la ausencia de Dios y el retorno de Dionisos significan el fin de lo posible, el encerramiento en el círculo de lo necesario. Para designar dicha actitud Nietzsche acuñó una fórmula: *amor fati*. La última y suprema voluntad consiste en querer lo necesario. De este modo, la separación entre necesidad y libertad queda suprimida.

Así como en todo gran irracionalismo encontramos encubierto un exceso de racionalismo, así también en todo gran ateísmo encontramos encubierta una lucha con el pensamiento de Dios. Y éste es claramente el caso del ateísmo de Nietzsche. En el ateísmo de Nietzsche se oculta una búsqueda desviada de Dios[51].

Contemporáneo de Nietzsche es el teólogo Overbeck[52], que en sus escritos trató especialmente el tema de la relación de la teología y el cristianismo en general. Quiso probar que no sólo la teología mo-

51. Una cita de J.M. Valverde confirma esta afirmación: «La idea del eterno retorno se muestra más difícil de aclimatar fuera de la atmósfera extática y visionaria de Zaratustra, donde es motivo de perplejidad entre los comentaristas. ¿Cómo puede hacer llorar de felicidad a Nietzsche la perspectiva de una repetición insistente de cada instante, y más en su dolorosa vida casi en ceguera, volviendo al cabo de larguísimos ciclos de años, una vez y otra? Posiblemente aquí hay una transformación o un disfraz de una idea cristiana que a Nietzsche le enfurecía más que otras: la inmortalidad personal, concebida no simplemente como contemplación beatífica de Dios, sino, por la resurrección individual, como repaso y recuerdo de la propia vida —y según dice Kierkegaard— gozando o sufriendo en la medida en que esa reviviscencia nos haga sentirnos contentos o avergonzados de lo que fuimos a cada instante... La intuición de esa inagotable pervivencia, tras la muerte, de cada momento y cada experiencia, sería la previa versión cristiana del eterno retorno: Nietzsche, cada vez más arrimado al cristianismo para luchar contra él, necesita aquí un esfuerzo especial, la energía zaratustriana, para contraponerle esta versión suya, tan proclive a ser leída como "bienaventuranza eterna"» (M. Riquer-J.M. Valverde, o.c. en la nota 50, p. 112s).

52. Sobre Overbeck, cf. K. Löwith, o.c. en la nota 1, p. 519-534. Entre las obras de Overbeck mencionamos *Christlichkeit der Theologie*, 1873.

derna, sino también la ciencia teológica estaba desde el principio en desacuerdo con el sentido originario de la fe cristiana. Overbeck no se decidió ni en contra del cristianismo ni a favor de la cultura moderna. En el interior de sus proposiciones se reconoce una línea recta y atrevida, propia de un espíritu honesto, que aclaró el problema que el cristianismo constituye para nosotros e iluminó el abismo que se abre entre la vida cristiana y nosotros.

IX. ¿El final de la era de la razón?[53]

El camino abierto por Descartes, ampliado y profundizado a lo largo de la historia filosófica posterior hasta llegar a Nietzsche, no es nunca abandonado. El recurso cartesiano a la autocerteza del *ego cogito* como fundamento del edificio del conocimiento no significa sólo la inauguración de un nuevo método crítico de reflexión gnoseológica: comporta también el doble pensamiento de la autonomía del sujeto y de la primacía de la razón, con las que Descartes venía a garantizar al hombre moderno, después del hundimiento del mundo medieval, la seguridad perdida. Ambos principios, el principio del sujeto y el principio de la razón, confluyen inevitablemente el uno hacia el otro, en la medida en que el sujeto se concibe primariamente como un sujeto pensante y, en consecuencia, como ser racional. La razón se convierte así en el vínculo omniabarcante que enlaza al sujeto autónomo con Dios, el mundo y los demás hombres. El subjetivismo inicial se impregna cada vez más de racionalismo y da lugar, en la época de la Ilustración, a aquella actitud del espíritu, la cual, unida a la esperanza de que el hombre se dejará guiar por ella, conduce finalmente al optimismo del progreso, que inspira la concepción escatológica de la historia, no precisamente en sentido cristiano.

Sin embargo, es evidente que en el seno del pensamiento postidealista la fe en la razón y el optimismo del progreso entran muy pronto en crisis. Y la crisis estalla por vez primera con Nietzsche. En él se halla el rechazo de la razón y de su instrumento, la lógica, y el

53. Utilizamos esta expresión para evitar la otra de postmodernidad, dado el sentido ambiguo y equívoco de esta última. También porque la parte primera de esta obra lleva por título: «La era de la razón en sus comienzos.» Sobre este punto, cf. E. Colomer, o.c. en la nota 14, p. 22s.

proyecto inaudito de pensar contra la razón, de destruir el universo conceptual de la filosofía e incluso de la ciencia. En definitiva, a diferencia de lo que sucedió en la modernidad, en el postidealismo la relación del hombre con lo real no se entiende ya primariamente desde la razón, al menos en su acepción moderna.

Capítulo quinto

LA TEOLOGÍA CATÓLICA EN LOS PAÍSES GERMÁNICOS

I. Teología y eclesialidad

El que Johann Sebastian Drey, el fundador de la escuela de Tubinga, hubiese insistido tanto en elaborar una teología en el seno de la Iglesia y en función de la misma había de tener una gran repercusión en el desarrollo de la teología germánica. El momento era propicio: el Romanticismo implicaba una reacción frente al racionalismo cartesiano de la crítica ilustrada, y centraba la atención de los contemporáneos en el glorioso pasado medieval. Pero, al mirar el pasado, los teólogos descubrieron el período más genuino de la historia de la Iglesia: el retorno a los padres, elemento capital, pesaría más en la renovación eclesiológica que la romántica evocación de la edad media. Habían captado perfectamente que el secreto de aquella época patrística, la fuerza que le había dado carácter, era la fe en el Cristo viviente[1], presente también hoy, como realidad misteriosa en la Iglesia. Una visión nueva de la Iglesia se imponía por encima del individualismo y el racionalismo de la *Aufklärung*, con fina atención a los aspectos comunitarios y tradicionales del mensaje cristiano[2]. Pero la superación de la concepción tridentina de Iglesia, tendente a aislar a la jerarquía de la comunidad y a concebirla en función de un «poder» sacra-

1. Cf. F. Schnabel, *Storia religiosa nella Germania dell'Ottocento*, Brescia 1934, p. 45.

2. R. Aubert, *La géographie ecclésiologique au XIX^e siècle*, en *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, París 1960, p. 11-55; Y. Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 417-424; B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, Milán 1976, especialmente las intuiciones del capítulo: «Il mutamento strutturale della teologia cattolica nel XIX secolo», p. 117-151, que destacan las diferencias de ambas mitades del siglo.

mental, no sería tarea fácil. A pesar de que figuras como Sailer y Moehler abrían nuevos caminos para la teología, con incidencia en la pastoral y la catequesis, y en la misma liturgia[3], las resistencias no se hicieron esperar. La fuerza de la inercia hacía más cómodo el ver a la Iglesia como organización exterior que como organismo místico. La tendencia romano-escolástica, que culmina en el jesuita Joseph Kleutgen, intervendría en este contencioso.

La reacción del ultramontanismo, además, intentaba superar las visiones a veces radicales de la tendencia episcopaliana, de la escuela de Febronius y de los canonistas josefinistas. Los primeros signos del resurgimiento ultramontano tienen lugar en los diversos «círculos» que caracterizan la restauración católica a principios de siglo[4]: agrupaban a católicos fervorosos y surgieron en todas partes. Uno de los más prestigiosos fue el círculo de Münster, promovido por la princesa Gallitzin, que le dio una impronta muy personal. En Munich se formó otro, fundado por Joseph Görres que, convertido del racionalismo, se dedicó al estudio de la mística, por indicación de C. Brentano; aquel foco se convirtió en un «verdadero centro que difundía la vida católica por toda Alemania; la Tabla Redonda (así se denominaba el círculo de Görres) adquirió el tono de una institución: literatos, artistas, juristas, teólogos, románticos, parlamentarios se reunieron en ella durante más de veinte años»[5]: al mismo tiempo urgían la unión con la Santa Sede como factor de la regeneración católica en Alemania. También pasaba en Maguncia, donde el profesor Räss con un grupo formado por los jesuitas de Estrasburgo, prescindiendo de las tradiciones galicanas y febronianas, se dedicaba a formar a los clérigos en un espíritu romano y belarminiano polémicamente antiprotestante. No se puede olvidar el centro de Viena, cuyo jefe espiritual fue san Clemente María Hofbauer, que reunió en torno a sí a una serie de hombres ilustres por la cultura como Friedrich Schlegel —admirador de Goethe, discípulo de Fichte y de Schelling, convertido en el Chateaubriand alemán—, Zaccharia Wernor, Adam Müller, etc.

En los seminarios de formación clerical, se imponía ese ultramontanismo germánico en el ámbito de la teología y del derecho, en con-

3. Cf. O. Rousseau, *L'ecclésiologie allemande au XIX^e siècle*, en *Histoire du mouvement liturgique*, París 1945, p. 67-92.
4. Cf. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse* I, París 1905; F. Schnabel, o.c. en la nota 1.
5. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* IV, París 1938, p. 519.

tra de los canonistas josefinistas y de las ideas de la Iglesia nacional alemana. Era más mitigado que el ultramontanismo francés: era más una reacción contra las posiciones extremas de Febronius y del josefinismo que una adhesión a las tesis jesuíticas sobre las prerrogativas del papa. Muchos obispos alemanes actuaban de acuerdo con la convicción de la superioridad del concilio general sobre el papa y su curia. El *Du Pape*, de De Maistre, traducido al alemán en 1822, con la tesis sobre la infalibilidad personal del romano pontífice, a pesar de una primera aceptación, no halló el entusiasmo romántico que llevó a tantos franceses a anhelar o idealizar una nueva teocracia medieval. Sin embargo, se consiguió crear un verdadero partido ultramontano, con Maguncia como centro; el partido se sintió reforzado por muchos *Germaniker*, es decir, ex alumnos del Colegio Germánico de Roma, fieles a la neoescolástica allí aprendida.

El ultramontanismo germánico recibió un estimulante refuerzo desde Viena, que en 1835 firmó un concordato con la Santa Sede, considerado modélico por las autoridades romanas. La Universidad de Viena, antigua ciudadela del josefinismo, se convirtió en un foco de ultramontanismo, gracias a la acción conjugada de un profesor jesuita de dogmática —Schrader, que en 1857 dejó el colegio romano para enseñar en Viena— y un canonista laico, Georg Phillips, llamado «el De Maistre alemán», que popularizó la doctrina del magisterio infalible del papa y la de su episcopado universal.

La década que precedió el concilio Vaticano I fue tensa, a causa de las campañas ultramontanistas que influían a través de la predicación y la catequesis. A ello contribuyeron especialmente los *Germaniker*, que lograron imponerse en facultades de teología como la de Würzburgo (donde enseñaba Denzinger), la cual se convirtió en el centro del ultramontanismo de la Alemania del sur. Mientras tanto, la orientación eclesiológica de Moehler empezaba a ser olvidada e incluso juzgada con cierta desconfianza por los entusiastas de la neoescolástica. No es extraño que, en dicho ambiente, personas como monseñor Ketteler, a pesar de su incondicional adhesión al papa, empezase a inquietarse por el enfrentamiento de la Curia Romana con los obispos, y por los desequilibrios doctrinales que implicaba.

Es útil recordar que en ese siglo, en la primera mitad en concreto, los grandes filósofos se dedicaron a reflexionar sobre el cristianismo, y no marginalmente sino en conexión esencial con el conjunto de su pensamiento. Paralelamente vemos a los grandes teólogos de dicha

época en diálogo, nunca tan vivo y abierto, con todos los pensadores importantes. La teología está abierta, en una corriente de gran renovación espiritual. En forma pasiva y activa tiene contactos por todos lados.

En la consecución del citado autopensamiento, como comprensión de uno mismo, se recurre a la inspiración y a la acción del espíritu, el cual actúa no sólo como fuerza privada sino comprensiva e históricamente eficaz en los grandes espacios: explosión del espíritu que no se puede reducir al genio personal.

La renovación del espíritu, en ese tiempo y por los teólogos de ese tiempo, surge de una nueva atención y de una nueva capacidad de volver a ver el misterio divino y sus huellas y testimonios en el mundo: un sentido «místico» comprensivo, para decirlo como Drey. Vemos aquí el papel de la Iglesia que, llevada por el Espíritu con mayúscula, procura un pensamiento de la «unidad en la multiplicidad del cristianismo» (Moehler). Descubrimos en la teología de ese tiempo una pasión típica, que quiere superar la acumulación puramente aditiva de proposiciones teológicas y de piezas de la tradición, para tender hacia un punto central que enseñe a captar, desde el interior, cómo lo múltiple es uno y manifiesta esta unidad. Así Drey trata de comprender la estructura de la vida eclesial, rica en tensiones y, precisamente por eso, viva.

De todos modos, la dimensión más importante, que se impondrá en definitiva gracias a ese pensamiento de la unidad en la multiplicidad, *resultó ser la dimensión de la «historia», de un gran futuro*. En esa época surgió una nueva gran conciencia histórica. Y al mismo tiempo, con el más fascinante pensamiento destinado a comprender la realidad como acontecimiento espiritual —para el que Hegel había dado un ejemplo grandioso—, surgió el pensamiento más peligroso y más sujeto a incomprensiones.

Y la teología emprende la tarea de pensar de manera decisiva la historia y considerar el cristianismo no como una construcción conceptual, abstracta e intemporal, sino como un proceso histórico y vital y, por tanto, como un hecho vivo. El cristianismo como acontecimiento: para comprenderlo fue necesaria la ayuda del concepto, totalmente repensado, de «desarrollo» o «tradición». Inmediatamente se convirtió en un tema de importancia central: no se entendió como un vehículo puramente externo de un pensamiento esquemático, siempre igual, sino más bien como un proceso específico, que hace que el

cristianismo acontezca, porque es historia. La tradición resulta sinónimo de totalidad viva del ejercicio cristiano a partir del Espíritu del Señor, que suscita vida y garantiza la unidad en la multiplicidad de la historia en continuo movimiento.

II. El debate sobre el uso de la razón en teología

El panorama cultural del momento aparece dominado por los idealismos postkantianos, que se hicieron notar entre los católicos. La reacción, de tono apologético, surgida de las facultades católicas, como modalidades propias, estaba determinada por la lucha contra el racionalismo triunfante en el XVIII y el intento de reconstruir la credibilidad de la fe y expresar el mensaje con las categorías filosóficas vigentes. Los ensayos fueron múltiples y también las incomprensiones y las sospechas, que acabarían en vivos debates[6].

1. *Georg Hermes (1775-1831)*[7]

La doctrina de Hermes es el fruto de una dolorosa crisis que marcó su juventud. Mientras enseñó en Münster (1807) formó parte del centro de la princesa Gallitzin; después fue profesor en Bonn (1819), donde terminó de formular su pensamiento orientado a reconciliar el cristianismo con el racionalismo de la *Aufklärung*.

Pedagogo de talento, era bastante oscuro en sus escritos. Conocía mal la tradición e ignoraba la gran escolástica y el método teológico; su investigación, intelectualmente vigorosa, adquirió, en consecuencia, una forma muy personal, y abrió un camino nuevo: el llamado semirracionalismo.

Toda su obra estuvo dominada por el problema de la razón y de la fe. La razón es, para él, «la única guía que Dios nos ha dado desde nuestro nacimiento». Y, al margen de ella, sólo es posible la *duda positiva*.

---

6. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle* I, Bruselas-París 1948, p. 161-177.

7. Ibíd., p. 177-203; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina [4]1969, p. 102-112; E. Hegel, *Hermes, Georg*, en TRE 15, 1986, p. 156-158.

No concibe nunca la afirmación intelectual sólo en función de la razón. En consecuencia, distingue dos estados de la fe: la fe del conocimiento y la fe del corazón. Sólo esta última es sobrenatural y fuente de vida cristiana. Se ha intentado disculpar a Hermes de semiracionalismo: algunos sólo ven en él un endurecimiento de los sistemas dualistas de la fe, de inspiración suareciana[8]: interpretación benigna, si se toman sus palabras al pie de la letra. De hecho, él se movió en una teología fundamentalmente semirracionalista. No se niega dogma alguno, pero todos son interpretados simbólicamente y reducidos a su significación antropológica.

Su obra, que obtuvo particular resonancia, logró crear una escuela, el «hermesianismo». Después de la muerte del maestro, tuvo lugar una fuerte polémica entre sus discípulos y los neoescolásticos (G. Perrone, J. Kleutgen), que terminó con la condena del hermesianismo por Gregorio XVI con el breve *Dum acerbissimas* (1835), condena que Pío IX (1847) confirmó para responder a las interpretaciones suavizantes. Más tarde, el concilio Vaticano I (Denz-Schön 2738-2740, 3010, 3025, 3035, 3036) renovó solemnemente la condena de los errores hermesianos referentes a la fe, menos en sí mismos que en la forma que habían adoptado en los manuales teológicos alemanes de la época.

2. *Anton Günther (1783-1863)*[9]

Nacido en Bohemia, se instaló en Viena en 1824, después de haber rehusado diversas cátedras que le ofrecieron en Alemania. Escribió una amplia obra, con estilo agresivo y humor satírico; es bastante sistemático y usa con frecuencia conceptos sacados de los filósofos idealistas que había leído y por los que quedó influido para siempre.

Su esfuerzo se inscribe en el del semirracionalismo, del que algunos historiadores lo consideran iniciador: rehacer la unidad entre religión y sociedad, entre fe y razón. Pero en vez de buscar los

8. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie, Georg Hermes, Matthias Jos. Scheeben*, Augsburgo 1926.

9. E. Hocedez, o.c. en la nota 6, II, París 1952, p. 39-59; J.M.G. Gómez-Heras, *Cultura burguesa y restauración católica*, Salamanca 1975, p. 37-85; J. Pritz, *A. Günther*, en *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert* I, Munich 1975, p. 348-375.

elementos para lograr la citada síntesis en las fuentes del pensamiento cristiano, se aventuró a partir de las categorías del idealismo alemán.

Para Günther, la razón filosófica es capaz de probar los grandes dogmas cristianos, cuyo carácter sobrenatural es sólo relativo (contra lo que se expresó el Vaticano I). Las definiciones dogmáticas dependen así del trabajo filosófico y participan de su relativismo. Günther, al aplicar tales principios al dogma de la Trinidad, definía la personalidad por la conciencia de sí mismo y ponía en Dios tres substancias absolutas, realmente distintas, mientras que en Cristo veía dos personalidades completas. Según él, se podía construir racionalmente el dogma trinitario de acuerdo con un esquema análogo al de Hegel.

Junto a adhesiones entusiastas, el sistema de Günther fue objeto de duras críticas. Después de un largo examen, que duró seis años, sus obras fueron puestas en el Índice. El llamado «güntherianismo» fue condenado por Pío IX (1857) y por el concilio Vaticano I (Denz-Schön 2828-2831, 2914, 3002, 3015-3020, 3025, 3041-3043)[10]. Günther se sometió ejemplarmente a la decisión de Pío IX, mientras que algunos de sus discípulos se unieron a los viejos católicos.

3. *Jacob Frohschammer (1821-1893)*[11]

Inició su carrera docente con historia de los dogmas y filosofía de la religión (1850), después con teología (1854) y terminó con una cátedra de filosofía en la Universidad de Munich (1855). Su obra *Über den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generationismus* (1854) fue puesta en el Índice tres años después de su aparición. En ella sostenía una tesis con relación a todo su sistema: los padres eran los autores de toda la naturaleza humana de sus hijos, incluida el alma. En las obras posteriores, afirmaba la existencia, en el mundo entero, de un principio fundamental, fantasía o imaginación creadora, que daba cuenta de todas las realidades a la manera como la imaginación artística da cuenta de la obra de arte.

10. L. Orban, *Theologia güntheriana et Concilium Vaticanum* I-II, Roma 1942-1949.

11. E. Hocedez, o.c. en la nota 6, II, París 1952, p. 60-68; J.M.G. Gómez-Heras, o.c. en la nota 9, p. 87-106 y 126-130; R. Hausel, *J. Froschammer*, en *Katholische...*, o.c. en la nota 9, III, p. 169-189.

La condena de Pío IX (carta *Gravissimas inter* al arzobispo de Munich, en 1862) tenía presente las posiciones de principio y de método, indicadoras de todo un estado de espíritu. El papa descubría en el mismo el estatuto de las relaciones entre razón y fe, ya fuera la razón histórica y crítica, ya fuera la filosófica. Descubría elementos de aquel semirracionalismo que trataba los misterios sobrenaturales revelados como objetos de una razón independiente y denunciaba al mismo tiempo la pretensión de libertad en la investigación científica, sin suficiente sumisión a la fe y al magisterio católico (Denz-Schön 2850-2861).

La crisis, marcada por innumerables episodios, se sitúa en una coyuntura precisa: por el lado romano, la de los primeros esfuerzos por restaurar la filosofía escolástica, y por el lado de ciertas universidades germánicas, Munich en particular, donde enseñaba Döllinger, la de la resistencia a toda restauración escolástica. Aquí se añadía la afirmación repetida, alguna vez intemperante, de la libertad de investigación científica. Frohschammer explica, en el prefacio de su obra sobre la crítica a la filosofía de santo Tomás, la historia de su lucha contra la escolástica renaciente.

III. La escuela de Tubinga: la teología como encrucijada de eclesialidad, cientificidad y vitalidad

Durante los años en que, en Renania, trabajaba Hermes en la elaboración de una apologética en función del racionalismo y del kantismo, un grupo de teólogos de Tubinga buscaron el «feliz camino medio» (Drey) entre el misticismo morboso de algunos románticos y el racionalismo radical de algunos discípulos tardíos de la Ilustración. Así nació la llamada «escuela católica de Tubinga».

En general, con la expresión «escuela» se entiende una orientación de un conjunto de estudiosos que convienen en un programa de pensamiento y sobre todo adoptan unos métodos y unos resultados particulares. Éste no fue el caso de Tubinga. Los proyectos, los métodos, las orientaciones de pensamiento y los contenidos cambiaron ya al pasar de la primera a la segunda generación. En cuestiones determinadas hubo puntos de vista extremadamente contrastantes.

Se puede hablar de «escuela», en el sentido de «historia de las ideas, de las corrientes, de las tendencias culturales y espirituales», sólo donde se da una concordancia en el plano de los *contenidos*. Tampoco fue éste el caso de Tubinga. Los elementos que determinaron una cierta comunión y la formación de una escuela fueron más bien de orden *formal*. Esto fue expuesto claramente por Karl Werner: él habla de una *actitud espiritual común* (1866). En la complejidad de sus aspiraciones, esta escuela no se vinculó nunca de modo exclusivo a una dirección particular, sino que se convirtió en un espacio en el que era posible una gran variedad de desarrollos espirituales individuales. Esta libertad, que concede a todo lo bueno moverse libremente en la dirección que sea, que hace valer todo contenido espiritualmente rico según su modalidad, y que está poco inclinada a lo mezquino, sería una de las peculiaridades específicas de la escuela de Tubinga y seguiría siendo un elemento esencial del éxito de su tradición y eficacia.

Hecha esta observación preliminar, hay que añadir que la nueva síntesis teológica surgida de Tubinga, moderna y tradicional, con visión pastoral y litúrgica, tenía sus precursores. Sailer sería uno de ellos, así como sus discípulos Geiger y Gügler y otros muchos que en diversos lugares de Alemania intuían el valor de la tradición y de los padres de la Iglesia, tal como mostró el profesor Geiselmann[12]. Pero fue la escuela de Tubinga la que formuló una especie de método genético llamado a producir óptimos frutos en la teología posterior.

La escuela ha sido considerada por unos como de «teología especulativa», mientras que otros la han juzgado como «estimulada por un sentido histórico-crítico». Probablemente todos tienen razón, dado que la escuela intentó armonizar el método positivo y el especulativo. La filosofía de Schelling y la de Hegel les pareció más apta que la escolástica para la investigación teológica que, al mismo tiempo, apoyada en la historia del dogma, redescubría la «tradición viva» de la Iglesia, que reflexiona siempre bajo la acción del Espíritu[13].

La fecundidad de la escuela se ha mostrado sobre todo en la renovación de la eclesiología, hasta nuestros días (St. Jáki): el secreto de su éxito fue la superación del extrinsecismo jurídico de la Iglesia, que

---

12. J.R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Maguncia 1938. Cf. las sugerentes orientaciones de X. Tilliette, *L'Église romantique: de l'ideal à l'histoire*, «Archivio di filosofia» 54 (1986).

13. Cf. R. Reinhardt (dir.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tubinga 1977.

no destacaba suficientemente su dimensión de misterio, tan presente en los padres, la única capaz de unir la diversidad en la unidad. Las filosofías de Schelling y de Hegel fueron un buen instrumento para potenciar las ideas de vida y organismo —y las de un espíritu vivo que anima el progresivo desarrollo del cristianismo— y aplicarlas a la Iglesia de Jesucristo.

Presentaremos sólo las tres figuras más sobresalientes de la escuela; deberíamos hablar de otras, también de relieve, como Johann Baptist Hirscher —a quien nos referiremos al hablar de la renovación moral—, o bien Anton Staudenmaier (1800-1856), Karl Joseph von Hefele (1806-1887), entre otros muchos; a pesar de su independencia, se puede incluir en dicha escuela al laico convertido Friedrich Pilgram (1819-1890)[14].

1. *Johann Sebastian Drey (1777-1853)*[15]

Aunque no actuó en solitario y directamente como inaugurador de las nuevas orientaciones de la escuela de Tubinga, se le considera su fundador, por encarnar, de modo sobresaliente y puro, la espiritualidad y la teología que allí se formuló y después se irradió.

En la base de su obra hay una idea muy simple. Drey veía el destino del hombre en el horizonte de la historia universal, a la luz de una verdad que era a la vez verdad de razón y verdad de revelación. En este contexto, uno se hace teólogo transformando, a través del trabajo del pensamiento, la visión complexiva de la realidad. Para Drey, la teología es ciencia de la fe, pero no entendiendo por ciencia la acumulación de conocimientos sobre la fe, sino considerándola una comprensión fundamentada en la fe. Por dicha razón, la teología tiene una orientación humana y práctica. El objetivo práctico consiste en dotar de razón a la fe y desarrollar una teoría de acuerdo con la razón, a través de la praxis religiosa. La teología tiene que servir a la vida religiosa.

Esta visión se hace bien patente en sus obras publicadas y en

14. Cf. St. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, p. 44-54; B. Casper, *Friedrich Pilgram*, en *Katholische...*, o.c. en la nota 9, II, p. 212-232.

15. Cf. J. Rief, *J.S. von Drey*, en *Katholische...*, o.c. en la nota 9, II, 9-39, con óptima selección de la bibliografía aparecida hasta 1975.

algunos manuscritos inéditos, y sobre todo en sus lecciones universitarias de dogmática. Hay que añadir también la revista, iniciada en 1819, «Tübinger Theologische Quartalschrift», órgano literario de la escuela, que él orientó desde el primer número.

De la obra complexiva de Drey, se recuerda en primer lugar el manual de *Apologetica*, en tres volúmenes, aparecido entre 1837 y 1847. Es su obra principal. A través de la misma, Drey se convierte en el fundador de la nueva teología fundamental católica[16]. Mientras se discutía, en las polémicas provocadas por el semirracionalismo, sobre las relaciones entre la fe y la razón, Drey introdujo en el binomio fe-razón la noción de revelación como historia. El subtítulo de su *Apologetica* ya indica el método adoptado: «Demostración científica de la divinidad del cristianismo en su manifestación.»

Historia y tradición fueron los primeros grandes temas de los que se ocupó la escuela de Tubinga, precisamente en la medida en que el problema de la historia y de la realidad de la tradición representaban un desafío para el pensamiento. De ahí las tres dimensiones en el interés de la historia que señala Drey: conocer la historia, alcanzar su verdad y situar los hechos en el conjunto. La primera dimensión todavía está subordinada a otro interés racional, que es el de llegar a la verdad de la historia. La conjunción del elemento especulativo con el histórico permite apreciar cada hecho movido por el *sentido del todo*. Éste representa el ideal de la teología sistemática, que para Drey es teología «científica» por excelencia[17]. La teología científica produce el saber (sapiencial) en la teología.

Ahora bien, la idea del reino de Dios es, para él, en su origen un don de la revelación; en su estructura, una verdadera idea de la razón; en su substancia, la idea fundamental del cristianismo. Después de que el hombre, espíritu finito, ha perdido la unidad consigo mismo, en su historia concreta, tal unidad sólo puede recuperarse por el camino escatológico: el reino de Dios fundamenta gratuitamente esa unidad de la historia por la que los hombres llegan a ser ellos mismos. El saber —mediatizado por la historia— de la unidad de la historia como reino de Dios se convierte en la condición *sine qua non* de la concien-

16. Cf. Fr.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Innsbruck-Viena 1983; A.P. Kustermann, *Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777-1853)*, Tubinga 1988.

17. Fr. Schupp, *Die «Evidenz» der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J.S. Drey*, Innsbruck 1970.

cia teológica. Así la idea del reino de Dios es una clave hermenéutica que permite comprender la esencia del cristianismo y le produce los diversos nexos de sentido (y también de carencia de sentido). Nos percatamos de que el interés de la historia desemboca en el presente. La teología, en consecuencia, ha de tener una referencia vital al presente, afirmación que incluye muchos aspectos: el primero, el que la Iglesia —el lugar de la teología— es una entidad actual.

La teología, para Drey, es una encrucijada en la que se encuentran eclesialidad, cientificidad y vitalidad. El arte del teólogo consiste en saber tomarse en serio cada una de dichas dimensiones, pero sin renunciar a ninguna de ellas por un exceso de afecto a una en particular. De ahí la libertad del teólogo para examinar críticamente las opiniones, para separar lo que puede ser útil de lo que no lo es, para liberar a la Iglesia de formas inservibles y de apéndices extraños, «despojándola de opiniones insostenibles».

2. *Johann Adam Moehler (1796-1837)*[18]

Se convirtió en el teólogo más significativo de la escuela de Tubinga, donde enseñó de 1826 a 1835, año de su nombramiento como profesor en la Universidad de Munich. En Tubinga, el joven y brillante profesor compuso *Die Einheit in der Kirche* (1825), luego *Symbolik* (1832); escribió numerosos artículos (los principales fueron recogidos después de su muerte por su amigo J.J. Döllinger) en la revista de la universidad, «Theologische Quartalschrift».

Se distinguió por la novedad y profundidad de su especulación, en especial en el campo eclesiológico. Sin embargo, Congar observa que no fue sólo un eclesiológico: Moehler es también un teólogo, con preocupación por la dimensión «espiritual y mística» de su teología y de su eclesiología. En reacción contra el racionalismo de la *Aufklärung* y la sequedad de la escolástica enseñada en los seminarios alemanes de su juventud, presentó a la Iglesia como un organismo

18. St. Jáki, o.c. en la nota 14, p. 21-35; P.-W. Scheele, *Johann Adam Möhler*, en *Katholische...*, o.c. en la nota 9, II, p. 70-98, con excelente selección de la bibliografía aparecida hasta 1975; Y. Congar, *Möhler, Johann Adam*, en *Catholicisme* IX, París 1980, p. 460-462. Una buena introducción a Möhler es la de H. Savon, *J.A. Möhler*, París 1965.

vivo, mantenido en la unidad y vivificada por el Espíritu. Su investigación, entre la Ilustración y el Romanticismo, fue fruto de un estudio serio, para el que fue decisiva su dedicación a los padres de la Iglesia.

La evolución de su espíritu es evidente en los libros que fue publicando: así, en la primera obra, *Lecciones de Derecho canónico* (1823-1825), Moehler presenta una eclesiología de tipo jurídico que queda superada en *Die Einheit* (1825), donde desarrolla una concepción místico-pneumática; esta visión sería parcialmente completada después en sus estudios sobre san Atanasio y san Anselmo (1827) y, finalmente, en la obra de madurez, *Symbolik* (1832), de inspiración cristológica, donde la Iglesia es vista como la sociedad del Verbo encarnado[19].

En la acción constante del Espíritu, que configura a los cristianos a Cristo, Moehler ve el principio de su unidad. La *tradición*, a la que Moehler, en oposición al principio protestante de la *sola Scriptura*, concede gran atención, es la manifestación viva de la acción del Espíritu a través de las diversas generaciones cristianas que se van sucediendo[20]. La presencia del Espíritu tiene lugar en la comunidad, que ahuyenta el individualismo autosuficiente, sobre todo porque Cristo redimió a toda la humanidad. Aislarse significa en cierto modo debilitar la redención de Cristo. Es evidente en tal concepción la influencia del Romanticismo: es la idea romántica de la participación la que lleva a Moehler a acentuar la interpretación de la *communio sanctorum*, como comunión de las personas y de las cosas santas; la idea romántica de la vida significa en la práctica insertarse cada uno en la comunidad y depender de la misma. Significa, además, el vínculo de las generaciones a través de la procreación, el nacimiento, la muerte; de ahí deriva la unión de los santos de todos los tiempos entre sí.

La intuición de la comunidad originaria le condujo al redescubrimiento del sacerdocio universal de los fieles, olvidado hacía tiempo en la teología católica. Según la concepción teológica de Moehler, la Iglesia no es sólo la comunidad de amor animada por el Espíritu Santo; también es la institución salvadora fundada por Cristo y penetrada por su fuerza, es «el Cristo Redentor que continúa obrando, es la encarnación siempre actual del Hijo de Dios». Como la conservación

19. J.R. Geiselmann, *Les variations de la définition de l'Église chez Joh. Adam Möhler*, en *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, París 1960, p. 141-195.
20. P. Chaillet, *La tradition vivante*, RScPhTh 27 (1938) 161-183.

del mundo es una creación continuada, así la Iglesia, como continuadora de la obra redentora del Cristo, es una encarnación permanente.

Éste es el término de la teología de Moehler, «romántica» en sus inicios, que se expresó claramente a partir de evocaciones de los padres de la Iglesia de los tres primeros siglos, en *Die Einheit*. Su pensamiento se profundizó con los años, en lo que se refiere al papel y a la importancia de la estructura jerárquica de la Iglesia. En *Symbolik*, que es una refutación metódica de diversas formas del protestantismo, mostrará que la acción del Espíritu se ejerce por la enseñanza del magisterio, vínculo indispensable de las Iglesias con la que ha recibido, en Pedro, el primado y la misión de «confirmar la fe». Consciente del peligro de un «misticismo separatista», Moehler, en 1832, muestra que la acción del Espíritu se ejerce en el cuerpo organizado y jerarquizado de la Iglesia.

El reproche formulado contra Moehler de ser «un precursor inconsciente del modernismo católico» es injustificado[21], como han puesto de manifiesto los colaboradores en el *Homenaje a Moehler* (publicado en alemán y francés en 1939). Si ciertas expresiones de *Die Einheit*, sobre el carácter interior, místico y no jurídico, de la unidad de los cristianos y sobre la importancia de la experiencia interior, no acaban de satisfacer, las publicaciones posteriores manifiestan una conciencia más viva de las exigencias eclesiásticas de la encarnación, y en este sentido muestran la perfecta ortodoxia de Moehler. Justificando, en su correspondencia con Louis Bautain († 1867), los «preámbulos racionales» de la fe, corrige lo que había de excesivo en su visión de la experiencia. Es justo afirmar que Moehler, redescubridor de los padres, muy ignorados en su tiempo, abrió un camino a una eclesiología del cuerpo de Cristo animada y unificada por el Espíritu, una eclesiología que no triunfó en el Vaticano I, pero que hizo posible la del Vaticano II.

21. Ésta fue la tesis de E. Vermeil (1913), asumida por A. Fonck en el artículo sobre Möhler del DTC X, 1928, col. 2048-2063, pero corregida en el artículo *Tradition*, escrito por A. Michel, del mismo DTC XV, 1943, col. 1332-1335. Según Congar (o.c. en la nota 18) sería más justo decir que nos habríamos ahorrado la crisis modernista si se hubiese seguido la línea de Möhler, pues había empezado a responder a las cuestiones que provocaron la citada crisis.

3. *Johannes Evangelist von Kuhn (1806-1887)*[22]

Empezó su docencia enseñando Escritura y publicó algunos estudios importantes de hermenéutica bíblica. En 1839 sucedió a Drey en la cátedra de teología dogmática, que mantuvo hasta 1882. Ha dejado a la posteridad «la obra teológica más considerable del siglo XIX» (F.X. Kraus).

Heredero de Drey, de Hirscher y de Moehler, Kuhn fue, junto con F.A. Staudenmaier, el principal representante de la segunda generación de la escuela católica de Tubinga. Siguió la discusión iniciada por sus predecesores con D.F. Strauss y F.C. Baur. Pero, en la orientación de su obra, ya se distingue perfectamente de Moehler y de la primera generación de la escuela. Metodológica y objetivamente superó la teología organológica de la historia, propuesta por Moehler a partir de la equivalencia entre la Iglesia y la encarnación continuada del Hijo. Metodológicamente, porque aceptó que la reconciliación entre razón y cristianismo, a la que hay que tender, sólo es posible gracias a la mediación de la reflexión de la filosofía y de la teología independientes la una de la otra. Objetivamente, porque enseñó a mirar a la Iglesia, sometida a la palabra de Dios, como el ámbito del testimonio[23].

Kuhn es uno de los primeros teólogos que captó el problema hermenéutico. Titular de la cátedra de Escritura, se enfrentó con las cuestiones fundamentales de exégesis. En su *Leben Jesu* mostró la influencia del ambiente judío en la psicología de Jesús. Después defendió, frente a la interpretación mítica de D.F. Strauss, los principios de una hermenéutica teológica: los Evangelios son *los testimonios de la fe, y nos ofrecen la tradición* apostólica, que es la «fuente formativa» de las expresiones teológicas y del dogma.

Con Jacobi, Kuhn piensa que la inteligencia humana es depositaria de un *saber inmediato* y que la certeza humana es el hecho de la conciencia. Pero, a diferencia de Jacobi, que acentúa el subjetivismo, mantiene el carácter objetivo y universal del conocimiento. Hay, en el seno de la filosofía, una «fe» en las verdades primordiales, que la conciencia revela y que son la base de la ciencia. Fe y razón, idea y

22. Cf. Fr. Wolfinger, *J.E. Kuhn*, en *Katholische*..., o.c. en la nota 9, II, p. 129-162.

23. P. Eicher, *Teologías modernas*, en *Diccionario de conceptos teológicos* II, Herder, Barcelona 1990, p. 576s.

concepto, intuición y reflexión o, en último término, conciencia y ciencia están vinculadas orgánicamente en la tarea filosófica y Kuhn se dedica a encontrar, reproduciendo la dialéctica de Hegel, el paso necesario de un término al otro.

Sobre tales bases, Kuhn desarrolló la teología de los *praeambula fidei*. Si algunas de sus elaboraciones son nuevas en relación con la teología tradicional —son próximas a las esbozadas por Newman en aquel momento—, se aceptaron como conformes al espíritu y la tradición católicos.

Según Kuhn, la raíz de la diferencia entre catolicismo y protestantismo reside en las nociones de *tradición* apostólica y de *depósito* revelado. El protestantismo, según él, considera la tradición apostólica como una suma de verdades establecidas una vez por todas, transmitidas oralmente y recogidas por la memoria. El catolicismo considera la tradición apostólica como una realidad viva. Hay un desarrollo en relación con el progreso de la reflexión humana.

El desarrollo dogmático lo concibe Kuhn según un modo no lógico, sino dialéctico. Hay una dialéctica de expresiones de la verdad revelada en conceptos especulativos; el espíritu humano tiene que superar sus «determinaciones» (no sus «negaciones»: Kuhn se separa en este punto de la dialéctica hegeliana), para que una verdad expresada alcance la esencia de la realidad y de los hechos. La ciencia teológica transcribe las determinaciones de la fe, sin que nunca la verdad creída, germen del proceso, se vea superada.

Los estudiosos más competentes de Kuhn rechazan la acusación que se le ha hecho de haber querido introducir el concepto hegeliano de verdad. En este punto, está muy lejos de Günther. Según Kuhn, la fuente y la norma del desarrollo es el depósito revelado, tal como es entregado por la tradición apostólica. El «depósito» es la *idea* interna (*Inbegriff*) de toda la verdad creída o promulgada. Tradición y Escritura son como los aspectos divino y humano de la misma manifestación de la verdad, de la *idea* de la revelación. No se pueden oponer como dos fuentes, ni siquiera como dos canales de la verdad. La Iglesia las necesita siempre unidas.

Como se podía suponer, las perspectivas de Kuhn provocaron serias controversias, originadas por los asaltos de los neoescolásticos; la más importante se centró en las relaciones del orden natural y del orden sobrenatural[24].

Se pidió a Roma su condena, que no tuvo lugar gracias a que

monseñor K.J. Greith, obispo de Sankt Gallen, le defendió con eficacia. Aunque quedó libre de sospecha, no fue llamado a intervenir en las deliberaciones preparatorias del Vaticano I.

IV. La escuela de Munich: un centro intelectual católico en la Europa central[25]

En 1825, el rey Luis I de Baviera traslada a Munich la Universidad de Landshut. El hecho tendría importantes consecuencias para el futuro de la teología alemana. Aunque no se pueda aplicar a la universidad el calificativo de «escuela» —a la manera de Tubinga— y aunque no contribuyera a la manera de Tubinga a la renovación teológica germánica en el primer tercio del siglo, Munich se convirtió ya hacia 1860 en un centro en el que convergerán figuras prestigiosas, que hicieron del mismo un espacio de investigación e irradiación hacia toda Europa, como lo muestran los contactos que tuvo con Lamennais o Montalembert, en Francia, o con Wiseman, en Inglaterra.

El profesorado, a pesar de la apariencia de un mosaico, se ganó un merecido renombre. Al lado de Schelling —protestante bien dispuesto hacia el catolicismo—, que entusiasmaba con su síntesis filosófica, se dibujó una línea historicista, representada sobre todo por Döllinger, y otra exegética alrededor del docto Allioli, y una tercera de patrología, en la que sobresalió Heinrich Klee; también el derecho canónico conoció en dos laicos, Ernst Moy y Georg Phillips, a dos competentes profesores defensores de los derechos de la Iglesia romana y de la infalibilidad pontificia. No se puede olvidar a Martin Deutinger, «el último filósofo romántico», con una teoría epistemológica particular sobre la que basaba su filosofía y apologética. Debemos hablar de unos románticos influyentes, Baader y Görres, que enseñaban al mismo tiempo que un semirracionalista como Frohschammer. Todo ello aconseja dar al término «escuela» un sentido muy relativo, más bien histórico.

---

24. Cf. E. Vermeil, *J.-A. Möhler et l'école catholique de Tubingue*, París 1913, p. 176-210.

25. Cf. E. Hocedez, o.c. en la nota 6, I, p. 211-213 y II, p. 308-319.

1. *La teología social*

La inquietud social se despierta en Franz von Baader (1765-1841)[26], filósofo, que debe mucho a la restauración teosófica[27] (Soloviov y Berdiaev lo consideraron como uno de los maestros de la sabiduría cristiana). Este profesor de Munich (a partir de 1826), impetuoso, intuitivo y aventurero, había vivido durante tres años en Inglaterra, donde quedó marcado por las ideas fundamentales de los sociólogos ingleses.

Von Baader fue uno de los pensadores más importantes del Romanticismo y de la restauración. Su amplia producción, de filosofía religiosa sobre todo, revela una preocupación por la filosofía de la sociedad, la cual debe fundamentarse en el principio de que los individuos sólo pueden unirse mediante la fe, porque una confianza recíproca presupone la confianza común en Dios. Su posición teológica, netamente antirracionalista, estaba inspirada por la mística protestante de Böhme, y se desarrolló en relación con los problemas y motivos del idealismo contemporáneo, especialmente de Shelling y Hegel. Su preocupación social nace de una teología de la cruz, a partir de la cual escribió en 1835 sobre el desequilibrio entre los protestantes y los proletarios. En esta ocasión reconoce el valor ético y social de las libres asociaciones de trabajadores[28]. Su posición antipapal y episcopaliana, por la que se le considera como un precursor de los «viejos católicos», lo condujeron a romper con sus amigos católicos. Murió solo, reconciliado con la Iglesia.

Una evolución semejante tuvo lugar en Emmanuel von Ketteler (1811-1877), que había estudiado en la Universdad de Munich. Elegido diputado al parlamento de Francfort, en 1848, pronunció un importante discurso en el primer *Katholikentag* alemán sobre «las grandes cuestiones sociales de nuestro tiempo»[29].

Obispo de Maguncia (1850), optó por las cuestiones de política eclesiástica y social en función de una motivación pastoral y espiritual. La base de su visión teológica, la encontraba en la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre el orden de la creación (1865). Una profundización ulterior hace centrar su orientación en los dos polos de su piedad: Cristo y la Iglesia. De la idea de una Iglesia, concebida como fundamento vital de la sociedad humana, derivaba todo el interés por los problemas sociales. La teología podía ejercer un papel de mediación política en la cuestión de los derechos fundamentales susceptibles de consenso, sobre cuya base los partidos, los sindicatos y las fuerzas sociales no clericales se podían reconocer (P. Eicher).

En el centro de su pastoral, colocó la renovación espiritual del clero, llamado a la unión con Cristo y su amor, punto de partida y centro de toda vida sacerdotal; de este centro fluía el servicio pastoral de los hombres, sobre todo de los «pequeños» y los «pobres».

Añadamos que en el concilio Vaticano I, Ketteler fue uno de los jefes de la minoría, pero se avino a la definición del dogma de la infalibilidad, que él interpretaba en la prolongación de su concepción «orgánica» de la Iglesia.

2. *La escuela alemana de historia*

Görres y Döllinger son las dos figuras, intelectualmente diversas, que convirtieron Munich en el centro intelectual de la Alemania de la época, en concreto en el campo de la historia. Sus enfoques estaban muy alejados: uno hablaba de la mediación de la teología de la historia, el otro se basaba en la erudición documental y crítica.

Johann-Joseph Görres (1776-1846), laico de vida movida, que se había entusiasmado con la ideología de la revolución francesa y, después, con los valores germánicos idealizados en el Sacro Imperio, se hizo profesor de historia eclesiástica en Munich en 1827[30]. Sus clases —más de filosofía de la historia que de ciencia histórica— se convirtieron en una brillante apologética de la Iglesia. Para combatir mejor a los racionalistas, dedicó los cursos 1836-1842 a la mística, cursos caracterizados por su poco espíritu crítico. Su pensamiento especulativo

26. Cf. K. Hemmerle, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Friburgo de Brisgovia-Munich 1963.

27. A. Faivre, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, París 1969.

28. Cf. A. Khun, *Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus*, Munich 1965; H. Maier, *Revolution und Kirche*, Munich [3]1973.

29. R. Aubert, *Mgr. Ketteler... et les origines du catholicisme social*, «Collectanea Mechlinensia» 32 (1947) 534-539; H. Conus, *Mgr. von Ketteler. Un gran évêque social*, «Nova et vetera» 38 (1963) 13-38; L. Lenhart, *Bischof Ketteler*, 3 vols., Maguncia 1966-1968; E. Fastenrath, *Bischof Ketteler und die Kirche. Eine Studie zum Kirchenverständnis des politischsoziales Katholizismus*, Essem 1971.

30. Cf. H. Jaeger, *Goerres (Jean-Joseph von)*, en DS VI, 1967, col. 572-578.

y entusiasta le llevó a un panteísmo histórico e insertó su gran «Todo» orgánico en un marco de pensamiento que, para él, sólo podía ser la religión.

Su actividad literaria de 1807 a 1827 permite rehacer su evolución, que explica su paso a un catolicismo considerado como la encarnación histórica más excelente de la fuerza religiosa orgánica. La mística expresará la energía vital del principio orgánico al máximo. Görres sustituye el simbolismo y la alegoría patrísticos, que no reniegan de su pensamiento bíblico, por unas pretensiones «científicas».

En la historia de la espiritualidad la obra de Görres, con una significación secundaria y superada, representa un testimonio importante del Romanticismo tardío. Suscitó primero una gran admiración en Alemania y en Francia (Montalembert, Lamennais, Lacordaire...), aunque después fue objeto de viva discusión.

Hoy se le acusa de haber degradado las nociones de mística y espiritualidad. Sus concepciones supusieron, sobre todo en el mundo germánico, una deformación de su contenido, en nombre de un naturalismo misticizante y teosófico, que las redujo a fenómenos exteriores e incluso pintorescos. A juicio de Bürke, la mística cristiana de Görres es «una forma cristiana del Idealismo alemán»[31].

Ignaz von Döllinger (1799-1890)[32], calificado como el «príncipe de los sabios alemanes» del XIX, se puede considerar el jefe de la escuela histórica alemana. Enseñó en Munich desde 1826; su obra teológica quedó condicionada por la política eclesiástica.

Profesor y sabio, se encontró sumergido en numerosas querellas, las principales de las cuales fueron la cuestión del *Syllabus* y la definición de la Inmaculada Concepción y, sobre todo, la de la infalibilidad pontificia proclamada en el concilio Vaticano I. Döllinger, que no había sido invitado al concilio, combatió la doctrina de la infalibilidad (con escritos firmados con seudónimos); cuando se definió el dogma no se sometió. Excomulgado por el arzobispo de Munich, dejó la cátedra y no celebró misa: sin embargo, no quiso ponerse bajo la jurisdicción de un obispo viejocatólico. Se consideraba un miembro aislado de la gran Iglesia católica.

31. Bürke, *J. von Görres. Geist und Geschichte*, Einsiedeln 1957, p. 10; cf. también R. Habel, *Joseph Görres. Studien über den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften*, Wiesbaden 1962.

32. G. Sohwaiger, *Ignaz von Döllinger*, en *Katholische...*, o.c. en la nota 9, III, p. 9-43; V. Conzemius, *Döllinger*, en TRE 9, 1982, p. 20-26.

Después de su tesis sobre la eucaristía, Döllinger dio sus primeros pasos para confeccionar un manual de historia de la Iglesia que no terminó. Antes de 1848, trabajando en Munich en el círculo de Görres, y con un celo católico muy antiprotestante, preparó *Die Reformation*, a la que siguieron *Hyppolytus und Kallistus* (1835) *Heidentum und Judentum* (1857), *Christentum und Kirche* (1860).

A partir de 1860, en reacción contra la política religiosa y doctrinal de Pío IX, publicó *Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat* (1861), y otras de tono polémico. A partir del Vaticano I, las principales publicaciones, a menudo terminadas por sus discípulos, a pesar de seguir siendo históricas —de valor documental—, se resienten de su opción antipapal y antijesuítica.

Döllinger, que desde una perspectiva científica logró crear un círculo de discípulos, fue un hombre formado en las ideas episcopalianas, galicanas, moderadamente josefinistas y sobre todo antiultramontanas; por ello nunca aceptó el desarrollo del catolicismo vivido en la restauración de Gregorio XVI y Pío IX.

Centrado en su erudición de historiador, sólo vivió el presente con los ojos del pasado. La misma infalibilidad que rehusó aceptar no fue verdaderamente la que había definido el Vaticano I, sino la que él se imaginaba, a partir de algunos textos antiguos: una infalibilidad que se ejercía sobre la doctrina y la política.

Sólo veía la tradición bajo el aspecto de continuidad, e incluso de identidad material de las formas. A diferencia de Moehler, no tenía el sentido de la vida de la Iglesia asistida por el Espíritu Santo[33].

A pesar de su gran información y erudición, Döllinger no se puede considerar como una gran figura (desde la perspectiva histórica, sus visiones —como la escrita en torno a la Reforma— exigen una seria revisión). En él no se descubre la grandeza de un Moehler o de un Newman. Su erudición quedó demasiado condicionada por debates de política eclesiástica; lamentablemente, su compromiso eclesial fue más político que teológico y científico.

Es posible que los dos errores que limitaron el fruto de su trabajo fuesen su concepción de una Iglesia nacional alemana y su liberalismo intelectual (E. Hocedez). No se puede olvidar un notable discurso, en

33. Speigl, *Traditionslehre und Traditionsbeweis in der hist. Theol. Ignaz Döllingers*, Essen 1964.

el que proclamó los derechos de la teología, y reclamó para el teólogo plena libertad de movimiento allí donde no se trate directamente de la fe. En el trasfondo aparecía la tensión entre Roma y Alemania. En otro discurso, pronunciado en 1863, había afirmado que sólo Alemania «había cultivado con tanta dedicación los dos ojos de la teología, la historia y la filosofía»; comparando las dos escuelas que se oponían, la alemana y la romana, decía que la primera defendía el catolicismo «con armas de fuego», mientras que la segunda se contentaba con «el arco y las flechas». Así, el sabio historiador denunciaba la decadencia teológica de los países latinos con una arrogancia que no le perdonarían ni los mismos escolásticos alemanes.

V. Renovación alemana de la moral

Mientras que en los países latinos la penetración de la doctrina moral de san Alfonso M. de Liguori no estimuló planteamientos y pensamientos autóctonos, en Alemania, concretamente en la Facultad católica de Tubinga, se intentaron propuestas renovadoras en el campo de la reflexión moral, con repercusión en el campo de la pastoral. El momento era propicio. En la primera mitad del siglo, una «época de genialidad espiritual» (B. Welte), los teólogos se referían a Schleiermacher y a Hegel en una confrontación que se apoyaba en un repensar, interno y creativo, la realidad. Después de la primera mitad del siglo tiene lugar un cambio notable: empezaba la era del Positivismo. Se exaltaba la ciencia experimental y la atención se centraba en hechos aislados; esta mentalidad induce polémicamente a la negación de lo divino, lo que acorrala la moral a una actitud de defensa a veces exasperada. La versión más importante de ese proceso involutivo en Alemania la inició el jesuita Kleutgen, con una obra, de carácter netamente apologético, titulada *La teología de los tiempos antiguos defendida por Kleutgen, sacerdote de la Compañía de Jesús* (1853). El éxito de dicha teología fue unida a la recuperación de la neoescolástica.

En la primera mitad del siglo, la renovación de la moral viene determinada por dos nombres: Johann Michael Sailer y Johann Baptist Hirscher.

La aportación de Sailer (1751-1832) a la renovación moral y pastoral ya ha quedado señalada anteriormente en este mismo volumen

(parte segunda, capítulo quinto, apartado V)[34]. Consciente de la unidad de la moral filosófica y de la moral cristiana, subrayó el amor como principio de la moral: ésta es la ley fundamental del sujeto. El amor neotestamentario se convierte en el principio moral como *principium agendi* y corresponde a una forma ética dirigida a la realización del sujeto[35].

El otro gran moralista, de una generación más joven, fue Johann Baptist Hirscher (1788-1865), profesor de moral en Tubinga y ciertamente el ejemplo más explícito de la renovación de la disciplina en el ámbito del Idealismo romántico[36]. Sensible a la doctrina paulina, ofreció un panorama que superaba el moralismo naturalista del XVIII con clara atención a la dimensión social de la actuación moral.

Polémico respecto de la escolástica, que él considera opuesta al evangelio por concebir la ética como una interminable lista de mandamientos y prohibiciones, se esforzó por hallar un principio orgánico capaz de explicar y ligar todos los momentos. El cristianismo debe ser pensado como un todo, y por ello hay que insistir en la relación entre la dogmática y la moral. Ésta sólo se puede dar cuando la ciencia, como la verdad objetiva, se hace realidad y vida del hombre a través de su voluntad.

Al escribir su moral, Hirscher tenía presente a Kant; además, buen discípulo de Drey, insistía en que toda acción pide una coherencia con las exigencias del reino de Dios. De otro modo, se desemboca en la pura legalidad, pero no en la moralidad. Previniendo la acusación que después de Kant se ha hecho de que toda moral es una moral heterónoma, escribía que «el amor cristiano no depende de las cosas externas o accidentales, sino simplemente de uno mismo, de la propia voluntad y de la autónoma naturaleza de benevolencia».

Cuando se trataba de considerar situaciones concretas de la vida, desde el baile hasta la pena de muerte, Hirscher no sabía ser original y,

34. Cf., además, G. Schwaiger, *Johann Michael von Sailer*, en *Katholische...*, o.c. en la nota 9, I, p. 55-93; a pesar de la óptima bibliografía recogida, no pudo consignar *J.M. Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik*, Ratisbona 1983.

35. Cf. Ch. Keller, *Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des deutschen Idealismus*, Gotinga 1976.

36. P. Balestro, *La novità della concezione morale di Johann B. Hischer*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 62 (1970) 291-320, 634-667; 63 (1971) 28-49; E. Keller, *Johann Baptist Hirscher*, en *Katholische...*, o.c. en la nota 9, II, p. 40-69.

repitiendo soluciones comunes, no pudo superar la casuística ni advertir la relatividad de las reglas prácticas que él mismo daba.

En la segunda mitad del siglo, al lado de la ya citada restauración neoescolástica, hallamos una teoría de moralistas llamados *Deutsche Theologen* que no soslayaron una confrontación con la filosofía moderna. Según la clasificación propuesta por Hadrossek[37], se pueden distinguir dos grupos: el del sur de Alemania, en el que revivía la herencia y la escuela de Tubinga en la reivindicación del principio unitario, sistemático y dinámico, y el de Renania-Westfalia, en el que la moral se armonizaba con la dogmática dominante, que era entonces la neoescolástica.

El primer grupo retornó al fundador de la escuela, es decir, a Johann Sebastian Drey, y lo que él había pensado para la teología fundamental fue aplicado a la sistematización de la moral. Entre éstos, Hadrossek enumera: Probst, Fuchs, Jocham, Rietter, Schmid y Linsenmann[38]. Una actitud hostil a la casuística, considerada no científica y sin relación con la vida real, era el común denominador. El adversario más agudo de la casuística fue Franz Xaver Linsenmann (1835-1918), el más importante y «moderno» moralista alemán de la segunda mitad del siglo. A pesar de ello, juzgó con simpatía y benevolencia a san Alfonso María, por la atención que siempre dispensó al hombre y a los elementos teóricos que le afectaban.

La característica del grupo de Renania-Westfalia (Martin, Friedhoff, Simar, Schwane) fue una concepción estática de la moral, en contra de la estructura dinámica dominante en el espíritu romántico de los teólogos de la Alemania del sur.

Más allá de las diferencias, esos *Deutsche Theologen* coincidieron en repensar la moral cristiana en función de las críticas «modernas» y de las confrontaciones que se les exigían.

37. Cf. P. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankes für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, Munich 1950.
38. O.c. en la nota anterior, p. 337.

Capítulo sexto

POSITIVISMO Y ESPIRITUALISMO

I. Positivismo y ciencias sociales

En la década que siguió a la muerte de Hegel el pensamiento europeo entró en una era de «positivismo». Éste se anunciaba a sí mismo como el sistema de la filosofía positiva[1], que, según Marcuse, fue una reacción consciente contra las tendencias críticas y destructivas del racionalismo francés y alemán. La reacción veía un desafío al orden existente en el intento de medir la realidad con las normas de la razón autónoma. Los fundadores de las ciencias sociales, junto con los tradicionalistas, sobre todo en Francia, creían que después del desmantelamiento del antiguo régimen por la revolución, era necesaria una reorganización de la sociedad. Y, si bien es verdad que tenían ideas diferentes al respecto, todos coincidían en la necesidad de la reorganización. En Francia, la lucha se dirigió contra la Ilustración y la revolución; en Alemania, contra Hegel y su sistema.

En efecto, la filosofía positiva eliminaba toda subordinación de la realidad a la razón trascendental. Además, se debía enseñar a los hombres a considerar y estudiar los fenómenos de su mundo como objetos neutrales, gobernados por leyes universales válidas. Esta tendencia se hizo particularmente importante en la filosofía social y política. La filosofía positiva estudiaba las realidades sociales según el modelo de la naturaleza de los hechos y el razonamiento tenía que orientarse hacia una aceptación de lo dado. Su rasgo común es la orientación del pensamiento hacia los hechos y la exaltación de la experiencia como

1. H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid [8]1986 (trad. de J. Frombosa-F. Rubio), p. 315.

conocimiento supremo. El ataque positivista a la filosofía trascendental se vio reforzado por los grandes progresos de dichas ciencias en la primera mitad del siglo pasado.

1. *Los primeros teóricos de las ciencias sociales*

Hay que considerar brevemente la tendencia de la teoría social ejemplificada por los llamados socialistas primitivos franceses, que tienen raíces muy distintas de las de los positivistas y que tomaron otra dirección. Todas sus doctrinas tendían hacia una crítica de las formas sociales predominantes, y sus conceptos fundamentales servían como instrumento de transformación y no de estabilización o justificación del orden dado.

El primero de tales pensadores es François-Marie Charles Fourier (1772-1837)[2], que fue un crítico sincero e imparcial de la sociedad establecida que conoció. Fourier se tenía a sí mismo por el Newton del pensamiento social, el descubridor de las leyes del desarrollo social y, en particular, del tránsito de la «civilización» a la sociedad armónica y perfecta que vendría a realizar el plan divino.

Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825) y maestro de Comte, es quizá el más importante de los teóricos franceses[3]. Saint-Simon calificó la filosofía del siglo XVIII de crítica y revolucionaria, mientras que consideraba la filosofía del siglo XIX destinada a ser inventiva y organizadora. Era la ciencia lo que había hecho tambalearse a la autoridad de la Iglesia y a la credibilidad de los dogmas teológicos. Al mismo tiempo, la aplicación del enfoque científico de la física y la astronomía al hombre proporcionaba la base para reorganizar la sociedad. Se necesitaba una nueva ciencia, descrita por Saint-Simon como fisiología social. La sociedad y la política o, más en general, el hombre en sociedad, podían, según él, estudiarse no menos científicamente que los movimientos de los cuerpos celestes. Estudiar la sociedad humana científicamente implicaba, por tanto, el descubrimiento de la ley o las leyes de la evolución social. El positivismo de Saint-Simon se manifiesta en este principio último de su filosofía: «En todas las partes de mi obra, me ocuparé de establecer series de hechos,

2. Obras: *Oeuvres complètes*, 6 vols., París 1841-1845.
3. Obras: *Oeuvres complètes de Saint-Simon et Enfantin*, 47 vols., París 1865-1876.

ya que estoy convencido de que son la única parte sólida de nuestro conocimiento»[4]. La teología y la metafísica y, sobre todo, los conceptos y los valores trascendentales, deben ser probados mediante el método positivista de las ciencias exactas. Saint-Simon presupone que en la sociedad contemporánea los intereses que vinculan a los hombres entre sí no son ya teológicos o militares, sino económicos. Sin embargo, hay que ofrecer un «proyecto vivido de las mejoras» y crear una revolución moral. Y, si es el primero en poner de relieve la fuerza de las cosas, trata también de crear una fe: «No hay sociedad posible sin ideas morales comunes»[5], y éstas evolucionan con la sociedad. Por ello, con el desarrollo de la industria, las normas y la religión antiguas se vuelven caducas. A pesar de ello, Saint-Simon estaba convencido de que el ideal cristiano del amor fraterno poseía un valor y una importancia permanentes. Lo que ahora se debía hacer era realizar el mensaje evangélico cristiano en la esfera sociopolítica. En el futuro, la moral no estará ya ligada al capricho o a una revelación, sino que, fundamentada en una política industrial, tenderá a mejorar la existencia moral y física de la clase más numerosa y pobre. Constituirá una nueva religión enteramente humana, y los gobernantes no serán sólo banqueros, sino sacerdotes. Esta nueva religión para la nueva sociedad la propuso Saint-Simon en la obra *Le nouveau christianisme* (1825), que era el cristianismo aplicado y apropiado a la edad de la sociedad industrial y de la ciencia positiva. Un cristianismo «secularizado», en definitiva, en el que se pasa de la Iglesia de Dios a la iglesia de los hombres.

El tercero de los pensadores franceses pertenecientes a dicha corriente es Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)[6], calificado de anarquista, que deseaba una organización social sin gobierno. Introducido en las ideas de Hegel, emprendió la tarea de aplicar la dialéctica hegeliana a la esfera de la economía. El resultado fue su *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846), criticado por Marx en *La miseria de la filosofía* (1847). La contradicción o antítesis entre el sistema de la propiedad destructora de la igualdad,

4. H. Marcuse, o.c. en la nota 1, p. 323.
5. S. Debout, *Saint-Simon, Fourier, Proudhon*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía*, VIII, Madrid [1]1985, p. 168.
6. Obras: *Oeuvres complètes*, 26 vols., París 1867-1871. Un buen estudio interesante es el de H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, París 1945 (trad. cast., Madrid 1965).

por una parte, y el socialismo destructor de la independencia, por la otra, se resuelve en el «mutualismo» o anarquía, sociedad de productores unidos mediante contratos libres. Proudhon influyó, con su pensamiento, en el movimiento anarquista, especialmente a través de Michael Bakunin (1814-1876).

Finalmente, en el campo alemán, mencionaremos a F.J. Stahl (1802-1861)[7]. Éste concebía el derecho natural como algo que conduce necesariamente a la revolución; frente al derecho natural se alza el derecho positivo. Opuso el poder universal del Estado, representante del poder divino, al individuo y a las agrupaciones particulares. El Estado se justifica por ser órgano de Dios e instrumento del mantenimiento del orden moral; de una manera semejante a De Bonald, pero desde un punto de vista protestante. La revolución fundamentará el Estado en su conjunto sobre la voluntad del hombre, más bien que sobre el mandamiento y la ordenación de Dios[8]. El método consiste esencialmente en reconstruir con medios directos e indirectos todo el orden político y social según el ordenamiento divino.

2. *A. Comte (1789-1857)*[9]

La filosofía positiva de Comte establece el marco general de una teoría social que contrarresta las tendencias «negativas» del racionalismo. Al mismo tiempo abandonó la economía política como raíz de la teoría social e hizo de la sociedad el objeto de una ciencia independiente, la sociología[10]. Ambos aspectos están interconectados: la sociología se convirtió en una ciencia mediante la renuncia al punto de vista trascendental de la filosofía crítica. La sociedad se consideraba

7. Sobre Stahl, cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* IV, Madrid ⁴1982, p. 3119.
8. H. Marcuse, o.c. en la nota 1, p. 352s.
9. Obras: *Oeuvres*, 12 vols., París 1968-1971. Estudios de interés: H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vols., París ²1965; Ch. Rutten, *Essai sur la morale d'Auguste Comte*, París 1972; R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, París 1967; E. Caird, *The social philosophy and religion of Comte*, Glasgow 1885; R. Boyer de Sainte-Suzanne, *Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte*, París 1923; Ch. de Rouvre, *Auguste Comte et le catholicisme*, París 1928; P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971.
10. H. Marcuse, o.c. en la nota 1, p. 331-349.

ahora como un complejo más o menos definido de hechos, regidos por leyes más o menos generales; como una esfera que debería tratarse como cualquier otro campo de la investigación científica. Los conceptos que explican dicho campo deberán derivarse de los hechos que lo constituyen, mientras que las implicaciones de largo alcance de los conceptos filosóficos quedarán excluidas. El término «positivo» indicaba la transformación de una teoría filosófica en una teoría científica.

La idea idealista de la razón estaba intrínsecamente conectada con la idea de libertad y se oponía a toda noción de una necesidad natural que rigiera la sociedad. La filosofía positivista tendía, al contrario, a igualar el estudio de la sociedad con el estudio de la naturaleza, de modo que la ciencia natural, particularmente la biología, se convirtió en el arquetipo de la teoría social. El estudio social tenía que ser una ciencia que buscase leyes sociales con validez análoga a las de las ciencias físicas. Se consideraba que la sociedad se regía por leyes racionales movidas por una necesidad natural.

Comte dice que el «dogma general de la invariabilidad de las leyes físicas» es el «verdadero espíritu» del positivismo. Propone aplicar tal principio a la teoría social como medio para liberar a ésta de la teología y la metafísica, y concederle el estatuto de ciencia. El rechazo positivista de la metafísica iba unido así a un rechazo del derecho del hombre a alterar y reorganizar sus instituciones sociales de acuerdo con su voluntad racional. Este elemento del positivismo de Comte es común con los filósofos tradicionalistas De Bonald, De Maistre y el primer Lamennais.

a) Epistemología positivista y ley de los tres estadios

La clave de la epistemología de Comte nos viene dada por la ley de los tres estadios, por un lado, y por la clasificación de las ciencias, por el otro[11]. La sucesión que expresa la ley de los tres estadios no es la de tres ciencias, sino de tres métodos. Comte concibe la ley de los tres estadios como tránsito gnoseológico referido siempre a los conoci-

11. A. Comte, *Discurs sobre l'esperit positiu*, Barcelona 1982 (trad. de J. Melendres, intr. de J. Rovira), p. 13-33.

mientos naturales. Lo que hubo fue una actitud teológica y metafísica al juzgar los fenómenos naturales, que después fue científica[12]. El carácter fundamental de la filosofía positiva consiste en mirar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables, considerando como «absolutamente inaccesible y vacía de sentido para nosotros» la investigación de lo que se llaman causas, sean primeras o últimas. La característica fundamental de esa verdadera ruptura epistemológica es la consideración de que nada puede considerarse como absoluto, porque la concepción de una verdad absoluta no puede deducirse de la observación de los fenómenos: «Todo es relativo. He aquí el principio absoluto»[13].

Todo el interés substancial del recorrido por las ciencias es probar que también la política o ciencia de los hechos sociales debe convertirse, como lo han hecho las demás ciencias, en una ciencia positiva. La idea central y originaria es hacer de la política una ciencia, concretamente una nueva física, la llamada desde ahora «física social», que posteriormente identificará con la sociología. La ley de los tres estadios, la clasificación de las ciencias, la urgencia de una política que concilie el orden con el progreso, la reorganización espiritual de los pueblos de Europa y, sobre todo, la idea de hacer de la política una tarea teórica propia de «sabios» según el modelo de las ciencias experimentales, con un método histórico propio, son los puntos capitales de Comte ya desde el inicio.

La aceptación del principio de leyes invariables que rigen la sociedad daría al hombre una disciplina y una actitud de obediencia frente al orden existente y prepararía su resignación respecto del mismo.

b) La idea de orden

En cierto modo, la noción de orden parece dirigir toda la sociología comtiana[14]. La libertad moral, así como la libertad política, son del mismo tipo que la libertad de la inteligencia. Ser libre en el do-

12. Cf. J.M. Petit Sullà, *Filosofía, política, religión en Augusto Comte*, Barcelona 1978. Obra que hay que tener presente y que es muy útil para comprender el pensamiento de Comte desde nuestro punto de vista.

13. Citado por J.M. Petit Sullà, o.c. en la nota 12, p. 40.

14. J. Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte*, París 1957, p. 103. Obra muy sugerente.

minio del conocimiento es adherirse a la verdad. Lo mismo en el orden moral; un ser es tanto más libre cuanto más se acerca a su fin, es decir, a su naturaleza. La libertad es consubstancial al orden.

En primer lugar, Comte se siente impresionado por el desorden de las opiniones y por la anarquía de las inteligencias; lo constata desde los primeros opúsculos y denuncia la libertad ilimitada de pensar como responsable del desorden mental. Lo que le seduce de las doctrinas tradicionalistas es el orden que aseguran, y su sueño consiste en aprovechar todo el régimen orgánico generado por el espíritu teológico, cambiando únicamente sus bases intelectuales. El estado positivo tiene por función principal terminar con el desorden mental y moral, característicos del estadio metafísico.

Es en nombre del orden como el estadio positivo postula el conocimiento de los hechos; limitando el papel de la razón y de la imaginación hay más posibilidades de entender el orden del mundo. Las ciencias han llegado al estadio positivo cuando han definido su objeto y han renunciado a las quimeras de querer conocer substancias o causas. Substituir las causas por leyes no es más que asegurar el orden, en la medida en que la ley manifiesta relaciones constantes entre los fenómenos, mientras que el conocimiento causal nos llevaba hacia una pluralidad de series aisladas, un caos informe, una multiplicidad indefinidamente variada. Los hechos están vinculados entre sí de manera invariada y constante. En definitiva, el principio de las leyes es muy simple: hay un orden de las causas y hay que encontrarlo. Aquí es donde radica la novedad del pensamiento de Comte.

El progreso se presenta como la evolución natural de una especie de armonía inmanente, del desarrollo del orden; es decir, no puede darse progreso si éste no está sometido al orden natural de las cosas.

c) La nueva religión de la humanidad

Comte elabora explícitamente una nueva religión, con su dogma, su culto y su régimen, y compone un calendario de festividades religiosas. La unidad social, valor supremo, requiere el respeto a una «historia progresiva», y toda subversión de sus valores, doctrinales o morales, ha de mirarse como una disolución del cuerpo social. «Sólo se destruye lo que se substituye»; si no se da a la humanidad una nueva religión, es que no se ha entendido en absoluto la total novedad

del nuevo estadio positivo. «El positivismo comtiano es el catolicismo sin el cristianismo»[15], manifestación de un «nuevo poder espiritual» capaz de substituir al clero católico y de reorganizar, mediante la educación, la sociedad europea que, a través de la «doctrina única» que él propone, alcanzará la deseada unidad política. El poder espiritual es el único vínculo de unión capaz de unificar la sociedad.

Convertir la ciencia en filosofía y transformar después a ésta en religión, con el fin de establecer definitivamente la regeneración de la sociedad: he aquí el proyecto de Comte. Bastará con que Comte repiense el «verdadero» carácter de la religión, según una de las etimologías del término, como centro de «religación» del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo exterior, para que se acepte sin escrúpulos la religión como la mejor expresión de la síntesis positiva. La religión significará, en el positivismo, la reunión, convenientemente jerarquizada, entre la teoría y la práctica. El último componente de la religión es la acción política, que se expresa como «servicio a la humanidad». La humanidad es lo que hay que conocer, amar y servir. Es así como el positivismo se convierte en una verdadera religión, la única completa y real. Cuando Comte escribe que la *humanidad* es el concepto verdaderamente capital, ha transformado la sociología en teología secularizada. Pero aún con mayor claridad expresa Comte, no sólo la aptitud de la religión para la vida activa, que es su fin principal, sino que ninguna sociedad civil es posible sin religión. El sistema de política positiva lleva como subtítulo: «Tratado de sociología que instituye la religión de la humanidad.»

El positivismo es, pues, una «religión de la humanidad». Ésta es la divinidad, el verdadero *Gran-Être* providencial, el nuevo «Ser Supremo» que ha de hacer que el hombre olvide al Dios absoluto[16]. Henri Gouhier dijo que Comte quería descubrir un hombre sin rastro de Dios, aunque no sin rastro de religión[17]. Él mismo pensaba continuar y ampliar esa revolución de 1789 suprimiendo toda trascendencia y fundando la religión de la especie, la religión de la humanidad. Éste es el significado de su fórmula: apartar a Dios en nombre de la religión. En la fase positivista del pensamiento, la humanidad pasa a

15. Expresión de Huxley, citada por J.M. Petit Sullà, o.c. en la nota 12, p. 245.
16. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid ²1967, p. 197. La parte segunda de dicha obra (p. 53-314) está enteramente dedicada a Comte.
17. J. Lacroix, o.c. en la nota 14, p. 7.

ocupar el lugar que en el pensamiento teológico le correspondía a Dios[18]. El verdadero sujeto, en el pensamiento de Comte, no es la persona, sino la humanidad. Para el positivismo, el hombre propiamente dicho no existe; sólo existe la humanidad.

d) Positivismo y tradicionalismo

El positivismo de Comte, se ha dicho con razón, es la síntesis de Saint-Simon y de Maistre. La «gran revolución» empezó con los acontecimientos de 1789 en París. Pero la revolución tiene que ser canalizada. Toda revolución es, como el protestantismo, la insurrección de la razón individual contra la razón pública. Y Lamennais defiende la primacía de la razón general o pública sobre la razón privada. El principal error es, según él, el libre examen.

La idea de que el protestantismo fue «el mayor de los males acaecidos a Europa» era un tema típico de los apologetas tradicionalistas franceses. No tanto porque atentó contra la fe de la Iglesia de Cristo, sino contra la fe de la Iglesia «católica», es decir, universal. Lo que había que defender era la unidad de Europa, y éste era precisamente el argumento recogido por Comte. Los términos razón individual y razón general se contraponen como la pluralidad a la unidad, y también como el individuo a la sociedad. La razón pública exige fe en ella, creer sin demostración en los dogmas proclamados por la autoridad competente, ya que todo razonamiento es siempre individual. De ahí que Comte sólo tenga que demostrar que la autoridad papal católica ha quedado «desfasada» de la marcha de la civilización y no se adecua ya al estado actual de la humanidad, para recoger el argumento lamennesiano y aplicarlo en beneficio de su nuevo sacerdocio del que, en 1849, se proclama pontífice máximo.

En el sistema positivista no hay derechos. La razón de que no existen derechos verdaderos es que tampoco existen voluntades sobrenaturales. Cuando el espíritu metafísico introdujo los derechos humanos lo hizo precisamente para luchar contra las autoridades teocráticas. Desde el punto de vista orgánico, es decir, positivo, tales derechos han manifestado su naturaleza antisocial, tendiendo a consa-

18. F. Copleston, *Historia de la filosofía* IX, Barcelona 1980 (trad. de J.M. García de la Mora), p. 104; cf. también p. 85-106.

grar la individualidad. En el estadio positivo, que no acepta «títulos celestiales», la idea de derecho desaparece irrevocablemente. El derecho es una participación de la dignidad divina. Suprimida esta noción, desaparece el derecho. Pero la relación más importante entre el derecho y el deber reside en que, según Comte, la noción de derecho supone la individualidad absoluta, mientras que la noción de deber supone la sociabilidad.

El egoísmo como motor de la conducta humana que ha de convertirse en beneficio de la humanidad es la idea de los partidarios de una política basada en los principios de la economía política naciente. Comte escribe su moral precisamente en contra de los mismos.

Comte veía en el culto jacobino de la Razón una anticipación del positivismo y se consideraba como el verdadero sucesor de los revolucionarios de 1789. Si se quiere emprender seriamente la «reorganización social» que nos permita salir de la terrible anarquía en que nos sumergió la revolución de 1789, se tendrá que hacer sin ninguna intervención teológica. Así liberaremos este orden universal, en nuestras representaciones, de «causas ficticias» que las edades precedentes le añadieron. Sabemos que en todos los terrenos, desde el de las matemáticas hasta el de la moral, dicho orden consiste en leyes que son puramente inmanentes. La alternativa a la democracia anárquica es finalmente la sociocracia.

La equivocación de Comte no está en haber extendido el método positivo a los hechos humanos para fundamentar la física social, sino en haber querido reducir a éste todo el conocimiento humano. En otros términos, quiso reducir al hombre a no ser más que el objeto de la sociología.

3. *El positivismo en Francia*[19]

Entre los autores franceses pertenecientes a esta corriente de pensamiento destacaremos, en primer lugar, a Joseph Ernest Renan (1823-1892), conocido sobre todo por su obra *La vie de Jésus* (1863); también escribió *L'histoire des origines du christianisme* (1863-1883) e *Histoire du peuple d'Israel* (1887-1893), entre otras. Su pensamiento

19. F. Copleston, o.c. en la nota 18, p. 109-137; cf. también J.P. Boosten, *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, Maastricht 1936.

filosófico fue una curiosa amalgama de positivismo y religiosidad, que terminó en escepticismo. Rechazó la idea de que un Dios personal intervenga en la historia. Pero negar la deidad personal y trascendente no significa abrazar el ateísmo. «Lo que revela al verdadero Dios es el sentimiento moral. Si la humanidad sólo fuera inteligente, sería atea; pero las principales razas han hallado en sí mismas el instinto divino. El deber, la devoción, el sacrificio, cosas de las que la historia está llena, son inexplicables sin Dios.» Al fin y al cabo, todas las afirmaciones sobre Dios son simplemente simbólicas. Pero no por eso deja de revelarse lo divino a la conciencia moral.

Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893) intenta combinar sus convicciones positivistas con una marcada inclinación a la metafísica.

El representante más insigne del positivismo, después de Comte, es Émile Durkheim (1858-1917)[20]. La materia propia de la sociología es lo que Durkheim denomina fenómenos o hechos sociales. Entre los hechos sociales se incluyen la moral y la religión de una sociedad dada, que son expresiones de la conciencia social o colectiva y del espíritu o mentalidad común. Ello no significa postular ninguna substancia que exista aparte de los individuos que la componen. Podemos distinguir entre las «representaciones» individuales y las colectivas, entre lo que es peculiar a un individuo como tal y lo que debe a la sociedad a la que pertenece. Es participando en la civilización, en la totalidad de los bienes espirituales y morales, como el hombre se hace específicamente humano.

Para Durkheim, la religión es fundamentalmente la expresión de un ideal colectivo. Y Dios es una personalización de la conciencia colectiva. Lo mismo que la moral, la religión es también para Durkheim un fenómeno social. «Una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, a cosas puestas aparte y vetadas, creencias y prácticas que unen en una única comunidad moral, llamada Iglesia, a cuantos se adhieren a las mismas[21]. La religión, sin embargo, no es más que la «forma primaria de

20. Obras de interés sobre Durkheim: I. Seger, *Durkheim and his critics on the sociology of religion*, Nueva York 1957; M. Halbwachs, *Les origines du sentiment religeux d'après Durkheim*, París 1925; W.S.F. Pickering, *Durkheim and religion*, Londres 1974.

21. É. Durkheim, *Les formes elementals de la vida religiosa*, Barcelona 1987 (trad. de J. Perramon, prólogo de J. Estruch), p. 63.

la conciencia colectiva», y la divinidad, «la sociedad transfigurada y expresada simbólicamente».

La religión tiende a abarcar un sector cada vez más restringido de la vida social. Pero, en cierto sentido, la religión persistirá siempre, porque la sociedad necesita siempre representarse los sentidos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y personalidad.

No hay, según Durkheim, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo. Todas responden a las condiciones dadas de la existencia humana. Son verdaderas en cuanto expresan o representan una realidad social.

En *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim se propone exactamente descubrir «el origen y la esencia del hecho religioso»[22]. No quiere abolir nada, sino comprender. Pero, al decirnos qué es la religión, no nos explica en realidad qué es, sino para qué sirve. El que un símbolo u objeto se convierta en sagrado no depende de sus propiedades intrínsecas: todo puede ser sagrado; depende sólo de la función que tenga en un contexto determinado. El objetivo del culto consiste en vincular al individuo a su Dios, es decir, a su sociedad. Del mismo modo que los dioses no pueden prescindir de los fieles ni los fieles de los dioses, así tampoco la sociedad puede prescindir de los individuos ni los individuos de la sociedad: «Una sociedad es a sus miembros lo que un dios es a sus fieles.»

La realidad que se halla detrás de la experiencia religiosa no es más que la sociedad. Si la religión ha engendrado todo lo que hay de esencial en la sociedad, ello significa que la idea de sociedad es el alma de la religión. Ésta es, pues, un fenómeno social.

La sociología de Durkheim es, ante todo, una sociología del orden, siguiendo el nuevo cristianismo de Saint-Simon y la religión de la humanidad de Comte. Hallar nuevos mecanismos de cohesión social será para Durkheim sinónimo de hallar nuevas formas de religión. Su sociología, por otro lado, es una sociología al servicio de la moral; patriotismo y laicismo llegarán a ser en su vida los ingredientes esenciales de esa nueva moral. La teodicea se convertirá en «sociodicea».

Finalmente, dentro del campo francés, debemos mencionar a L. Lévy-Bruhl (1857-1939)[23]. Para este autor, construir o deducir teóricamente la moral era un objetivo tan desatinado como construir

22. Ibíd., p. 7.
23. G.G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, París 1940.

o destruir teóricamente la religión, el lenguaje o el derecho. Las morales son conjuntos observables de reglas, prescripciones, imperativos, prohibiciones que nos vienen dados del mismo modo que las religiones, las lenguas y los derechos: son «datos». La ciencia positiva de las costumbres que sustituya a la moral deberá atenerse a estos datos objetivos y buscar sus leyes, tal como han hecho con sus datos los filólogos o los lingüistas. No intentará fundar la moral, sino analizar sus datos. Y las leyes que establezca no serán válidas fuera del contexto sociológico determinado del que ha extraído sus datos, ya que es errónea la suposición de que la naturaleza humana es siempre y en todas partes la misma. Frente a la validez universal que pretenden las morales teóricas, sólo el estudio científico positivo de las variaciones de las morales en el tiempo y el espacio permitirá establecer un arte racional de conducta válido en una situación sociológica dada[24].

4. *El empirismo británico*

La primera fase del empirismo británico del siglo XIX, conocida como movimiento utilitarista, puede considerarse iniciada por Bentham. Pero su representante más destacado es J.S. Mill (1806-1873)[25], el cual estuvo influido por el benthamismo. Dicha corriente de pensamiento, como filosofía moral, es el credo que acepta como fundamento de la conducta el principio de la utilidad, llamado también principio de la mayor felicidad, según el cual las acciones son moralmente rectas en la medida en que tienden a procurar el bienestar, y erróneas si producen el efecto contrario[26]. Las raíces de la ética utilitarista están afincadas en el hedonismo; pero no debemos olvidar que el utilitarismo pone el énfasis en el bienestar público, en el interés de la mayoría, interés que, en último término, coincide también con el interés particular de cada individuo.

Sólo teniendo presentes los principios generales del benthamismo y del utilitarismo se puede entender el propósito de Mill. La cuestión que éste se plantea en *Three essays on religion* (1874) es la de investigar

24. L. Lévy-Bruhl, *L'ànima primitiva*, Barcelona 1985 (trad. de S. Albertí, prólogo de R. Valdés), p. 7-20.
25. Sobre Mill, cf. E.M. Kantzer, *La religion de John Stuart Mill*, Caen 1914.
26. J.S. Mill, *La utilidad de la religión*, Madrid 1986 (trad. de C. Mellizo), p. 9-26.

si las diversas religiones sobrenaturales y, especialmente, el cristianismo, han contribuido o no a aumentar el grado de felicidad terrenal entre los creyentes. En otros términos, si la religión es socialmente útil. Mill reduce el problema, por tanto, al valor pragmático de la religión. Aunque reconoce que se ha hecho daño en nombre de la religión y que algunas creencias religiosas pueden ser perjudiciales para el comportamiento humano, no está dispuesto a compartir la opinión de su padre, de que la religión es el mayor enemigo de la moral. Lo que Mill se plantea es si el edificio moral de las religiones superiores no podría conservarse sin la creencia en un ser sobrenatural. Mill retorna al espíritu clásico como modelo e inspiración para las nuevas generaciones y propone la adopción, a la manera de Comte, de un nuevo tipo de religiosidad: la religión de la humanidad, que se presenta como ideal capaz de satisfacer las más altas aspiraciones de nuestra especie. Esencialmente, el nuevo credo confía en el desarrollo progresivo de un sentido de unidad entre los hombres, presidido por una dedicación desinteresada a la consecución del bien común y del bienestar general.

Poco después de la mitad del siglo XIX, empezó a surgir una nueva idea dentro de la corriente del pensamiento empirista: la idea de evolución. La idea de la evolución biológica no fue un invento del siglo XIX. Como idea meramente especulativa ya había aparecido en la Grecia antigua. Y en el siglo XVIII Buffon le había preparado el camino, así como también Lamarck. Finalmente, el mismo Spencer la había difundido. Pero el representante más destacado de dicha idea es sin duda Charles Robert Darwin (1809-1882), autor, entre otras, de dos obras que han marcado definitivamente su nombre: *Origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* (1859), y *The descent of man, and selection in relation to sex* (1871). Según Darwin, las especies animales y vegetales pueden sufrir transformaciones. No fueron creadas, como relata la Biblia, independientemente las unas de las otras y, por consiguiente, no son inalterables. Por tanto, toda la formidable historia evolutiva de la naturaleza, extendida a lo largo de millones de años, se ha desarrollado según unas leyes de causalidad puramente mecanicistas, sin ninguna clase de fin u objetivo previamente fijado. De este modo se ponía en cuestión el dogma teológico de la inmutabilidad de las especies, incluyendo al hombre.

Darwin había tomado algunas ideas fundamentales de Malthus (*Essay on the principles of population*, 1838), y a las mismas conclusiones que él había llegado también A.R. Wallace. Entre los autores pertenecientes a esta corriente, hay que mencionar también a Thomas Henri Huxley (1825-1895) y Georg John Romanes (1848-1895), biólogo y autor de diversos libros sobre la evolución, que pasó de una fe religiosa original al agnosticismo, y del agnosticismo, a través del panteísmo, volvió a la línea del teísmo cristiano. Entre sus obras mencionamos *A candid examination of theism, mind, motion and monism*, y *Thoughts on religion*.

Finalmente, en el ámbito del pensamiento británico, citaremos a Herbert Spencer (1820-1903) y su obra *The nature and reality of religion*. Spencer, a pesar de ser, en parte, un empirista, no excluye el elemento metafísico explícito en su pensamiento: éste se conoce como la filosofía de lo incognoscible. No es posible conocer lo incondicionado y lo absoluto. Y esto se aplica no sólo al absoluto de la religión, sino también a las últimas ideas científicas como representaciones de entidades metafenoménicas. Parece que Spencer creyó sinceramente que la conciencia vaga de un absoluto o incondicionado era un elemento indispensable en la conciencia humana y, por así decir, el centro de la religión, el elemento permanente que sobrevive a la sucesión de los diferentes credos y sistemas metafísicos.

5. *El pragmatismo americano*

A pesar de que hubo algunos pensadores que podríamos calificar de idealistas, la contribución norteamericana más destacada en materia de filosofía durante este período fue el pragmatismo. Sus representantes principales fueron Charles Sanders Peirce y William James.

Charles Sanders Peirce (1839-1914) es considerado como el iniciador del movimiento pragmatista en Norteamérica, pero desde el punto de vista del pensamiento religioso la figura más relevante es William James (1842-1910)[27]. Éste, como su padre, fue un hombre de

27. Obras de interés sobre W. James: J.S. Bixler, *Religion in the philosophy of William James*, Boston 1926; K.A. Busch, *William James als Religionsphilosoph*, Gotinga 1911; G. Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, París 1934; R. Burgt-J. Vanden, *The religious philosophy of William James*, Chicago 1981; P.W. Pruyser, *A dymanic psychology of religion*, Nueva York 1968; H. Reverdin, *La notion d'expérience religieuse d'après William James*, Ginebra 1913; A. Vergote, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruselas 1983.

profundos sentimientos religiosos y se halló implicado en un debate intelectual entre la noción científica del mundo como concepción mecanicista que excluía la libertad humana, y la noción religiosa que incluiría no sólo la creencia en Dios, sino también en la libertad del hombre. La obra de W. James que aquí nos interesa es *Varieties of religious experience* (1902). La originalidad genial de James es estudiar la religión no desde la teología, la antropología o la historia de las religiones, sino desde los bastiones más avanzados de la nueva psicología científica. Con James nace, por tanto, la psicología de la religión[28].

Una de las aportaciones más claras de James es la que se refiere a la especificidad de la experiencia religiosa. Desde el punto de vista de la psicología no hay absolutamente nada que permita distinguir una experiencia religiosa de otra que no lo sea. De modo que desde el punto de vista psicológico, el hombre religioso no se diferencia en nada del no religioso. Lo que diferencia a uno y a otro no es la psicología sino la religión, es decir, el polo objetivo, intencional. W. James es precisamente muy consciente de que la cuestión de lo divino, como polo objetivo de la experiencia religiosa, independientemente de la multiplicidad y diversidad contradictorias de las teorías religiosas existentes en todo el mundo, es la gran cuestión de por qué, en definitiva, sin objeto religioso, la religión, sea cual fuere, se hunde. Hay que admitir que no se puede probar científicamente la realidad del objeto religioso. Pero ello no puede invalidar el hecho de creer. Éste es seguramente el núcleo de la obra psicológica y filosófica de James, no sólo de *Varieties of religious experience*, sino también de otros ensayos importantes relacionados con el tema.

Finalmente, aunque sólo pertenece en parte al siglo XIX, mencionaremos a John Dewey (1859-1952)[29]. Durante muchos años, Dewey se mostró reticente con respecto del tema de la religión. Hasta el año 1934 no trató el tema con el estudio *A common faith*. Dejó bien claro que rechazaba todo credo definido y toda práctica religiosa. Y de hecho era obvio que en su naturalismo empírico no había lugar para la fe o el culto a un ser divino sobrenatural. Pero una filosofía de

28. W. James, *Les varietats de l'experiència religiosa*, Barcelona 1985 (trad. de M. Mirabent, prólogo de J. Bachs), p. 5-10.
29. Sobre Dewey, cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía* VIII, Barcelona ²1980 (trad. de V. Camps), p. 340ss.

la experiencia tiene que incluir la religión, dado que ésta puede extenderse a la totalidad de la vida y no sólo a un objeto sobrenatural.

6. *Alemania: materialismo no dialéctico*[30]

En el campo germánico, el positivismo tuvo eco en algunos autores que agrupamos bajo la denominación de materialismo no dialéctico, para distinguirlo del materialismo dialéctico, propio sobre todo del marxismo.

De entre dichos autores mencionaremos a Karl Vogt (1817-1895) y su obra *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1854). Vogt es el inventor o el propagador de la célebre fórmula «la fe del carbonero», al no poder ser la fe religiosa otra cosa que una confianza ciega, ya que para el sabio que se atiene a lo que muestran los sentidos y su reflexión lo sobrenatural sólo puede ser una quimera. Tal agnosticismo jugó un papel importante en el pensamiento europeo ya que, a diferencia del ateísmo del siglo XVIII, no es la expresión de una potencia crítica, sino la voluntad de establecer un frente común entre la actividad especializada del hombre sabio y el «sentido común» expresado por la masa de los hombres.

Además de Vogt, debemos destacar a Friedrich Albert Lange (1828-1875) y su obra *Geschichte des Materialismus* (1866). Pero la figura más relevante es quizás Ernst Haeckel (1834-1919). Éste se entregó al desarrollo de un monismo general que presentó como sustituto válido de la religión en el sentido tradicional. Intentó encontrar en el monismo la satisfacción de la necesidad humana de una religión. El monismo, según él, es una filosofía panteísta, no un ateísmo; esta filosofía presenta a Dios como un ser inmanente y uno con el universo: Dios-naturaleza (*theophysis*) o todo-Dios (*pantheos*)[31].

30. Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía* VII, Barcelona 1978 (trad. de A. Domènech), p. 279-285.
31. Ibíd., p. 282; cf. también P. Trotignon, *La filosofía alemana*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* IX, Madrid ⁴1984, p. 55-84.

II. Resurgimiento del idealismo, el espiritualismo y la metafísica

1. *El idealismo británico*

Al acentuar el carácter espiritual de la realidad última y la relación entre el espíritu finito y el espíritu infinito, el idealismo se consideró una perspectiva religiosa opuesta al positivismo y a la tendencia general del empirismo a prescindir de los problemas religiosos o, en el mejor de los casos, a admitir un agnosticismo poco definido. En efecto, gran parte de la popularidad del idealismo se debió a la convicción de que se mantenía firmemente al lado de la religión. Con Bradley, el más grande de los idealistas ingleses, el concepto de Dios se convirtió en el de absoluto y se definió la religión como un nivel de conciencia, superado por la filosofía metafísica; mientras que, por otro lado, McTaggart, el idealista de Cambridge, era ateo. En los primeros idealistas el motivo religioso fue mucho más evidente, y el idealismo apareció como el hogar natural de cuantos trabajaban por conservar la perspectiva religiosa frente a los ataques de agnósticos, positivistas y materialistas. Más tarde, después de Bradley y Bosanquet, el idealismo pasó del idealismo absoluto al idealismo personal, y otra vez se mostró favorable al teísmo cristiano.

La novela de H. Ward, *Robert Elsmere* (1888), que tuvo un gran éxito, es un buen exponente de la situación intelectual de la época respecto del tema de la creencia religiosa y las dificultades planteadas a la fe cristiana. Pero el primero que se percató o denunció los errores fundamentales del empirismo y del naturalismo fue Th.H. Green. Éste había estudiado a Kant y estaba al corriente de algunas ideas de Hegel, así como también de las teorías exegéticas del teólogo de Tubinga, F.Ch. Baur. Más hegeliano que Green era John Caird (1820-1898), de quien se ha dicho que predicaba el hegelianismo desde el púlpito[32].

Pero el representante más relevante del idealismo británico es Francis Herbert Bradley (1846-1924)[33]. Como pensador, Bradley tiene un notable interés, quizás especialmente por la forma con que

32. Cf. H.B. Acton, *La filosofía anglosajona*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* IX, Madrid [4]1984, p. 3-44; F. Copleston, o.c. en la nota 29, p. 151-248. Entre las obras de Caird, mencionamos: *An introduction to the philosophy of religion* (1880) y *The fundamental ideas of christianity* (1899).

combina una crítica radical de las categorías del pensamiento humano, como instrumento de aprehensión de la realidad última, con una fe en la existencia de un absoluto en el que se superan todas las contradicciones y antinomias. Sin embargo, dicho absoluto no es Dios; Bradley piensa en el concepto de Dios como ser personal, y no quiere servirse de la metafísica para sostener la religión cristiana, como hizo Hegel.

Finalmente, aunque sea norteamericano, mencionaremos a Josiah Royce (1855-1916)[34], el representante más insigne del idealismo en Norteamérica, aunque el idealismo no tuvo la misma importancia que el pragmatismo. De todos modos debemos señalar que los orígenes del pensamiento filosófico en Norteamérica se remontan a los puritanos de Nueva Inglaterra. El objetivo primario de los puritanos era organizar sus vidas de acuerdo con los principios religiosos y morales que constituían el objeto de su fe. Eran idealistas en el sentido no filosófico del término; eran también calvinistas que no permitían desacuerdo alguno respecto de lo que ellos consideraban los principios de la ortodoxia. La filiación religiosa de la primera época del pensamiento filosófico norteamericano se manifiesta en que los primeros filósofos eran clérigos.

2. *La metafísica y el espiritualismo francés*

El término «espiritualismo» engloba la corriente de pensamiento que reconoce su origen en Maine de Biran y, pasando por Ravaisson, Lachelier, Fouillé y otros, llega hasta Bergson. La insistencia de Maine de Biran en la espontaneidad de la voluntad humana y su reflexión sobre la actividad del espíritu humano, considerada como la clave para penetrar en la naturaleza de la realidad, vienen a contrarrestar el materialismo y el determinismo de algunos de los pensadores de la Ilustración y de los postilustrados.

Maine de Biran (1766-1824), que llegó a considerar todos los fe-

33. Cf. F. Copleston, o.c. en la nota 29, p. 188-216. Sobre Bosanquet, cf. F. Houang, *De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégélien anglais Bernard Bosanquet*, París 1964.

34. Las principales obras de Royce son: *The religious aspect of philosophy* (1885); *The conception of God* (1897); *Studies in good and evil* (1898); *The problem of christianity* (1913). Sobre Royce, cf. G. Dykhuiser, *The conception of God in the philosophy of Josiah Royce*, Chicago 1936.

nómenos como relacionados con Dios, probablemente alcanzó tal posición por su natural meditativo y orientado hacia la religiosidad, y por la necesidad que sentía de Dios. A medida que fue avanzando en edad, su filosofía fue ganando en profundidad religiosa. Pero siguió siendo siempre un filósofo de la vida interior del hombre. El estudio psicológico del yo constituye la base para la reflexión que haya que hacer en las esferas ética y religiosa, y el método que hay que usar constantemente es lo que Maine de Biran denomina «psicología experimental», aunque sería mejor llamarlo «psicología reflexiva»[35].

Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900)[36] se considera, siguiendo a Maine de Biran, un «positivista espiritualista». Hay en su pensamiento una convergencia de una filosofía de la libertad por desvinculación de la materia, de una metafísica de la biología y de una intuición estética del cosmos. Tuvo el mérito de unir los problemas del hombre con los del cosmos y la vida.

Charles Bernard Renouvier (1815-1903) insiste en la personalidad como categoría suprema y en el valor de la persona humana. A causa de tales convicciones filosóficas, es natural que se opusiese no sólo a cualquier exaltación del Estado, sino también al dogmatismo y al autoritarismo en el plano religioso. A pesar de su anticlericalismo, Renouvier no fue ateo. Creía que la reflexión sobre la conciencia moral abría el camino hacia la creencia en Dios y la hacía legítima. E insistía en que se ha de concebir a Dios en términos de la suprema categoría humana, es decir, como persona. Junto con Renouvier, debemos mencionar también a su discípulo Octave Hamelin (1856-1907)[37].

Jules Lachelier (1832-1918), al mismo tiempo neoplatónico y kantiano, intentó transcribir lo que vivía, una experiencia de unidad y de armonía universal captada a partir de la existencia interna del yo. Su filosofía es, a primera vista, muy próxima al panteísmo; de hecho,

35. Obras: *Oeuvres de Maine de Biran*, ed. de P. Tisserand y H. Gouhier, 14 vols., París 1920-1929. Sobre Maine de Biran, cf. L. Robberechts, *Essai sur la philosophie réflexive* I, Namur 1971, p. 11-118; H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, París 1947.

36. Cf. A. Canivez, *Aspectos de la filosofía francesa*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* IX, Madrid [4]1984, p. 85ss.

37. Sobre Renouvier, cf. M. Méry, *La critique du christianisme chez Renouvier*, 2 vols., París 1953; sobre Hamelin, cf. A. Sesmat, *Dialectique. Hamelin et la philosophie chrétienne*, París 1955.

Lachelier no clarificó nunca las relaciones entre su catolicismo y su idealismo[38].

El representante más insigne de lo que se ha llamado método reflexivo es Jules Lagneau. La razón, según Lagneau, es el sentimiento de la imposible terminación del entendimiento. El método reflexivo es la odisea del pensamiento humano que intenta volver a su patria y que no puede aportar luz sobre nada. Dicho método permitió que Lagneau nos dejara lecciones inolvidables sobre la percepción y sobre Dios, e inspirara a muchos autores franceses posteriores[39].

El problema de las relaciones entre la vida religiosa y el pensamiento científico es el que parece haber preocupado más a Émile Boutroux (1845-1921)[40], discípulo de Lachelier, y sobre todo a Léon Brunschvig (1869-1944)[41]. Los trabajos de L. Brunschvig son lo mejor que se ha producido en Francia entre Maine de Biran y H. Bergson: método reflexivo, pasión sincera y sutil por la historia de la filosofía y de las ciencias, idealismo crítico fundamentado en una epistemología a la altura de las ciencias en que se inspira. Si la ciencia no es el descubrimiento *de una realidad independiente de su investigación, la vida* religiosa no es tampoco la aceptación del papel de Dios que irrumpe en nuestra vida, sino nuestra participación en la creencia de Dios. Dios es la unidad que se realiza en los pensamientos de los hombres y en los hombres entre sí; no es ni un objeto ni una persona, sino un ideal de unidad que debe unirse al de la ciencia.

38. Sobre Lachelier, cf. G. Devivaise, *La philosophie religieuse de Jules Lachelier*, RScPhTh 28 (1939) 435-464; L. Robberechts, o.c. en la nota 35, p. 121-178.

39. Cf. L. Robberechts, o.c. en la nota 35, p. 181-300.

40. Entre sus obras destacamos: *La science et la religion dans la philosophie contemporaine* (1908); *Psychologie du mysticisme* (1902). Sobre Boutroux, cf. A. Baillot, *Émile Broutoux et la pensée religieuse*, París 1958.

41. Entre las obras de Brunschvig debemos mencionar su obra principal: *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vols., París 1927; desde nuestra perspectiva, nos interesa destacar sobre todo: *La raison et la religion* (1939). Sobre Brunschvig, cf. L. Robberechts, o.c. en la nota 35, p. 303-375.

3. *Henri Bergson (1859-1941)*[42]

a) Ciencia y filosofía

Como ya se ha dicho, la filosofía de Bergson es la culminación de una tradición filosófica que arranca de Maine de Biran y que, pasando por los representantes de la filosofía espiritualista, llega hasta él. Por otro lado, Bergson se sitúa en los antípodas del positivismo, a pesar de que él recoge alguno de sus frutos. Bergson, dice Gouhier, persigue el sueño de una filosofía del espíritu que se constituye en el interior de una filosofía de la naturaleza, porque sería la filosofía de un espíritu que anima la naturaleza[43].

Bergson está atento a los resultados de los métodos científicos, pero no comparte sus conclusiones. Por ello su filosofía es toda ella un intento de superar los presupuestos del positivismo, oponiendo a los mismos nociones alternativas o, como dice Gouhier, proponiendo una «metafísica positiva»[44], entendiendo aquí por positivo no el significado que tiene en la época, es decir relativo, sino búsqueda de lo absoluto.

Así, a la noción de tiempo de la ciencia, de la mecánica y de la física matemática opone el tiempo de la existencia, que es radicalmente diferente. Criticando la noción de tiempo científico, Bergson descubre que deja escapar la realidad temporal que él llama duración, la cual es dada inmediatamente a la conciencia. Dicho descubrimiento introducía un punto de vista completamente nuevo: el de la interioridad.

El órgano del conocimiento científico es la inteligencia; sus métodos son la lógica, el análisis conceptual y la experiencia sensible. El órgano de la filosofía es la intuición[45]. Nuestra inteligencia no está

42. Obras: *Oeuvres*, edición del centenario, París 1970 (notas de A. Robinet e intr. de H. Gouhier). Otros estudios de interés: L. Adolphe, *La philosophie religieuse de Bergson*, París 1946; J.M. Moore, *Theories of religious experience, with special reference to James, Otto and Bergson*, Nueva York 1938; A.D. Sertillanges, *Bergson et le catholicisme*, París 1941; H. Sundin, *La théorie bergsonienne de la religion*, París 1948; R. Violette, *La spiritualité de Bergson*, París 1968.

43. Cf. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, París 1961, p. 24. Esta obra es seguramente uno de los mejores comentarios sobre la filosofía religiosa de Bergson.

44. Ibíd., p. 47s.

45. M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid 1972, p. 37. La obra de García Morente es una buena panorámica del pensamiento de Bergson.

dispuesta a comprenderlo todo, sino sólo a comprender la materia. La vida, en cambio, no puede ser comprendida: tiene que ser vivida, intuida.

Para la ciencia, lo externo; para la filosofía, lo interno. Así, la filosofía completa a la ciencia por el lado que la ciencia no puede conocer. La filosofía no es un sistema, sino una actitud especial intuitiva, distinta y al mismo tiempo complementaria de la actitud científica.

El postulado común a todos los sistemas de la metafísica es la unidad de lo real. La filosofía moderna es esencialmente una filosofía de la unidad. Suponemos siempre una unidad fundamental, una continuidad entre la vida y la materia. Dicha identidad es precisamente la que trata de destruir, según García Morente, la filosofía de Bergson.

b) Moral y religión

Moral, metafísica, religión y misticismo remiten a una única búsqueda en el pensamiento de Bergson. Experiencias místicas y experiencias metafísicas pertenecen al mismo orden de hechos situados en niveles diferentes. De la primera a la última página, el bergsonismo es una crítica de la razón en su esfuerzo por pensar lo espiritual.

Sin embargo, si bien hay dos fuentes de la moral y dos fuentes de la religión, la moral cerrada y la moral abierta, la religión estática y la religión dinámica, no son cuatro formas de existencia humana, sino tres: moral abierta y religión dinámica forman una sola vía: la vía mística. La moral cerrada y la religión estática son convencionales: tienen por fin la cohesión social[46].

«El misticismo completo es acción.» De ahí la admiración de Bergson por los místicos judíos y cristianos en detrimento de la mística incompleta de griegos y orientales. El misticismo no es tal o cual religión; no es una religión: representa un cierto modo de la existencia humana, definido por la metafísica bergsoniana; pero vemos que históricamente se ha realizado completamente en el interior del cristianismo.

La metafísica de la evolución creadora desemboca en un hombre-

46. G. Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona 1975 (trad. de A. Esteban Lator Ros), p. 55.

Dios, sin plantearse, sin embargo, el problema del Dios-hombre. En este sentido, el bergsonismo presenta lo que se podría llamar una cristología filosófica. Se trata de una divinización del hombre, más que de una encarnación de Dios. Todo lo que la filosofía puede hacer es reconocer la presencia del hombre-Dios: no podría reconocer la paradoja de un Dios-hombre. El bergsonismo, por tanto, descarta la idea de una revelación. La historia cristiana es una historia que revela; la de Bergson es una historia que crea.

4. *El movimiento neokantiano en Alemania*

Dentro del movimiento neokantiano en Alemania hay que distinguir dos escuelas principales: la de Marburgo, que se dedicó sobre todo al estudio de los temas lógicos, epistemológicos y metodológicos y tiene sus máximos representantes en los filósofos H. Cohen (1842-1918) y P. Natorp (1854-1924), y la de Baden, que insiste en la importancia de la filosofía de los valores y en la reflexión sobre las ciencias culturales; uno de los representantes de esta última escuela es W. Windelband (1848-1915).

Además de esas dos escuelas, debemos señalar la importancia de O. Liebmann (1840-1912) y su obra *Kant und die Epigonen* (1865), así como la de H. Vaihinger (1852-1933), fundador de la revista «Kant-Studien» (1897) y de la Kant-Gesellschaft (1905).

El movimiento neokantiano tuvo, además, dos representantes eminentes en tiempos más recientes, que, si bien no pertenecen directamente a ninguna de las dos escuelas citadas, se pueden considerar herederos de dicho movimiento: E. Cassirer (1874-1945) y W. Dilthey (1833-1911)[47]. Cassirer, influido por la escuela de Marburgo, desarrolló el elemento más fecundo del kantismo: la teoría de la imaginación trascendental. El intento de reencontrar o reconstruir la unidad entre el entendimiento y la sensibilidad en las construcciones trascendentales de la razón pura está abocado a las ilusiones de la razón dialéctica. Pero existe un medio por el que el hombre ha encontrado siempre, o no ha perdido nunca, tal poder: el pensamiento

47. Sobre Dilthey, cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III. *El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Herder, Barcelona 1990, p. 335-354.

simbólico que fundamenta todas las derivaciones lógicas y empiristas. Cassirer utiliza la función general de los signos y muestra que hay que superar la teoría de la representación mediante una teoría de la significación generalizada. El lenguaje es el sistema de signos significantes esencial; su análisis para la lingüística muestra su doble cara significante y expresiva, que está en la raíz de las formaciones lógicas y de las funciones poéticas. Pero, si el *logos*, principio sagrado de los filósofos, se deriva entonces de algo más profundo que él, debemos buscar de dónde vienen estas significaciones veritativas y normativas de las que vive el pensamiento filosófico. Cassirer se encuentra así abocado al análisis del pensamiento mítico. La filosofía, que nació de los mitos, vuelve a los mitos para comprenderse y para comprender el mundo. Las representaciones míticas permiten comprender las formas de la interioridad subjetiva, la estructura del yo y del alma, el fundamento de los valores. Y de este modo se hace posible una fenomenología general, no como la de Husserl ni como la de Hegel, sino un análisis reflexivo del entorno que posibilita la reflexión.

Muy próxima al pensamiento de Cassirer por sus cuestiones fundamentales es la filosofía de W. Dilthey, quien distingue las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu; no sólo por su diferencia de objeto, sino porque son más ciertas las ciencias del espíritu que las ciencias de la naturaleza; de este modo da la vuelta al argumento positivista. La distinción entre explicar y comprender no es la diferencia entre el rigor y la vaga intuición, sino entre trabajo infinito sobre objetos constituidos e inmediatamente deshechos y, por otro lado, captación de totalidades significantes. Dilthey nos aportó la conciencia histórica, que, más que una doctrina, es una actitud[48].

48. Cf. P. Trotignon, *La filosofía alemana*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía* IX, Madrid [4]1984, p. 55-84.

Capítulo séptimo

TEOLOGÍA Y APOLOGÉTICA EN LA FRANCIA DE LA RESTAURACIÓN

I. Una situación particularmente complicada[1]

El cristianismo en Francia, entre la revolución de 1789 y la de 1848, fecha de la abolición de la monarquía, conoció trastornos y renovaciones, manifestación de un contexto complejo y nada sereno. Si el concordato de 1802 restableció las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado, fue sobre todo por razones políticas, con el fin de crear la unidad y contribuir al orden social. La religión —y con ella la teología— se sitúa así en un contexto político. Además, el concordato hizo revivir la antigua lucha galicanismo-ultramontanismo, y contribuyó a la eventual victoria de este segundo partido. El ultramontanismo significaba entonces el espíritu de renovación y apertura, mientras que el galicanismo evocaba un jansenismo riguroso y moribundo, así como las tradiciones del antiguo régimen.

Con la restauración, las relaciones entre la Iglesia y el Estado se estrecharon: las misiones populares recorrían el país quemando los escritos de Voltaire y erigiendo cruces expiatorias; la Iglesia controlaba la universidad. Sin embargo, ciertas violencias anticlericales mostraban que el catolicismo no era la religión de la «mayoría de los franceses». La Iglesia tendía a entrar en la oposición, alguna vez por fidelidad a la rama real, o también a causa de las disputas de la en-

1. Para más detalles, cf. las conocidas historias de la Iglesia. Las consecuencias para la teología quedan patentes en E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle* I, Bruselas-París 1949, p. 67-70. Cf. B. Plongeron, *Arquetipo y repeticiones de una cristiandad* (1770-1830), Conc 67 (1971) 89-103; íd., *Entre Bossuet et Lamennais: quelques équivoques historiques de «politique chrétienne»*, «Studies in Religion» 15 (1986) 277-301.

señanza, en las que vemos a un Victor Cousin imponer su eclecticismo en los cursos de filosofía y nombrar a los profesores de teología.

La Iglesia vivía todavía en el miedo por haber conocido un primer cisma entre la Iglesia constitucional y los refractarios, un segundo cisma con la fundación de la Pequeña Iglesia y un tercero provocado por el abate Châtel. Hay que añadir la penuria de presbíteros, provocada por la revolución y el imperio, y la ausencia de su preparación intelectual.

Dicha panorámica, algo pesimista —incluso quizás injusta—, conoce su contrapeso. En ningún momento la teología había conocido en su campo una participación laica tan influyente (Chateaubriand, Ballanche...), que marcó a presbíteros como Lamennais y Bautain. La renovación es un hecho: basta comparar las conferencias de Frayssinous, celebradas durante el imperio, y las de Lacordaire, pronunciadas en los años 1840. Ambos innovan, pero el camino es diferente: Frayssinous sigue el modelo del catecismo y reitera las verdades conocidas; Lacordaire muestra primero la necesidad de la fe, en términos psicológicos y también filosóficos, y después muestra que dicha fe sólo se puede hallar en Jesús y su revelación. Frayssinous ataca a D'Holbach y los revolucionarios; Lacordaire refuta a Strauss y los «panteístas».

Es verdad que la renovación no triunfa plenamente. No es capaz de ofrecer un Cristo romántico; hay muchos[2]. Y lo peor es que los elementos fundamentales del cristianismo son poco conocidos o tienen poco peso. ¿Hay que atribuirlo a las deficiencias de la Iglesia docente?[3] Si muchos proclaman que la fe se muere, otros se abren a una nueva comprensión de Jesús y su misterio. Más que hablar de desaparición o renovación de la fe, habría que caracterizar ese romanticismo como un período en el que el debate sobre la religión y sobre Cristo es complejo, rico y amplio.

2. Cf. Fr.P. Bowman, *Christ romantique*, Ginebra 1973; íd., *Le Christ des barricades (1789-1848)*, París 1987; D. Menozzi, *Letture politiche di Gesù. Dall'ancien régime alla rivoluzione*, Brescia 1979.

3. E. Germain, *Parler de salut?*, París 1967; Fr.P. Bowman, *Discours sur l'éloquence sacrée à l'époque romantique*, París 1980. No se debe olvidar que el problema que en aquel momento obsesionaba a la jerarquía no era teológico (Dios, fe, gracia...), sino el de la autoridad eclesial, como mostró oportunamente Y. Congar, *L'ecclésiologie, de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, París 1960, p. 77-114.

II. La contrarrevolución filosófica francesa

Independientemente de toda influencia germánica, surgieron en Francia defensores ardientes y sólidos del catolicismo zarandeado. Considerando, con razón o sin ella, la revolución francesa y los males que provocó como la consecuencia de los principios filosóficos del siglo XVIII, Bonald, Maistre, Chateaubriand, entre otros, intentaron dar de nuevo al catolicismo su verdadero valor, su sentido más auténtico y, si cada uno coloreó sus demostraciones según su talento y su carácter particular, los tres coincidieron en servir, como «caballeros de Cristo», la causa de Dios y de su Iglesia.

Desde fines del XVIII se produjo la renovación de una filosofía católica en el seno de la filosofía de las luces[4]: era, en primer lugar, una reflexión teórica sobre los fundamentos de toda sociedad; merecen, en este sentido, el título de filósofos, pues su finalidad fue ofrecer un contrapeso a los filósofos de la *Enciclopedia*.

1. *Louis de Bonald (1754-1840)*

En 1796 Louis de Bonald publicó *Théorie de pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, que era la expresión francesa de la gran corriente de origen germánico que, en el último tercio del siglo XVIII, intentaba rehabilitar la imagen de una tradición humana. A este tradicionalismo, sensible a las ciencias del lenguaje como portadoras de valores primitivos, a causa de las circunstancias, se añadieron connotaciones políticas. Así, en sus *Méditations politiques tirées de l'Évangile* (1830), Bonald, incapaz de abstraerse de su ambiente social, presentó «un cristianismo más exterior y social que interior y metafísico» (Mouliné). Es verdad que la gran obsesión para De Bonald era reconstruir, reorganizar una sociedad, destruida en 1789 (y por sociedad no se debe entender sólo instituciones sino sociedad moral, acuerdo en los espíritus y sentimientos, unidad de pensamiento que superase al cristianismo y el individualismo de la filosofía del XVIII). Considerando la necesidad de

4. Cf. L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, París 1955, y sobre todo J.-R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, París 1962.

recristianizar a Francia, había querido construir, en un espíritu de orden y unidad, un sistema en el que verdad, tradición y autoridad se asociasen de manera indisoluble. Este sistema manifestó un espíritu elitista, una inteligencia fuerte y clara, pero también parcial. Su programa queda expresado en su axioma: «La autoridad de la evidencia tiene que ser sustituida por la evidencia de la autoridad»[5]. A la manera de De Bonald, otros dos laicos «teócratas»[6] —Joseph de Maistre, Pierre-Simon Ballanche— hacen derivar de su religión una teoría política, creen en una presencia divina en el mundo y centran sus meditaciones en el sacrificio y la expiación. Pero varían en su apertura y progreso: De Bonald no es demasiado abierto (obsesionado por el sistema, la estructura, la unidad, la estabilidad); Maistre lo fue algo más, a pesar de su parentesco intelectual con De Bonald —que no se consideraba ni discípulo ni maestro del mismo—; Pierre-Simon Ballanche, hombre pacífico, se volvió violento en lo referente a la teoría del progreso.

2. *Joseph de Maistre (1753-1821)*

Joseph de Maistre es célebre sobre todo por su oposición al racionalismo, contra el que exalta la fe en la Providencia: ésta guía a la Iglesia a través del papa, cuyo primado e infalibilidad son una necesidad absoluta, como aparece en toda la historia[7]. Su libro *Du Pape* (1819) se convierte en el evangelio del ultramontanismo y contribuyó notablemente al triunfo de éste en 1870. De Maistre, demasiado vinculado a las formas políticas agonizantes, no advirtió el peligro de un vínculo demasiado estrecho entre religión y política; condenó sin excepción toda revolución, defendió la intolerancia —incluso alabó la Inquisición— y sólo aceptó la tolerancia como táctica provisional para permitir a los católicos recuperar las fuerzas y oprimir después a

5. Texto citado por L. Foucher, o.c. en la nota anterior, p. 25.

6. B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Ginebra 1973, p. 29ss.

7. G. Goyau, *La pensée religieuse de J. Maistre*, París 1921; C.-J. Gignoux, *J. de Maistre, prophète du passé, historien de l'avenir*, París 1963; R. Triomphe, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et la doctrine d'un matérialiste mystique*, Ginebra 1968. Una evocación global la ofrece R. Duhamel, *Joseph de Maistre: au plaisir de Dieu*, RUO 45 (1975) 269-277.

los adversarios; negó enérgicamente la igualdad de los derechos. Su obra es el fermento del pensamiento tradicionalista del siglo XIX.

Él, que había sido francmasón, quedó desilusionado por los excesos de la revolución y se entregó a la causa contraria, con todas sus fuerzas. Lo apoyó todo en la autoridad, que viene de Dios, y se convirtió, durante aquella época desgarrada, en un verdadero signo de contradicción. Mientras suscitaba los entusiasmos de los tradicionalistas y ultramontanistas, su apologética, centrada en la idea de «restauración», provocaría duras críticas, sobre todo por parte de los galicanos, que apenas se atrevían a hablar de ello en público[8]. A diferencia del caso de De Bonald, el pensamiento de Maistre queda más enfrentado al de Stendhal, Vigni, Baudelaire, que a los nuevos cristianismos de Saint-Simon, Lamennais, Comte. Si estos nombres ayudan a situar el problema de la influencia de Maistre, hoy no es posible todavía valorarlo correctamente, aunque ocupa un lugar preeminente en la evolución del cristianismo del siglo XIX.

3. *Pierre Simon Ballanche (1776-1847)*

Ballanche se separó de Bonald y de Maistre por su apertura al progreso. Estimulado por la doctrina de Vico y por su concepción del papel del pueblo en la historia, decía que De Maistre era arqueófilo y él, neófilo. Ambos tenían en común una concepción teológica de la historia, una fidelidad inquebrantable a la Iglesia, pero se separaron pronto. Ballanche, con una visión sentimentalista, alimentada de esoterismo, concebía la escala de los seres como un movimiento que, después de la caída, llevaba progresivamente a una reespiritualización de toda la creación que conoce eventualmente una transfiguración, cuya promesa es la de Cristo. Su importancia se reconoce especialmente en el campo del evangelio social, cuyas raíces quiso alimentar.

8. Para la utilización social de la religión y la ontología política de Maistre, cf. B. Plongeron, o.c. en la nota 6, p. 293-310, donde el autor se fija en las repercusiones catequéticas de la postura tradicionalista, que afectan a la misma teología de Cristo Rey.

4. *El vizconde de Chateaubriand (1768-1848)*

Demasiado a menudo hoy François René, vizconde de Chateaubriand, es estudiado como un gran maestro estilista, creador sutil de un arte nuevo, de una sensibilidad excepcionalmente rica. Su personalidad, sobre todo a causa de la política, es compleja, no exenta de una duplicidad ambigua[9]. Para nosotros, el interés se centra especialmente en su obra *Le génie du christianisme* (1802), con la que propaga la moda de la apologética positiva. Si en otros tiempos bastaba con decir que el cristianismo era excelente porque venía de Dios, ahora había que seguir el camino contrario y mostrar que la excelencia del cristianismo es tal que su origen es necesariamente divino. Ofrece una nueva «estética cristiana», reanudando el debate de antiguos y modernos, para sostener que el cristianismo combina la sublimidad clásica con la ternura y la simplicidad, unión que se hace posible por la encarnación del Verbo.

Presenta el cristianismo civilizador —los hospitales, las obras de las monjas, el fin de la esclavitud...—, que abre el camino a una reorganización de la sociedad, gracias al evangelio. Chateaubriand prefiere el sentimiento a la razón como prueba, no del deísmo, sino del catolicismo. Como observa Urs von Balthasar, lo bello y el bien que le proporcionan las pruebas no tienen como criterio lo divino de la revelación, sino la historia y nuestras sensaciones[10]. Al hacer la apología del cristianismo como fuerza civilizadora, ¿provoca Chateaubriand un cuestionamiento de la historia, sobre todo en relación con el problema de saber dónde situar el reino, acá abajo o allá arriba? Una vez más, el pensamiento socialista del momento, en nombre de una secularización de los valores religiosos, urge un argumento apologético en favor de la reforma de la sociedad del momento. El historicismo entra en juego para mostrar el proceso gradual de la liberación y para sostener que el reino se realiza progresivamente en esta tierra gracias a un proceso histórico que empieza con la encarnación... y que se tenía que acabar en los grandes sueños de 1848.

9. V. Giraud, *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 vols., París 1925-1928; cf. P. Moreau, *Chateaubriand, l'homme et l'oeuvre*, París 1956; H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore. II. De Saint-Simon à nos jours*, París-Namur 1981, p. 43-50.

10. *La gloire et la croix* I, París 1965, p. 76-78.

Tuvo el mérito de haber hecho del cristianismo un tema literario. El movimiento intelectual, iniciado por Montaigne, no se satisface con restaurar en las bellas letras los derechos de la belleza cristiana. Pensador instruido por la experiencia, afirmó que la religión es indispensable a la vida de las sociedades. Presintiendo todos los vuelcos del futuro, insistió en la necesidad de introducir en ellos el fermento evangélico. Aunque su sinceridad religiosa ha sido cuestionada, su obra permitió la renovación literaria de la segunda mitad del siglo XIX, en virtud de la cual tantos cristianos, conscientes de la ruina del antiguo orden social, adoptaron posiciones defensivas ante el mundo moderno y fomentaron una actitud tradicionalista a menudo conflictiva. Desde la perspectiva de la apologética, Chateaubriand opta por el paso de la inteligencia a la sensibilidad.

5. *Madame de Staël (1766-1817)*

Si Chateaubriand subrayó el cristianismo civilizador, Mme. de Staël criticó la concepción sensualista del ser para sustituirla por una moral trascendente, una concepción espiritualista del hombre y una revelación de la religión como elemento necesario para la felicidad y la virtud. Primeramente discípula de Rousseau, Mme. de Staël conoció no una conversión, sino un itinerario espiritual en cuyo transcurso apreció la religión como fuente de virtud heroica frente al despotismo, como consoladora de los sufrimientos y con la promesa de compensar los males de acá abajo. Primero orienta la religión a la acción; después, en *De l'Allemagne* (1810), va más lejos y consagra la parte cuarta a la religión y el «entusiasmo». Esta idea había de tener una gran influencia, no sólo en su círculo intelectual. Sus obras fueron decisivas en la introducción del romanticismo germánico en Francia[11].

Causa y efecto de esa contrarrevolución filosófica es un tradicionalismo, de signo político y social, adverso a la modernidad triunfante y del que se tenía que salvar a los fieles[12]. En el terreno libresco, el

11. M. Sourian, *Les idées morales de Mme. de Staël*, París 1910; J.A. Henning, *L'Allemagne de Mme. de Staël et la polémique romantique*, París 1929; C. Pellegrini, *Mme. de Staël*, Florencia 1938.

12. R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, Munich 1959. En cuanto al despertar social, cf. F.-A. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière*, París 1961, p. 120ss.

tradicionalismo produjo una amplia literatura, a menudo bastante pintoresca, en la que no faltan contradicciones flagrantes, en el mismo Chateaubriand[13]. En el ámbito eclesial, el movimiento provocó una romanización del catolicismo francés, de carácter intransigente[14]. Roma, sede de la Internacional negra —dirán sus adversarios a fines del siglo XIX—, movía el poderoso impulso ultramontano francés[15]; en esta línea hallamos a grandes defensores de la Iglesia: Félicité de Lamennais (1782-1854), un romano que se decepcionó y rompió con el papado, el historiador Georges Goyau (1869-1939), Louis Veuillot (1813-1883), director de «L'Univers»[16].

III. La teología social

Como contrapunto del tradicionalismo intransigente, se desarrolló un «liberalismo católico»: resulta éste un término impreciso[17], que coincidió a menudo con el de «catolicismo social», expresión triunfante en otro contexto histórico. Dicho liberalismo, carente de coherencia, sólo tardíamente constituyó una escuela. Tampoco tuvo un gran teórico, si exceptuamos a Lamennais. Se trata más bien de un movimiento intelectual, presente en el círculo de aquel alemán de París, de gran erudición, llamado Eckstein (1814), que brilló en la revista «L'Avenir» (1830) y que alternativamente conoció victorias y crisis, de consecuencias generalmente dolorosas.

Las discusiones entre los intransigentes y los católicos liberales afectaron a temas directamente teológicos en todos los países: en

13. Cf. Fr.P. Bowman, o.c. en la nota 2, p. 99-109. Para todo el tema, cf. Cl. Savart, *Les catholiques en France au XIXᵉ siècle. Le temoignage du libre religieux*, París 1985.

14. Cf. É. Poulat, *L'Église, c'est un monde*, París 1986, p. 13.

15. Cf. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveranität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Maguncia 1975.

16. Los tres han sido objeto de una buena presentación por parte de Émile Poulat, o.c. en la nota 14. En cuanto a Lamennais, Poulat se interesa menos por el personaje en sí mismo que por su uso póstumo, por sus *postérités putatives*, que son inmensas, complejas y confusas. La tradición laica lo reivindica, pero la tradición cristiana no ha dejado de referirse a él según múltiples variantes, a menudo contradictorias: ¿cómo evitar la tentación de rehacer el recorrido, aun cuando no se pueda llegar al final? (p. 117).

17. *Le libéralisme catholique*, presentado por M. Prelot y F. Gallouedec Gennys, París 1969; E. Hocedez, o.c. en la nota 1, II, Bruselas-París 1952, p. 159-182.

Francia, la polémica entre ontologismo[18] y tradicionalismo, además de la que sostenían galicanismo y ultramontanismo; en Italia, donde triunfó el ontologismo, tuvo lugar la lucha entre los defensores de la escolástica y los del sistema rosminiano, con el trasfondo político de quienes querían la unidad italiana y quienes sostenían los derechos del papa; en Alemania, las controversias en torno a la autoridad del magisterio romano; en Inglaterra, sobre las posibilidades de un diálogo con los anglicanos. La lucha entre ambas tendencias duró todo el siglo y se exasperó en el pontificado de Gregorio XVI para llegar al punto álgido en el de Pío IX.

Pero, dado que el tema de la libertad, que afecta a todos los ámbitos de la vida (desde el interno —libertad religiosa— hasta el político, y también el económico), estaba en la base, las discusiones no se podían reducir al ámbito de la abstracción. De ahí que naciera la teología social, que fue como «la abogada de las víctimas del liberalismo económico, de la revolución burguesa y de la restauración reaccionarias»[19].

Implica la reaparación del Jesús revolucionario de 1789 bajo una nueva forma, la del defensor del socialismo, hacia el año 1825, ya en la restauración. En 1840 la figura del «Jesús socialista» se vuelve más controvertida por los católicos y por los socialistas, pero las reacciones cristianas muestran frecuentemente un espíritu de apertura, con raíces e interpretaciones no siempre coincidentes[20].

18. El ontologismo se convirtió en un sistema filosófico que pretendía que Dios era el objeto primero de la inteligencia y lo juzgaba todo a la luz del ser primero. Presentó como argumento principal que, siendo Dios el ser por excelencia, necesariamente es el más inteligible y, por tanto, el ser primeramente conocido por nosotros. El ontologismo desconoce que no hay conocimiento humano más que a partir de lo sensible. Para las vicisitudes del ontologismo en Francia, cf. E. Hocedez, o.c. en la nota 1, II, Bruselas-París 1952, p. 126-140.

19. P. Eicher, *Teologías modernas*, en *Diccionario de conceptos teológicos* II, Herder, Barcelona 1990, p. 573. Cf. G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Brescia 1970, p. 502-554.

20. Así J.-L. Talmon ve en el «socialismo místico» uno de los orígenes del totalitarismo moderno, mientras que Henri Desroche o Michel Abensour descubren en su lectura una afinidad con las tesis de Bloch sobre las relaciones entre religión, utopía y socialismo. Para el padre de Lubac, en cambio, Saint-Simon y acompañantes se tendrán que inscribir en la «posteridad espiritual» de Joaquín de Fiore.

1. *Saint-Simon y el mesianismo*

Saint-Simon (1760-1825) primero es ateo y critica la moral cristiana como negativa e individualista. En 1825, en *Le nouveau christianisme*, después de haber buscado una «religión alternativa», describe su proyecto a base de reducir al amor fraterno lo que hay de divino en el cristianismo[21]. Repasa la historia del cristianismo para distinguir entre un período orgánico, pero incompleto, que durará hasta la reforma, y un período crítico, individualista, en el que el sabio sustituye al sacerdote incapaz de elevar las clases de la sociedad. Pide, no ya un retorno al cristianismo primitivo, sino un nuevo cristianismo que dará el principio de fraternidad a las instituciones temporales y espirituales. Propone la religión como un elemento necesario para la realización del reino socialista y, al identificar esta religión con el verdadero cristianismo, proclama un nuevo discurso sobre la religión y la política.

2. *Charles Fourier (1772-1837)*

Crítico de la sociedad industrial burguesa, elaboró un nuevo proyecto de organización, ejemplo típico del socialismo utópico romántico[22]. Todo se apoya en una cristología compleja. Habló mucho de Jesús, después del año 1829, en busca de confirmaciones a su mensaje. Si Fourier se obstina en referirse a Dios —el Dios cristiano de la sociedad dominante—, no es sin sufrir una metamorfosis, a cuyo término sus pretendidas convivencias con los dioses griegos del placer terminarían por dar un vuelco a las implicaciones éticas de uno mismo o de los cristianismos.

Jesús es el encargado de la revolución social, de la salvación de la sociedad. Hacia 1830 busca en los Evangelios inspiración para la creación de un mundo nuevo. Son muchos los que, vinculados a

21. J. Dautry, *Nouveau christianisme ou nouvelle théophilanthropie?*, «Archives de sociologie des religions» 20 (1965) 13-17; H. Desroche, *Genèse et structure du nouveau christianisme saint-simonien*, ibíd. 26 (1968) 27-54. Cf. también H. de Lubac, o.c. en la nota 9, p. 16-30.

22. H. de Lubac, o.c. en la nota 9, p. 10-16; Fr. P. Bowman, *Fouriérismes et christianisme: du postcurseur à l'omniarque amphimondaine*, «Romantisme» 11 (1976) 28-42.

Fourier, trabajan por hallar en el cristianismo un mundo armónico. Para describirlo, Fourier recurre a Ezequiel[23]. A pesar de que, según el padre de Lubac, Fourier no había leído a Joaquín de Fiore, «el anuncio del evangelio eterno se seculariza, en el siglo XIX, en evangelio social, y conserva todavía una aureola religiosa» (Schelling). La conserva, incluso cuando se quiere mantener científica. Sin embargo, a pesar de sus evocaciones de Jesús y de Newton, Fourier ofrece más una «utopía» que una teoría de la historia. Al oponerse a las propuestas de colectivización de los medios de producción y a la centralización proclamada por Saint-Simon, sugirió la formación de sociedades autónomas, llamadas «falansterios», en las que cada cual habría encontrado un trabajo adaptado y habría puesto los frutos obtenidos a disposición de la comunidad. Los intereses individuales eran sustituidos por un estímulo social. Bella utopía.

3. *Félicité de Lamennais (1782-1854)*[24]

Conocido y admirado por los intransigentes, en su fase ultramontana, Lamennais formó una entera generación de defensores de la Iglesia. Intelectual puro, no hombre de acción, incapaz de un verdadero diálogo, defensor de sus tesis a base de manipular la historia, Lamennais era un temperamento inquieto e intolerante, solitario, aunque acompañado de amigos y discípulos; llegó al sacerdocio entre incertezas y depresiones. Vivió una fortísima evolución, de la intransigencia al catolicismo liberal. A él recurren paradójicamente los intransigentes y los católicos liberales. En el primer período, dos son las obras fundamentales: *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817) y *De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et social* (1825-1826). Ante el nacionalismo moderno (galicanismo) y la filosofía ilustrada, ante las consecuencias de la revolución preconizó en dichas obras un poder eclesial central y pontificio según el ideal medieval, el único capaz de garantizar el bien común[25].

Su compromiso en la política del tiempo lo convierte en una especie de profeta polemista[26]: pide a obispos y sacerdotes una vuelta a un cristianismo más auténtico y caritativo, más pobre y más libre; invita a los católicos a separar su causa de la de la monarquía y a apoyar el movimiento que, hacia los años 1830, llevó a los pueblos a la conquista de su libertad. Su influencia traspasó las fronteras de Francia y llegó a Bélgica, Irlanda, Polonia, Canadá. Sus palabras resonaron con desigual eficacia[27]. En sus libros *Paroles d'un croyant* (1834)[28] y *Les affaires de Rome* (1836), se manifiesta en favor de las víctimas de la industrialización y de la reacción promovida por la restauración, y reclama que la Iglesia luche contra los opresores y le exige la separación del Estado.

Lamennais, con otros amigos, entre los que estaba Montalembert y Lacordaire, fundó «L'Avenir», bajo el lema *Dieu et liberté*. Las dificultades de la revista con Roma desembocaron en su condena en la encíclica *Mirari vos* (1832) de Gregorio XVI[29]. Los tres fautores se sometieron, pero siguieron caminos diversos (Lacordaire, ingresado en los dominicos, se convirtió en el restaurador de la orden en Francia). Lamennais, en cambio, después de dos años de luchas y búsquedas se puso deliberadamente fuera de la Iglesia. Ver, como se ha hecho a menudo, en la ruptura de Lamennais con el catolicismo romano una reacción de orgullo, herido después de la condena de *Paroles d'un croyant*, y considerar su rebelión como un enfrentamiento personal con Gregorio XVI, es una actitud que corre el peligro de prescindir del

23. Cf. H. Desroche, *La société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiques*, París 1975; íd., *Les dieux rêvés*, París 1972, p. 89-145.

24. Cf. el monográfico de RUO 57 (1987); cf. especialmente el art. de L. Le Guillou, *Actualité de Lamennais*, p. 11-22.

25. F. Duine, *Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages*, París 1922; *Lamennais*, París 1969, y sobre todo L. Le Guillou, *L'évolution de la pensée de F. Lamennais*, París 1966; H. de Lubac, o.c. en la nota 9, p. 51-72, y los estudios de Y. Transvouez, J.-R. Derré y L. Le Guillou en *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie. XVIIIe-XIXe siècle*, París 1975, p. 105-142, 147-182, 255-266.

26. R. Bréhat, *Lamennais ou le Prophète Féli*, París 1966.

27. J.-R. Derré, *Le renouvellement de la pensée religieuse en France de 1824 à 1834. Essai sur les origines et les significations du Mennaisisme*, París 1962; cf. también RUO, cit. en la nota 24, especialmente los artículos de K. Jürgensen (p. 39-51) y Ph. Sylvain (p. 67-80).

28. La significación de la obra queda excelentemente enmarcada en Fr.P. Bowman, o.c. en la nota 2, p. 189-195. La obra señaló un hito en las relaciones de Lamennais con sus amigos, como lo muestra L. Le Guillou, *Victor Hugo, Lamennais et Montalembert jusqu'aux Paroles d'un croyant*, «Revue d'histoire littéraire de la France» 86 (1986) 988-998.

29. *La condamnation de Lamennais*, Informe presentado por M.J. Le Guillou y L. Le Guillou, París 1982.

drama que vivió la Iglesia del siglo XIX y del que Lamennais fue uno de los principales actores[30].

Por su obra y su acción luchó contra la mediocridad de ciertos católicos, contra los compromisos del clero con el poder temporal, y buscó un ideal cristiano más evangélico. Su participación en la problemática interna de la sociedad moderna se mantuvo, con actitudes y formulaciones diversas, a través de Lacordaire (1802-1861), Montalembert (1810-1870), Gerbert (1798-1864), y —pasando entre otros por Sainte-Beuve (1804-1863), Victor Hugo (1802-1885)[31], Lamartine (1790-1869) y Vigny (1797-1863)— empalma con las posiciones progresistas del siglo XX[32].

4. *Buchez y el cristianismo como «revolución continua»*

Philippe Joseph Buchez (1796-1865) y su grupo son conocidos por dos ideas: 1789 es la realización del evangelio, y Francia es el país elegido, el mesías del socialismo cristiano. Se llaman católicos, aunque Buchez frecuenta poco los sacramentos; cuando Lacordaire le pide que se someta a la disciplina de la Iglesia, responde que ayunar en cuaresma no tiene mucho sentido en un mundo en el que el pueblo está obligado a ayunar todo el año[33].

Buchez, primero saint-simoniano, se separó de los seguidores de Saint-Simon por culpa de su mesianismo y su concepción de la materia; los acusa de una visión confusionaria. El grupo de Buchez predica una renovación del catolicismo orgánico, en un sentido afín a la

30 J.-R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, París 1962; H. de Lubac, o.c. en la nota 9, p. 73-88.

31. R. Molho, *Esquisse d'une théologie des «Misérables»*, «Romantisme» 9 (1975) 105-108. La obra de Victor Hugo no es una «reducción» de Dios. Al contrario, resucita el misterio del infinito: Dios está detrás de todo, y todo esconde a Dios. Hay que potenciar al poeta-profeta a causa de su palabra reveladora de los secretos de lo íntimo, y también por su acción que liberará la fuerza de Dios presente en el corazón de las masas, al modo como lo ha subrayado J.P. Jossua, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, París 1985, p. 39-100.

32. Cf. É. Poulat, *La posterité de Lamennais*, RUO 57 (1987) 23-37.

33. A. Duval, *Lacordaire et Buchez. Idéalisme révolutionnaire et réveil religieux en 1839*, RScPhTh 45 (1961) 422-455; F.-A. Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Buchez*, París 1967; íd., *Buchez ou l'âge théologique de la sociologie*, París 1967; H. de Lubac, o.c. en la nota 9, p. 89-134.

de Ballanche. Su definición del cristianismo es la de «revolución continua» (el término es de Ott). El contraste entre los sueños apocalípticos y sus proyectos inmediatos (distribución de los beneficios entre los obreros cada año por Navidad) es bastante patético y algo desconcertante.

De hecho, su sentido de la comunidad cristiana a veces parece moderno, otras totalitario, y a menudo está en función de la eucaristía como símbolo eficaz entre sacrificio y unidad. Si su movimiento aparece más católico que otros contemporáneos es por la relación establecida entre cuerpo místico y sociedad cristiana.

5. *Singulares prolongaciones de la apologética*

En la efervescencia del momento, el género apologético fue muy cultivado[34]. El mejor polemista católico de la época fue Henri Maret (1805-1884), una de cuyas obras importantes fue *Essai sur le panthéisme* (1840)[35]. Vinculado a las figuras más representativas de la época, su método teológico está atento a los problemas contemporáneos, siempre fundamentado en la historia y la filosofía del dogma. Contra las tendencias hacia la monarquía absoluta y la centralización romana, pidió el restablecimiento de los sínodos diocesanos, de los concilios provinciales y generales (en el Vaticano I, su tesis del concurso del episcopado como condición normal del ejercicio de la infalibilidad pontificia fue rechazada).

Otro célebre apologista fue el dominico Lacordaire (1802-1861)[36]. La condena de «L'Avenir», las prevenciones contra el abate Bautain, la caída del saint-simonismo, precipitaron al joven Lacordaire hacia el escepticismo. Encargado después de las conferencias de Notre-Dame,

34. Cf. E. Hocedez, o.c. en la nota 1, II, Bruselas-París 1952, p. 242-249.

35. Véanse los estudios de Cl. Bressolette, *L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne (1830-1851)*, París 1977; íd., *Le pouvoir dans la société et dans l'Église. L'ecclésiologie politique de Mg. Maret*, París 1984; íd., *Civilisation et démocratie chrétiennes dans la théologie de l'abbé Maret en 1848-1849*, en *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie. XVIII^{e}-XIX^{e} siècle*, París 1975, p. 281-299; H. Maret, *L'Église et l'État. Cours de Sorbonne inédit (1850-1851)*, intr. y presentación de Cl. Bressolette, París 1979.

36. Cf. B. Bonvin y A. Duval, *Lacordaire, Henri-Dominique*, en DS IX, 1975, col. 42-48, con una bibliografía selecta.

intentó «hacer entrar» a Dios en la sociedad moderna[37]. Él, que había ido a Dios a través de la Iglesia, ofrece el mismo camino a los oyentes. Consciente de los prejuicios, se propuso un fin modesto: no el de convertir, sino el de «preparar las almas a la fe»; en sus conferencias (que querían evitar el tono de sermones) pretendió «la conmoción de una palabra amiga, una palabra que sugiere más que manda, que respeta más que choca...» El método tuvo éxito, pues los verdaderos fieles iban a las otras iglesias y los incrédulos a Notre-Dame. Éste fue su verdadero trabajo, expresión a la vez de aquella prudencia y de aquella mesura propias del testimonio de una experiencia personalmente vivida y de una oratoria que creaba simpatía, aunque la moda anticlerical y el silencio de la Iglesia de Francia no favorecían la tarea.

Fue tal vez una lástima que Lacordaire se retirara en 1854 a Sorèze. En el momento de su retiro, el mundo obrero empezaba a organizarse y lo hacía al margen de la Iglesia. Las voces de ánimo le venían entonces del socialismo y del comunismo naciente. La oposición entre la burguesía y la clase obrera iba aumentando. Quizá Lacordaire se retiró también porque otras voces de la Iglesia, ignorando la gravedad y envergadura de esos problemas sociales, le molestaban por cuestiones de disciplina y observancia totalmente secundarias ante el apostolado social que se imponía. Sin dicho retiro, Lacordaire habría podido convertirse no sólo en un pionero de la acción doctrinal, sino en un pionero de la acción social[38].

Dentro de la órbita de Maret y Lacordaire se movió Antoine-Frédéric Ozanam (1813-1853); se asoció a ellos para fundar «L'Ère nouvelle», periódico destinado a preparar el entendimiento entre el pueblo y la Iglesia y cristianizar la II República[39]. Su línea pretendía hacer la apología de la religión por la historia: mostrar la civilización cristiana y sus beneficios y hacer patente su actualidad.

37. La aportación del padre Lacordaire al siglo XIX está bien presentada por Y. Congar, *Presencia del padre Lacordaire*, en *Los caminos del Dios vivo*, Barcelona 1964, p. 319-324; en cuanto al ministerio de la palabra, cf. las p. 328-336.

38. Cf. Cl. Humbert, *Lacordaire et le capitalisme naissant*, «Économie et Humanisme» 20 (1961) 18-25.

39. Cf. Y. Marchasson, *Ozanam, Antoine Frédéric*, en DS XI, 1982, col. 1078-1084. Entre la abundante bibliografía, cf. P. Guihaire, *Lacordaire et Ozanam*, París 1939; J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France*, París 1951; P. Michel, *Civilisation chrétienne et barbarie dans l'oeuvre d'Ozanam*, en *Civilisation chrétienne...*, en la nota 35, p. 267-280.

En el capítulo apologético, debemos referirnos a la polémica suscitada por la *Vie de Jésus* (1863) de Joseph Ernest Renan (1823-1892)[40], en la que divulgaba en Francia los resultados de la crítica bíblica alemana. La obra provocó numerosas refutaciones, en un clima de cierta crispación[41]. El escándalo que se produjo y el éxito de las ideas positivistas y cientificistas seductoramente presentadas al servicio de un racionalismo negador de la divinidad de Jesús, hicieron abrir los ojos a los católicos, que se percataron de la necesidad de reformar los estudios bíblicos.

IV. Fideísmo y tradicionalismo

El Romanticismo se define menos por una ideología común que por una polarización de creencias y actitudes. Después de los desórdenes de la revolución, muchos pensaron que se tenía que renunciar al reino de la razón. Un caso típico es el de Louis Bautain (1796-1867), que empezó compartiendo la desconfianza de Lamennais respecto de la razón. Discípulo de Cousin, se convirtió, persuadido de que sólo la fe cristiana vivida da la capacidad de comprender el mundo y nuestro destino. Los teólogos discernieron, en el sistema filosófico de Bautain, un fideísmo incompatible con la doctrina tradicional de la Iglesia. Su libro *Philosophie du christianisme* (1835) presenta inequívocamente su posición, que fue condenada por Roma; el autor firmó una retractación, aunque no cambió mucho sus ideas (Denz-Schön 2751-2756)[42].

Según Bautain, ni la razón individual ni la razón general pueden fundamentar una metafísica; hay que recurrir a la razón divina, que se

40. No se pueden silenciar los precursores de Renan: para comprender su alcance, cf. Fr.P. Bowman, *Le Christ des barricades...*, o.c. en la nota 2, p. 118-128. Sobre el tema de Renan, cf. la obra clásica de M.J. Lagrange, *La vie de Jésus d'après Renan*, París 1923; J. Guitton, *Renan et Newman*, París 1937; J. Chaix Ruy, *Ernest Renan*, París 1956; J. Gaulmier, *Renan et Lamennais*, en *Civilisation chrétienne...*, o.c. en la nota 35, p. 301-308.

41. Cf. E. Hocedez, o.c. en la nota 1, II, Bruselas-París 1952, p. 244. El padre de Lubac (o.c. en la nota 9) recoge abundante información de detalle que facilita el apreciar las vicisitudes de la polémica y su profunda significación.

42. P. Poupard, *Un essai de théologie catholique au dix-neuvième siècle, l'abbé Louis Bautain*, París 1963; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina-París [4]1969, p. 113-121.

manifiesta en la revelación; sólo la fe en el Dios vivo puede dar a conocer la verdad. Así, las ideas únicamente se pueden desarrollar si son fecundadas por la acción de Dios, y tal acción adopta dos formas: una inmediata (la revelación, la inspiración), otra mediata (la tradición, la Biblia, la enseñanza de la Iglesia guardiana de la revelación). Se conoce la verdad con el fin de servir a la humanidad, y la metafísica es una cuestión de amor. Bautain recoge la comparación Jesús-Sócrates para decir que Sócrates y los filósofos han enseñado una vana metafísica, mientras que Jesús mostraba la fe y curaba (el mismo Bautain se hizo doctor en medicina y en ciencia experimental). Desde una perspectiva apologética, suscitó numerosas refutaciones entre los católicos que le reprochaban, entre otros puntos, su rechazo del neocartesianismo y el abandono de las pruebas tradicionales de la fe a partir de los milagros.

Otro filósofo francés, de talante tradicionalista[43], también fue objeto de una intervención romana (Denz-Schön 2811-2814). Se trata de Antoine Bonnetty (1798-1879), que fundó «Les Annales de philosophie chrétienne» (1830) y colaboró en el órgano de Gerbert, «L'Univers catholique». Se opuso al racionalismo de Aristóteles y Descartes, presente en la teología escolástica. En función de una amplia erudición, combatió los racionalismos que, en aquel momento y en su mayoría, venían reforzados desde Alemania. Su insistencia pesimista en las pocas —no nulas— posibilidades naturales de la razón humana para aproximarse a las verdades religiosas, hace que se le catalogue como exponente del tradicionalismo mitigado[44].

43. Para el tradicionalismo francés, téngase presente el apartado II de este capítulo. Aunque emparentado con el fideísmo, el «tradicionalismo» posee matices diversos. Sus defensores tenían una formación científica más completa en el sentido teológico estricto, y elaboraron una doctrina sistemática más coherente. Como en el fideísmo, se parte de la incapacidad de la razón para conocer con verdadera certeza las realidades espirituales, ya de orden especulativo ya de orden moral. En último término, el criterio supremo de certeza se halla en la transmisión de la revelación primitiva o tradición. Cf. E. Gerstner, *Die katholische Traditionalistenbewegung*, Zurich 1970.

44. Las condenas del tradicionalismo obligaron a matizar a quienes sentían la necesidad de seguir su camino para enfrentarse con las corrientes críticas racionalistas. La búsqueda de soluciones dio lugar al llamado tradicionalismo mitigado, que evitaba las condenas y las sospechas del magisterio. El fenómeno se dio sobre todo en Italia, donde Ventura Raulica halló un opositor en el dominico Zigliara; también en Francia, donde sobresalió Bonnetty, y en Bélgica, con A. Tits y G.C. Ubaghs. Cf. E. Hocedez, o.c. en la nota 1, II, Bruselas-París 1952, p. 87-100; R. Aubert, o.c. en la nota 42, p. 122-127.

Deberíamos referirnos al tradicionalismo de Lovaina que, contrariamente a lo que sucedió en Francia, constituyó una verdadera escuela, en la que sobresalieron Arnold Tits y Gérard Casimir Ubaghs[45].

45. E. Hocedez, o.c. en la nota 1, II, Bruselas-París 1952, p. 100-110.

Capítulo octavo

LA TEOLOGÍA ITALIANA EN FUNCIÓN DEL PAPADO

I. Introducción

La complejidad del siglo XIX en la península Italiana proviene de que, ya en el período inicial de la restauración, historia italiana e historia europea, asuntos religiosos e intereses políticos, actitudes iniciales y evoluciones sucesivas, pasiones de los contemporáneos y juicios de los posteriores quedan tan mezclados, que la tarea de presentar una visión distanciada y objetiva se hace particularmente ardua. La ruptura entre lo temporal y lo espiritual se consumó definitivamente, una vez lograda la unidad italiana, que supuso la pérdida del poder temporal de los papas; esta ruptura provocó un drama en muchas conciencias. Toda esa complejidad justifica la existencia de una discutida problemática historiográfica, que afecta al comportamiento de la Iglesia y de los católicos y, en consecuencia, de la teología con sus expresiones morales, espirituales y pastorales.

Como en el resto de Europa, la Iglesia —sobre todo en Roma— se vio enfrentada con la libertad, cuyos valores seductores se basaban en los hechos, al tiempo que pensadores, filósofos, novelistas y publicistas anunciaban apasionadamente sus exigencias y leyes. La Iglesia estaba desconcertada. Se veía confrontada a las ideologías de moda, y al mismo tiempo estaba obsesionada, violentada —odiosamente, a veces— por los acontecimientos. Como cualquier otra sociedad ponía su confianza en el orden establecido, que ella había cristianizado o, mejor, sacralizado, con el prestigio de una cristiandad, antaño gloriosa, pero ahora cuestionada. El orden establecido fue precisamente derribado por los hechos y las ideologías. La revolución francesa se hizo odiosa; la restauración era su esperanza, groseramente política.

Para dicha restauración confiaba en el Sacro Imperio Romano y en su omnipotente promotor, Metternick. El evangelio apenas iluminaba sus pasos.

La ideología, por otra parte, llegaba a los extremos de su lógica. Con el pretexto de erigir la libertad en valor decisivo, los filósofos y revolucionarios la convertían en regla absoluta, inmanente, que excluía toda ley y rechazaba toda divinidad exterior. El hombre era la única medida de su conciencia, la única regla de la verdad, la única norma de su creencia.

En Italia, toda esa problemática quedaba coloreada por una cuestión tan concreta como la de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Es verdad que, aunque dicha cuestión fue incapaz de polarizar la historia de la teología del momento, innegablemente tuvo una incidencia real en la misma[1]. La supresión de las facultades de teología y la dispersión de los religiosos fueron dos medidas que afectaban al nivel de la investigación y de la cultura religiosa en general. El ambiente no pudo dejar de atacar a la Iglesia, por estar demasiado ligada a prejuicios temporalistas —con desinterés por el *Risorgimento* italiano— y por no saber entregarse a una obra eficaz de promoción social al margen de la acción caritativa. Dos motivos denunciados por todas partes.

Por otro lado, el período postnapoleónico favoreció múltiples comunicaciones culturales y religiosas entre las naciones europeas. El trasvase de las ideas fecundaba iniciativas y confirmaba intuiciones, que se movían en el entramado del acuerdo entre fe religiosa y dinamismo patriótico, tan propio de los primeros decenios del siglo[2].

Las posiciones se radicalizaron. En la alegría de la recuperación de la libertad de la Iglesia, Pío VII era recibido con entusiasmo por el pueblo en Turín (1815), y se propagaba una literatura sobre el triunfo de la Iglesia, cuyo principal exponente fue la obra del cisterciense Mauro Cappellari, el futuro Gregorio XVI, *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contra gli assalti dei novatori*. En este género, Rosmini

1. Cf. A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turín 1949: a partir de esta obra, el tema se ha visto enriquecido con numerosas aportaciones; cf., por ejemplo, A. Gambasin, *Religione e società dalle riforme napoleoniche all'età liberale. Clero, sinodi e laicato in Italia*, Padua 1974. Para todo este capítulo, cf. G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia* II, Milán 1978, p. 225-330.

2. Véase, por ejemplo, M. Sancipriano, *Lamennais in Italia. Autorità nel pensiero filosofico-religioso del Risorgimento*, Milán 1973.

halló dificultades por parte de la censura austríaca para sus expresiones de amor a Italia, en su *Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio VII* (escrito en 1823, no se pudo publicar hasta 1831)[3].

Fermentos espirituales provocaron una extraordinaria riqueza, a pesar de la confusión que suscitaron las controversias jansenistas[4], por ejemplo, o la oposición entre liberales y conservadores en las discusiones sobre el poder temporal del papa. En efecto, en aquel siglo, el problema fundamental que angustiaba a los católicos italianos era la conciliación de la unidad nacional con la libertad e independencia del papa: tenía un nombre, la «cuestión romana»[5]. En Francia, los católicos consideraban la cacareada libertad como un medio para defender a una Iglesia libre y con influencia en la sociedad: la libertad y la religión se veían en su función social. En Italia, en cambio, las circunstancias hacen destacar el aspecto individual, personal de la religión, y precisamente acentuando dicho aspecto y separando cada vez más religión y política se creía poder resolver la cuestión romana. Es común a todos los liberales católicos italianos la aceptación del régimen constitucional, la aspiración a la unidad e independencia de la península, de manera federal o rígidamente unitaria, el deseo de un mayor distanciamiento entre religión y política y de una renovación de la Iglesia, con una moral más austera, un culto más puro e interior. Al lado de estos elementos comunes, había fuertes divergencias. Podríamos distinguir tres categorías:

A la derecha, los moderados que defienden los privilegios de la Iglesia contra los intentos de laicización. En el centro, todos aquellos que, persuadidos de la incompetencia del papa en los asuntos políticos, no se preocupan de las directrices ni de las censuras de la Penitenciaría: animados por una fe sincera, se acercan a los sacramentos, si encuentran confesores benévolos (es una mentalidad bastante difundida entre católicos, al estilo de Manzoni). El ala izquierda, sobre

3. G. Pusineri, *Rosmini*, Domodossola-Milán 1962, p. 50-51.

4. Cf. P. Stella, *Giansenisti piemontesi nell'ottocento. Schede biografiche, riflessioni, documenti*, Turín 1964; F. Traniello y E. Passerin d'Entrèves, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, «Riv. di storia e letteratura religiosa» 3 (1967) 279-313.

5. Cf. G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Brescia 1970, p. 555-557; íd., *Pio IX (1846-1850)*; *Pio IX (1851-1866)*, Roma 1974-1986. Véase, además, P.G. Camaiani, *Motivi e riflessi religiosi della questione romana*, en *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)* II, Milán 1973, p. 65-128. Un buen resumen en G. Penco, o.c. en la nota 1, p. 311-330.

todo formada por el grupo toscano, es propensa a una renovación de la Iglesia en las estructuras y también en el dogma: no está lejos de posiciones filoprotestantes, que anticipan el modernismo.

Es difícil —por no decir imposible— juzgar corrientes en general, porque en la realidad concreta más que movimientos se dan individuos, cada uno de los cuales tiene su carácter y fisonomía inconfundibles. Además, el mosaico italiano exige distinguir, por ejemplo, el grupo intransigente de Venecia del que podría darse en Lombardía.

II. En el marco de la eclesiología romana

En la geografía eclesiológica de la primera mitad del siglo XIX, son tres los centros que hacen sentir su peso: Francia, Alemania del sur —donde florece la teología romántica— y Roma[6]. La apreciación vale en lo que se refiere a los estudios; si se la considerara desde la perspectiva del poder —con todo el engranaje político y la influencia de las revistas de propaganda ultramontana, y los decretos magisteriales—, Roma ocuparía el lugar central, dado que es la sede del papa y organizó un programa de recuperación de la autoridad zarandeada por la revolución y los hechos posteriores[7].

El catolicismo romano, acomplejado por las circunstancias, adoptó inicialmente una posición defensiva, en un clima apoyado en la realeza de Cristo y en la eclesiología de la *societas perfecta*. Pero inmediatamente emprendió una «reconquista» del poder perdido.

1. *Hacia la recuperación de la autoridad*

Los centros de enseñanza romana, una vez pasado el temporal revolucionario, insistían en defender los derechos del papa, contra las pretensiones galicanas o febronianas. La Universidad Gregoriana, abierta nuevamente en 1818, había sido confiada a los jesuitas desde

6. R. Aubert, *La géographie ecclésiologique au XIX^e siècle*, en *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, París 1960, p. 13-14.

7. Y. Congar, *L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en o.c. en la nota anterior, p. 77-114; H.J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveranität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Maguncia 1975.

1824; en ella, el nombre de Giovanni Perrone se manifestó como el máximo exponente de una eclesiología apologética obsesionada en primer lugar por los adversarios de las doctrinas romanas. En el pontificado de Pío IX, el papel de los teólogos romanos en el desarrollo de la eclesiología fue creciendo cada vez más y señaló el apogeo del movimiento ultramontano. En la Gregoriana se formaron los futuros obispos que difundirían por todas partes una mentalidad o una ideología *sacralizada que se convertiría en un factor de poder*[8]. Lo que los grandes profesores que siguieron a Perrone —como por ejemplo, Passaglia, Schrader y Franzelin— realizaron en el plano científico, en su enseñanza y sus escritos, en favor de las tesis ultramontanas fue vulgarizado eficazmente por la revista de los jesuitas romanos «La civiltà cattolica».

En el cónclave que siguió a la muerte de León XII, el cardenal Castiglioni decía: «El [Sacro Colegio] espera que Dios pondrá un dique al deseo desenfrenado de sustraerse a toda autoridad.» Es, por tanto, bajo el signo de la restauración de la autoridad como Pío VIII fue elegido. Hombre intransigente, gobernó poco tiempo. En 1831 se eligió a Mauro Cappellari, que, con el nombre de Gregorio XVI, había de reinar hasta el advenimiento de Pío IX (1846). Había escrito el famoso libro *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa*, enteramente dominado por la idea de la existencia y las prerrogativas del papa, de quien —según él llega a decir— depende la fe de la Iglesia. Así, la fe se veía esencialmente vinculada a la autoridad y al poder[9].

El pontificado de Gregorio XVI (1831-1846) implicó una «hostilidad al mundo moderno». Con el cardenal Lambruschini, intransigente, a quien había confiado la dirección de los asuntos políticos, juzgaba la situación del mundo en función de aquel pequeño universo que eran los Estados Pontificios. Y, como en éstos quienes defendían la libertad atacaban a la Iglesia, llegaron a la conclusión —por lo menos aparentemente— de que todos los que defendían la libertad se oponían a la Iglesia. La eclesiología de Gregorio XVI insiste en la sociedad desigual, esencialmente jerárquica, constituida por una forma de gobierno absoluto, que partía de su cabeza. No es extraño que

8. Cf. G. Alberigo, *Del bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, CrSt 2 (1981) 488.

9. Cf. Y. Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 413-414, 424-428.

condenara el derecho público surgido de la revolución y que Lamennais aceptaba desde 1830.

2. *La exaltación del magisterio*[10]

La recuperación de la autoridad había de hallar un óptimo instrumento *en el ejercicio del magisterio doctrinal tomado globalmente*, sin discernir su autoridad dogmática y pastoral, ni tampoco su objeto: en último término, se había olvidado que el magisterio es relativo a un objeto (el mensaje cristiano), sin el cual no tiene sentido. La determinación del objeto sobre el que el magisterio se pronuncia, el alcance de las atribuciones magisteriales, es lo que a menudo provocó dificultades, y las ha ido provocando siempre que ha traspasado los límites de la revelación para interpretar la naturaleza. Por definición, la naturaleza es lo que podemos conocer del mundo y de la realidad humana sin la revelación. Es lo que no ha sido revelado explícitamente. No hay, pues, nada más sorprendente que un documento que se sitúa en este nivel en ciertos puntos no pueda ser, en dichos puntos, discutido. Ello no desencaminaría o amenazaría la fe en la Iglesia. Más bien sería lo contrario: queriendo hacer pasar por revelado lo que no lo es, se subestimaría a la Iglesia y al papa, y se podrían multiplicar los casos como el de Galileo[11].

Gregorio XVI en su encíclica programática de 1832 *Mirari vos* (Denz-Schön 2730-2732), publicada pocos meses después de la elección, formula lúcidamente el criterio del ejercicio de la autoridad papal, criterio que se puede considerar paradigmático de la orientación intransigente del papado durante un siglo y medio[12]. La condena de las ideas de «L'Avenir» sería una prueba de ello. *Mirari vos* no definía

10. Cf. un buen resumen del tema en J.M. Castillo, *La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX*, en *Teología y Magisterio*, Salamanca 1987, p. 139-160.

11. Los ejemplos se podrían multiplicar: bastará referirse al citado por A. Jeannière, *Pour une sexualité humaine*, «Projet» 30 (1968) 1235: «Sabemos que Jenner practicó la primera vacunación en 1796 y que la vacuna tuvo en seguida un gran éxito. Pero, ¿tenemos el derecho de modificar el equilibrio del cuerpo humano, incluso para hacerlo más resistente a las enfermedades? La Iglesia no lo admitió de entrada, como lo atestigua la declaración que el papa León XII se creyó en la obligación de hacer en 1829: "Quien procede a esta vacuna deja de ser hijo de Dios ...; la viruela es un juicio de Dios ..., la vacunación es un desafío dirigido al cielo".»

12. G. Alberigo, o.c. en la nota 8, p. 489-491.

suficientemente la palabra «liberal», facilitando así a los *zelanti* la posibilidad de condenar con palabras papales incluso lo que era bueno y de derecho natural en los autores liberales católicos. Y peor todavía: al excluir de la condena el liberalismo económico, se pudo dar la impresión de que el papa «permitía o por lo menos ignoraba» la terrible situación a que el liberalismo económico había conducido a los obreros, los humildes, los desgraciados.

Otra intervención pontificia que tocaba el tema de la libertad fue el *Syllabus* (Denz-Schön 2901-2980), que provocó una gran conmoción[13].

Los enemigos de la Iglesia aprovecharon la ocasión para reiniciar los ataques. La proposición 80 del *Syllabus* parecía darles la razón. Como cosa condenada, aparece esta afirmación: «El romano pontífice puede y debe reconciliarse y ponerse de acuerdo con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna.» De ahí parecía deducirse un envaramiento de la Iglesia en el pasado. «Le siècle» calificó el *Syllabus* como «supremo desafío lanzado al mundo moderno por un papado agonizante».

Entre los católicos la reacción fue diversa. De estupor entre los liberales, que de momento no terminaban de comprender su verdadero significado, pero que, sin embargo, se sometieron. De alegría y triunfo entre los integristas, conducidos por Veuillot, quien vio en la encíclica el arma de ataque a enemigos personales.

El impacto entre los gobiernos fue tan deplorable que el cardenal secretario de Estado, Antonelli, hubo de dar explicaciones a los gobernantes. Había sido condenada la tesis, pero no la hipótesis; es decir, habían sido condenados unos principios, pero no unas formas concretas de gobierno. La distinción entre «tesis» e «hipótesis» parece que fue introducida por «La civiltà cattolica». A unos les pareció especiosa, otros se la tomaron en broma. En París decían: «Se da la tesis cuando la Iglesia condena a los judíos, y la hipótesis cuando el nuncio cena con el barón de Rothschild.» De hecho, la distinción fue clarificadora.

Después del primer momento de estupor general, y para contrarrestar el uso indebido que del documento hacían los adversarios de la

13. Para la significación y la interpretación del *Syllabus*, cf. los excelentes estudios de R. Aubert, E. Borne y M.-D. Chenu, en *Ensayos sobre la libertad religiosa*, Barcelona 1967; G. Martina, *La Chiesa...*, o.c. en la nota 5, p. 578-596.

Iglesia, el obispo de Orleáns, Dupanloup, decidió escribir un comentario en el que, refiriéndose a las relaciones Iglesia-Estado, mostraba que el documento pontificio condenaba únicamente a quienes sostenían que, supuestas aquellas determinadas circunstancias, la Iglesia hubiera de separarse, en todos los países, del Estado. En cuanto a que el papado no podía reconciliarse con el mundo moderno, señalaba que en este mundo hay cosas buenas y malas; no podía ponerse de acuerdo con las malas; tampoco podía ponerse de acuerdo con las buenas, porque ya lo estaba. El éxito fue enorme. Una vez serenados los ánimos por Dupanloup, los más avanzados deseaban que el papa, que había condenado todo lo rechazable, aceptase ahora las cosas buenas del mundo actual. Pero era pedir demasiado de Pío IX. Lo intentaría hacer León XIII.

En el trasfondo de esas intervenciones, surgió el tema de la *potestas magisterii*, introducida por F. Walter. Según él, el magisterio pertenecía a la potestad de jurisdicción, cuando hasta entonces se lo hacía derivar de la potestad de orden[14]. Tal planteamiento, bien orquestado, llevó a que el Vaticano I explicara el magisterio y la infalibilidad a partir del primado de jurisdicción (Denz-Schön 3060). Así, el magisterio se situó, no en el campo de la comunión de la fe y el amor, sino en el de la soberanía jurisdiccional como poder vinculante. Situados en dicho campo, se podía llegar a la formulación extrema de Hobbes: *Auctoritas, non veritas, facit legem*.

De ese modo, el magisterio se convertía en el criterio decisivo de la fe, con consecuencias bien claras para la teología, cuyo camino quedaba bloqueado para cualquier enriquecimiento e investigación que no llevara el visto bueno de la jerarquía.

3. *1854: el Denzinger*[15]

Todas esas orientaciones romanas quedaron bien recogidas en la obra del teólogo alemán Heinrich Denzinger (1819-1883). Profesor

14. Cf. J. Fuchs, *Origine d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie*, RScPhTh 53 (1969) 185-211; cf. Y. Congar, RScPhTh 59 (1975) 491.

15. Cf. Y. Congar, *Sobre el buen uso del «Denzinger»*, en *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970, p. 135-161; J. Schumacher, *Der «Denzinger». Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis des neueren Theologie*, Friburgo de Brisgovia 1974; G. Alberigo, o.c. en la nota 8, p. 491-493.

en Würzburgo, publicó en 1854 un *Enchiridion symbolorum*, colección de textos conciliares y pontificios que representan la enseñanza del magisterio eclesiástico en materia de dogma y moral. Todo se presenta en el mismo plano; la innegable utilidad de la colección se presta a temibles confusiones, sin una criteriología teológica, como la solicitada por Congar. El éxito conseguido por la obra muestra el consentimiento en las orientaciones magisteriales de la época, y los textos, desvinculados de sus fuentes, proporcionan un concepto ahistórico de la tradición[16].

III. Profundización filosófica de la fe

La profundización filosófica de la fe, en el contexto político-religioso y dentro de un ambiente romántico y de *Risorgimento*, no se prestaba a dar grandes frutos. Más aún, el renacimiento tomista, más reforzado en la segunda mitad del siglo, comprometió un cierto desarrollo rosminiano y otras corrientes de pensamiento. A pesar de ello, un frente común contra la cultura laica e ilustrada fue protagonizado por algunos católicos que redescubrieron los valores trascendentes, al estilo de Rosmini y Manzoni, sensibles a una moral antilaxista y no precisamente en nombre de un jansenismo ya decadente. En el campo filosófico, la reacción contra el empirismo inglés y el apriorismo kantiano —al que se opusieron el mismo Rosmini y Gioberti, al margen de los sistemas aplaudidos por la ortodoxia jerárquica— no fue demasiado general: era el precio de un divorcio entre cultura eclesiástica y cultura laica[17]. No bastaba, para superarlo, el entusiasmo de algún solitario, como el teatino napolitano G. Ventura, traductor de Lamennais al italiano y seguidor de la doctrina del *sensus communis*, en la que veía un punto de diálogo entre la doctrina de la Iglesia y la que se imponía en el mundo secular.

16. Cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Friburgo de Brisgovia 1962, p. 66-143.

17. Cf. F. Traniello, *Cultura ecclesiastica e cultura cattolica. Scuole ecclesistiche e cultura teologico-filosofica*, en *Chiesa...*, o.c. en la nota 5, p. 3-28.

1. *La preocupación apologética*

En tales circunstancias, la cultura teológica, aunque inserta en el movimiento del romanticismo italiano, se hizo muy desigual. Lo que produjo de más original no deja de ser un caso aislado, como se ve en *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* (1848) de Antonio Rosmini (1797-1855), objeto de críticas y severas condenas[18]. La obra, puesta en el Índice por presiones políticas al año siguiente, reivindica para la Iglesia la libertad; su sentido de Iglesia, en una línea ignaciana, no dejaba de ser muy ortodoxo. Pero la originalidad teológica de Rosmini no aparece precisamente en el contenido expuesto en su abundante producción, sino en que, a diferencia de pensadores de su tiempo, afronta el problema del lenguaje teológico, considerado, no ya como un conjunto de elementos estilísticos y retóricos, sino en función de una metodología y didáctica propias[19]. Atacado personalmente y obligado a defenderse, su obra tuvo un influjo indiscutible en el XIX italiano. El aspecto filosófico de su pensamiento, síntesis del idealismo y de la escolástica, propicio para el modernismo religioso, revela una innegable inquietud apologética muy adecuada en un sacerdote piadoso y sensible para captar el momento que le tocó vivir[20]. Quería defender la religión a través de la elaboración de una «filosofía cristiana» que, con toda claridad, implicase una introducción a la fe y una defensa de la lógica. El aspecto apologético está muy presente en la obra de Rosmini, con escritos destinados a oponerse a doctrinas que no aprobaba, de pensadores contemporáneos como Constant y Saint-Simon, Mamiani della Rovere e incluso Gioberti. Fueron constantes

18. Cf. C. Bozzetti, *Gregorio XVI e Rosmini*, en *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa* I, Roma 1948, p. 99-111; G. Velocci, *La Chiesa in Rosmini*, Roma 1974; muy ilustrativa es la reacción de Newman: A. Patrone, *John Henry Newman e «Le cinque piaghe della Chiesa»*, «Rivista rosminiana» 72 (1978) 317-322.

19. I. Biffi, *Ragione, fede, teologia in Rosmini: dal «Razionalismo» al «Linguaggio teologico»*, «Teologia» 10 (1985) 59-90.

20. Para las obras de Rosmini, cf. *Edizione nazionale delle opere edite e inedite di A. R.-S.*, Roma-Padua 1934-1979, 49 vols. C. Bergamaschi ha dado la *Bibliografia degli scritti e ineditti di A. R.*, Milán 1970, 2 vols. Para la bibliografía de los estudios, cf. C. Bergamaschi, *Bibliografia rosminiana, 1818-1981*, Milán-Génova 1967-1982, 6 vols., con apéndices, el noveno de los cuales apareció en «Rivista rosminiana di filosofia e cultura» 82 (1988) 69-74. Véase también «Rivista rosminiana» (fundada en 1906) y «Charitas» (fundada en 1927). Para su vida y espiritualidad, cf. F. Évain, *Rosmini-Serbati (Antonio)*, en DS XIII, 1988, col. 987-991.

sus esfuerzos por constituir en Italia una nueva cultura católica: en ello trabajó no sólo con sus escritos sino también con sus consejos e invitaciones personales. Esa nueva cultura, inspirada en los principios de la fe, hallaría un exponente significativo en Manzoni[21].

En el mismo ámbito, debemos mencionar a Niccolò Tommaseo († 1874), creyente fervoroso que cultivó la filosofía, la religión, la narrativa, la estética y la lexicografía, con resultados desiguales, a causa de su desequilibrio temperamental.

2. *El problema del ontologismo*

Vincenzo Gioberti (1801-1852) fue el primero, en sus *Considérations sur les doctrines religieuses de Victor Cousin* (1844), que utilizó el término ontologismo para designar el movimiento de ideas que uno de sus partidarios, J. Fabre d'Envieu (1821-1901), había de definir así: «Un sistema que admite en el alma humana un conocimiento inmediato de Dios»[22].

Gioberti invocaba a Malebranche y hallaba prestigiosos precursores en Agustín y Buenaventura, Enrique de Gante, Dionisio el Cartujano y el mismo santo Tomás. El ontologismo está lejos de representar un movimiento idéntico en todas partes. En Italia, Rosmini publicó *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), donde afirmaba —en la crítica a los ídolos de la actualidad— que el pensamiento del ser indeterminado y universal es una ley constitutiva del entendimiento. Corrigiendo a Kant, Rosmini concedía un alcance ontológico a las ideas reguladoras de la razón y podía vincular la prueba de la existencia de Dios a esa intuición originaria del ser. «Prueba de simple visión», la prueba de Dios se identifica con la certeza que tenemos de él, anterior a toda otra certeza. Pero Rosmini, distanciándose de Malebranche, afirmaba que no percibimos a Dios directamente, sino sólo por medio de su idea. Sobre todo en este punto Gioberti se separaba

21. Cf. L. Portier, *Les grandes amitiés de Manzoni: Antonio Rosmini*, «Revue des études italiennes» 32 (1986) 87-93.

22. Cf. A. Fonck, *Ontologisme*, en DTC XI-1, 1931, col. 1000-1061; L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, París 1955, p. 167-195; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle* II, Bruselas-París 1952, p. 113-157.

de Rosmini, pues consideraba que esa idea del ser era un intermediario inútil entre el hombre y Dios.

Si los ontologistas intentaban escapar de todo panteísmo, Roma no participaba de tal optimismo. Así como las grandes obras de Malebranche habían sido puestas en el Índice, también se incluyeron en 1882 todas las obras de Gioberti; en 1887, cuarenta proposiciones sacadas de Rosmini fueron prohibidas en la enseñanza. El contradictor más decidido de los ontologistas fue el dominico Zigliara, futuro cardenal, aunque reconocía que «el ontologismo tiene algo de verdad»[23].

Lo que históricamente está claro es que las proposiciones de Rosmini que quedaron afectadas fueron extraídas de obras póstumas y que no fue responsable de la divulgación de aquellos errores. Su intención había sido la de combatir la filosofía racionalista del siglo XVIII y, en particular, el sensualismo dominante.

IV. La teología moral: la primacía alfonsiana

Mientras una efervescencia muy explicable dominaba los estudios de la teología moral en el mundo germánico, la situación en Italia era bastante diversa. La figura de san Alfonso M. de Liguori había marcado un estilo, difundido en los seminarios a través de manuales de carácter jurídico-pastoral, orientados a formar confesores. La adhesión de los moralistas al sistema alfonsiano había sido promovido por las autoridades romanas. Y con éxito. Lo prueba la aceptación que tuvo en Francia, Bélgica, España —a pesar de las reticencias de los primeros momentos— e incluso en Alemania[24].

La concesión del título de Doctor de la Iglesia a san Alfonso (1871) era el reconocimiento de la influencia ejercida por su moral en la Iglesia católica y animaba a promoverla. Para Pío IX las razones de la proclamación eran la lucha contra los errores jansenistas, la indica-

23. Texto citado por H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, París 1956, p. 275. Según el padre de Lubac, sea cual fuere la intención de los ontologistas, su doctrina nos parece hoy entrañar el peligro de confundir nuestra idea del ser y la idea del Ser, el ser abstracto y el Ser puro.

24. Cf. M. Vidal, *La moral católica en el siglo XIX y la figura de san Alfonso*, «Moralia» 31-32 (1986) 259-272.

ción de un camino seguro, óptimo para los directores de almas, la defensa de la doctrina de la Inmaculada Concepción y de la infalibilidad pontificia. Es verdad que había otras motivaciones ocasionales: agradecer a los redentoristas su celo por defender e infundir el dogma de la infalibilidad y el de la Inmaculada, con la connotación concreta de oponerse a los obispos galicanos[25].

Se puede decir que la proclamación de san Alfonso como Doctor de la Iglesia no implicaba la imposición de su sistema moral ni canonizaba su tipo de teología. Ello explica las «querellas alfonsianas» suscitadas por la interpretación que el jesuita Ballerini dio al sistema moral de san Alfonso. Lo consideraba demasiado severo[26]. A ello se añadió que las cuestiones escolares no tenían en cuenta los nuevos problemas surgidos del colonialismo y de los nacionalismos, de los conflictos sociales y de la participación de los católicos en la política... Por ello, muchos consideraban que la proclamación universal de san Alfonso como doctor, acaecida al año siguiente del Vaticano I, tenía un claro significado antimoderno[27], amén de ofrecer a los episcopados la oportunidad de manifestar su devoción al centralismo pontificio (los obispos alemanes manifestaron cierta resistencia, conscientes de que la moral alfonsiana no acababa de encajar con la de los claustros universitarios de sus países).

De hecho, no fueron éstas las únicas oposiciones. Espíritus abiertos, como Rosmini y Gioberti, y teólogos seguros, como Newman y Scheeben, le pusieron reservas. Para limitarnos al caso de Rosmini[28], debemos distinguir la estima que sentía por Alfonso a causa de las posiciones morales, especialmente a propósito de la ley natural y de la conciencia[29]; la divergencia se acentuó en el caso de la *lex dubia*, que

25. L. Vereecke, *Sens du doctorat de saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale*, en *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori, Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Roma 1986, p. 567-594.

26. Ph. Lecrivain, *Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme*, en *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur*, París 1987, p. 269-270.

27. Ibíd., p. 232.

28. G. Velocci, *Antonio Rosmini et saint Alphonse de Liguori*, en o.c. en la nota 26, p. 161-181.

29. L. Vereecke, *La coscienza nel pensiero di S. Alfonso de Liguori*, en *Morale e redenzione*, Roma 1973; U. Muratore, *El pensamiento ético de Antonio Rosmini*, «Moralia» 31-32 (1986) 477-492; M. Adelaide Raschini, *La critica di Rosmini alla morale kantiana*, Anton 64 (1989) 98-120.

revela dos concepciones antropológicas diversas. Para Rosmini, el hombre nace sometido a la ley, mientras que para san Alfonso la libertad precede a la ley.

Sin duda el ontologismo profesado por Rosmini y Gioberti había de repercutir en el orden moral. Para Rosmini el imperativo ético fundamental es: «seguir la luz de la razón.» Hay una ciencia especial, la *eudemonología*, que trata del bien humano, de la felicidad. Limitada a los bienes naturales que pueden satisfacer las necesidades y aspiraciones corporales e intelectuales del hombre, la eudemonología parte del punto de vista del bien *subjetivo*; por otro lado, la ética es la ciencia del bien *objetivo*. El bien moral se define como el bien objetivo (idéntico a la idea del ser) conocido por el intelecto y querido por la voluntad.

Su posición fue descrita como «una ética en la que "obligación" y "deber" hallan su fundamento en la aprehensión del ser ordenado por la luz de la razón natural, el libre amor del bien reconocido por la inteligencia y determinado por la razón» (Gilson).

Las divergencias de Gioberti con Rosmini provienen del intento del primero de diferenciar el punto donde apoyar la ética: una *intuición* de la idea de ser o una *visión* del ser. Lo ontológicamente primero se diferencia de lo psicológicamente primero. Sobre la base de ese «ontologismo», la teoría ética presentada en su tratado *De buono* ofrece como primer axioma que «el ser crea la existencia» y subraya que ningún pensamiento ni juicio es posible sin esta regla. Dios es la causa primera del bien como lo es del ser. No sólo Dios suscita a los vivientes en el primer momento de la creación, sino que los llama en una segunda fase de la creación. Así la noción de bien moral como retorno a Dios (presente en Plotino) reaparece en la historia de la moral. El ser crea el bien por la mediación de la opción humana. La ética es necesariamente orientada y teleológica, pues el bien es el fin último de los actos humanos.

V. La renovación espiritual en Italia

El clima de insurrección religiosa que se extendió por Europa, a partir de los principios antirreligiosos de los enciclopedistas, propagados por los ejércitos napoleónicos, afectó también a Italia. Pero no falta un movimiento de despertar espiritual con manifestaciones parti-

culares, como las asociaciones llamadas *Amicizie*, fundadas en Turín en 1778-1780 por el jesuita Nikolaus von Diessbach y animadas después por Pio Brunone Lanteri (1759-1830)[30]. Además de dichas asociaciones, tres fueron los factores determinantes de la renovación espiritual: la parroquia, las nuevas congregaciones religiosas y el laicado católico[31].

La parroquia desempeñó una función insustituible, con sacerdotes fervorosos y responsables, a pesar de la insuficiente formación, denunciada por el mismo Rosmini.

En cuanto a las congregaciones religiosas, las antiguas y las que se fundaron, se distinguieron por su fidelidad a la Santa Sede, hecho típico de la época. También se hizo patente en las nuevas congregaciones una enorme sensibilidad por la carencia de enseñanza religiosa, el abandono de la infancia y de las chicas jóvenes, expuestas a toda clase de peligros.

La fuerza inspiradora de las nuevas fundaciones fue la caridad en un sentido profundamente evangélico. Ejemplo: Giuseppe Benedetto Cottolengo (1786-1842), santa Giovanna Antida Thouret († 1826), la beata Maddalena di Canossa († 1835), los hermanos Cavanis, Lodovico Pavoni, Antonio Rosmini, fundador de una congregación denominada Instituto de la Caridad (1829)... Dichas congregaciones se dedicaron mucho a la predicación de misiones populares, que llevaban a cabo con conocimiento de las necesidades de la gente y con un método fiel a la tradición recibida y renovado según las exigencias del tiempo[32].

Otro factor de renovación fue el movimiento laical que se desarrolló en organizaciones vivas. El papel de los seglares, en el campo doctrinal, en el litúrgico[33] y en el de la actividad general se suscitó con eficacia: los laicos tomaron mayor conciencia de sus derechos y de-

30. Cf. V.M. Michelini, *Le amicizie cristiane. Testimonianze storiche di rinascita cattolica*, Milán 1977.

31. G. Penco, o.c. en la nota 1, p. 238, 270-282, 303-310. Para todo este capítulo, cf. T. Goffi, *La spiritualità dell'Ottocento*, Bolonia 1989.

32. Cf. P. Stella, *Italie*, en DS VII, 1970, cols. 2273-2284; íd., *La spiritualité en Italie au XIX*e *siècle. Perspectives historiographiques récentes (1945-1974)*, RHEsp 52 (1976) 125-140; T. Goffi, o.c. en la nota anterior.

33. Cf. A. Quacquarelli, *La lezione liturgica di A. Rosmini*, Milán 1970; T. Pistoia, *La «parte del popolo» nella liturgia nel pensiero di A. Rosmini*, «Ephemerides liturgicae» 86 (1972) 313-353.

beres y se organizaron en grupos y asociaciones culturales y caritativas. Entre ellas se distinguen las Conferencias de san Vicente de Paúl, introducidas desde Francia y que hallaron un terreno abonado, en el que existían ya organizaciones laicales activas.

La espiritualidad —en un nivel de elite— quedó marcada por la obra de Antonio Rosmini, quien intentó que el cristianismo retornase a la pureza de los orígenes. Sensible al movimiento litúrgico, iniciado en Francia por dom Guéranger, y con estima por la doctrina de los padres de la Iglesia[34], redescubrió la centralidad de Cristo en la celebración litúrgica y en el conjunto de la vida ascética, a la que concedió tanta importancia[35]. Su devoción a Cristo se centró en el culto al Sagrado Corazón y contemporáneamente a la Preciosísima Sangre. Dicha devoción se relacionó con la crueldad de la revolución francesa y conllevaba una finalidad de expiación y reparación. Entre sus promotores estuvieron san Vicente María Strambi († 1824), pasionista y obispo de Macerata, san Gaspar Del Bufalo († 1837), fundador de los misioneros de la Preciosísima Sangre, san Vicente Pallotti († 1850), fundador de la Sociedad del Apostolado Católico.

También la devoción a la virgen María tuvo un notable desarrollo con un tono afectivo y popular. Recibió un impulso renovador con la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, en 1854, que representó el reconocimiento del pecado del hombre y de la necesidad de redención en la época del racionalismo y del indiferentismo. Fue el resultado de una larga prehistoria, que daba cumplimiento a una serie de peticiones teológicas, populares y políticas[36].

34. Cf. D. Barsotti, *Rosmini nella spiritualità dell'Ottocento*, «Rivista rosminiana» 74 (1980) 49-67; A. Quacquarelli, *La lezione patristica di Antonio Rosmini*, Roma 1980; íd., *La filosofia neopatristica al tempo di Rosmini*, «Vetera Christianorum» 24 (1987) 237-252, donde el autor confronta la obra de Möhler, Newman y Rosmini. Es verdad que el estudio de los padres en Rosmini resulta difícil por dos motivos: primero, porque no tenemos puntos de referencia concretos y, segundo, porque ante las abundantes citas no es fácil determinar si derivan de una lectura directa o se toman de autores modernos.

35. Cf. F. Évain, o.c. en la nota 20; R. Bessero Belti, *Rosmini Serbati, Antonio*, en E. Ancilli (dir.), *Diccionario de espiritualidad* III, Herder, Barcelona [2]1987, p. 295-300; F. Traniello, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, en *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano* I, Padua 1969, p. 105-139.

36. Cf. G. Frenaud, *Virgo Immaculata*, en *Acta Congressus 1954* II, Roma 1956, p. 337-386; para el mundo benedictino, cf. T. Leccisotti, *Contributi della Congregazione*

Además de la Inmaculada, la piedad de los fieles se centró en la contemplación de los dolores de María y en la advocación de «Maria Ausiliatrice»[37]. El hecho no debe desconectarse del profundo sentido de Providencia que se vivió en el XIX italiano: superando la concepción del optimismo ilustrado, se recurrió a la incesante intervención de Dios y se reconoció en la gracia el secreto motor de la historia humana[38]. La Providencia constituyó un punto de referencia y la fuerza oculta e invencible de la vida de muchos santos —entre ellos, Juan Bosco[39] y Giuseppe Benedetto Cottolengo[40]— y estuvo presente de un modo especial en el pensamiento teológico-filosófico de Rosmini y en la visión poética de Manzoni. Se puede hablar de una concepción profundamente carismática desarrollada en el seno de la Iglesia, con una conciencia lúcida de su necesidad de purificación constante. Desde los pastoralistas más activos hasta los pensadores más influyentes, como Antonio Rosmini o Antonio Cesari († 1828), todos señalaban el camino de la salvación en el ámbito eclesial, donde la piedad eucarística y mariana ayudaba a la identificación con Cristo[41].

cassinese alla definizione dogmatica dell'Immaculato Concepimento della Vergine, «Benedictina» 19 (1972) 65-81. Para toda la prehistoria de la definición de 1854, cf. el art. bien documentado del padre X. Le Bachelet, *Immaculée Conception*, en DTC VII, 1922, col. 845ss; para la historia, col. 1189-1218.

37. El impulso venía de los mismos papas. El culto a María *Auxilium Christianorum* fue particularmente promovido por Pío VII, quien recomendó su difusión, hasta san Gaspar Del Bufalo: la devoción alcanzará su cumbre con la erección que hizo don Bosco del santuario de Valdocco, dedicado a *Maria Ausiliatrice*. Cf. D. Bertetto, *Pio VII e la festa liturgica di Maria «Auxilium Christianorum» (1815-15 settembre-1965)*, «Salesianum» 28 (1966) 130-149.

38. El sentido de la Providencia es, para Rosmini, un acto de fe en Dios que conoce todos los tiempos y todos los hechos y los gobierna con potencia, sabiduría y amor. Llevado por su amor hacia los hombres, los llama a participar en su vida y los conduce con su «Espíritu activísimo» a alcanzar la meta asignada para la «constitución del mundo». El sentido de la Providencia, por tanto, lleva a ver no sólo la propia vida, sino toda la historia, todos los tiempos bajo la acción soberana de Dios. Este tema es típico de la espiritualidad romántica del XIX y a pesar de estar presente en la vida de muchos santos de la época, adopta en Rosmini un tono propio, un carácter personal, en cuanto queda enmarcada en una visión teológica unitaria, en un sistema filosófico amplio y coherente. Para un tratamiento más extenso, cf. G. Velocci, *L'esperienza religiosa di Antonio Rosmini*, Milán 1971, p. 17-97.

39. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Zurich 1968. La iniciativa pastoral de don Bosco hacia la juventud impresionó a sus contemporáneos. Y no siempre favorablemente: si eran eclesiásticos, la juzgaban poco en consonancia con su dignidad de sacerdote; si eran laicos, como el conde de Cavour, padre del célebre estadista, consideraban que fomentaría desórdenes y sería un peligro para la seguridad pública.

40. V. Di Meo, *La spiritualità di S. Giuseppe Benedetto Cottolengo studiata nei suoi scritti e nei processi canonici*, Pinerolo 1959; J. Cottino, s.v., en *Bibliotheca Sanctorum* VI, Roma 1965, col. 1310-1317.

41. Cf. especialmente G. Velocci, *La Chiesa in Rosmini*, Roma 1974; G. Lorizio, *Eschaton e storia nel pensiero dei A. Rosmini. Genesi e analisi della «Teodicea» in prospettiva teologica*, Roma-Brescia 1988.

Capítulo noveno

POSTRACIÓN TEOLÓGICA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

I. A remolque de una situación desencadenada

El 2 de mayo de 1808 la villa de Madrid se alza contra Napoleón, el invasor. El día se termina con la sangre de la represión. La tragedia del siglo XIX hispánico encuentra su símbolo en aquella linterna que ilumina los gritos ahogados de las ejecuciones, pintados por Goya —un buen representante de la elite ilustrada, probablemente alejado del catolicismo oficial de entonces— en su primera gran pintura moderna.

El año 1808 señala el final del *ancien régime*, el hundimiento de las instituciones de la monarquía de derecho divino, legitimada por la Iglesia en un sistema sacral que formalmente se prolonga a pesar de las ideas ilustradas del piadoso Carlos IV[1].

En 1833 muere su hijo Fernando VII. Cuando éste regresó del exilio francés, que pasó bajo la protección del emperador, mientras el pueblo luchaba por su trono, frenó brutalmente la tímida tentativa en curso en favor de una «política de modernidad», al anular la totalidad de la Constitución de 1812. Él mismo fue quien restableció la Inquisición[2].

1. Una buena síntesis en J.M. Cuenca Toribio, *La Iglesia española en la crisis del antiguo régimen (1789-1833)*, en A. Fliche-V. Martin (dirs.), *Historia de la Iglesia*, XXIII, Valencia 1976, p. 547-572, y en M. Revuelta González, *La Iglesia española ante la crisis del antiguo régimen (1803-1833)*, en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* V, Madrid 1979, p. 3-113.

2. Para los avatares del tribunal de la Inquisición en ese momento, cf. J. Bada, *L'Església de Barcelona en la crisi de l'antic règim (1808-1833)*, Barcelona 1986, p. 381-386.

A la muerte del rey, su hermano Carlos María Isidro no acepta la sucesión de la sobrina. No era sólo una cuestión de legitimidad dinástica. Alrededor de la bandera carlista se reagrupaban las fuerzas reaccionarias y un buen contingente del clero rural[3]. La opción carlista halló el apoyo de Roma, hasta el momento de la victoria de las armas liberales, que motivó el reconocimiento —aunque con dificultad— del trono «liberal» de Isabel II. Entonces el catolicismo tradicionalista, con su ideología antimoderna, recurre a los sectores derechistas fieles a la reina Isabel II. Además, en esa época muere uno de los últimos representantes del catolicismo ilustrado, el obispo Félix Torres Amat († 1847), que había trabajado en la traducción de la Biblia al castellano, después de la prohibición tridentina de la lectura de las Escrituras en lengua vulgar. Con él se pierde toda una posibilidad sociohistórica de apertura eclesial: a partir de aquel momento, a pesar de las persecuciones de la revolución burguesa y de todos los avatares del siglo, el catolicismo oficial en España entrará en conflicto abierto con la modernidad.

Se vive la ruptura de los privilegios de la Iglesia. La «desamortización», al desposeer a la Iglesia de una buena parte de su patrimonio territorial[4], fue una acción rentable desde el punto de vista político, pero el efecto social fue desastroso: muchos campesinos quedaron reducidos a braceros. Los propietarios rurales españoles conocieron, a partir de las desamortizaciones llevadas a cabo por los ministros Mendizábal (1835-1837) y Madoz (1854-1856), una situación de abandono que les llevará hacia una radicalización política creciente y un rápido alejamiento del catolicismo oficial, que les había acogido socialmente durante siglos.

Tras sinuosas vicisitudes, tiene lugar el pacto social entre la clase dominante y la Iglesia, sellado por el concordato de 1851. Su primer artículo declara: «La religión católica, apostólica y romana, con exclu-

3. Cf. A. Elorza, *Hacia una tipología del pensamiento reaccionario en los orígenes de la España contemporánea*, «Cuadernos hispanoamericanos» 68 (1986) 370-385, y especialmente J. Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid 1971; cf. también J. Mercader Riba, *Orígenes del anticlericalismo español*, «Hispania» 33 (1973) 101-123.

4. Sobre la «desamortización», cf. la bibliografía de V. Cárcel Ortí en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* V, Madrid 1979, p. 137-138; el mejor estudio de conjunto es el de F. Simón Segura, *La desamortización española en el siglo XIX*, Madrid 1973.

sión de otros cultos, sigue siendo la única religión de la nación española.» Y el segundo artículo precisa: «En consecuencia, la instrucción en las universidades, colegios, seminarios, escuelas públicas y privadas estará en todo de acuerdo con la doctrina de la religión católica»[5].

Sobre tal base, la Iglesia hispánica se esforzó por reconquistar al pueblo, privado a menudo de pastores a causa de las luchas fratricidas y de la revolución burguesa. Un buen medio en dicho esfuerzo fueron las llamadas «misiones», entre las que sobresalieron las de san Antonio M.ª Claret[6], en las que se utilizaba también la propaganda escrita, con libritos e imágenes reveladoras de la espiritualidad común a los países latinos en aquella época de «restauración». La espiritualidad predicada era profundamente enemiga de la modernidad. No sorprende que las clases obrera, industrial o campesina, que surgía en aquellos inicios de la revolución industrial, se separasen de una Iglesia completamente miope para apreciar la enorme importancia del naciente fenómeno que protagonizaban. Las primeras insurrecciones agrarias en Andalucía tenían lugar en 1830, pero no son todavía propiamente «obreras»; habrá que esperar a fines de siglo (Jerez, 1898) para encontrar una sublevación proletaria —como la semana trágica de Barcelona (1909)— sin coordinación, ciertamente, ni fundamento teórico, y que se prestaba a una triste represión.

En vísperas del concilio Vaticano I, la reacción del catolicismo español ante la situación sociopolítica provocada por la modernidad quedaba bastante definida. Se podría sintetizar, con riesgo de simplificación, del modo siguiente:

a) La primera expresión del catolicismo tradicional —en un sentido políticamente ideologizado— fue el carlismo. Su fuente ideológica estaba en el tradicionalismo político-religioso francés: De Maistre y De Bonald, el primer Lamennais, repensados por Donoso Cortés, Aparisi y Guijarro, Vázquez de Mella... Su ideario ideológico se puede resumir en el rechazo visceral de toda modernidad, con su

5. Cf. J. Pérez Alhama, *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del Concordato de 1851*, Madrid 1967; C. Martí, *L'Església de Barcelona (1850-1857)* I, Barcelona-Montserrat 1984, p. 75-82.

6. Entre la numerosa bibliografía sobre san Antonio M.ª Claret, C. Martí, o.c. en la nota anterior, vol. II, Barcelona-Montserrat 1984, p. 273-303, 354-369, 453-458, destaca su acción y su espiritualidad en función del contexto sociológico e histórico en que se movió.

racionalidad crítica y política, con sus manifestaciones en el liberalismo y los socialismos. Su punto de referencia y su mejor formulación se hallan en el *Syllabus* de Pío IX[7].

b) En el otro extremo, el catolicismo liberal, bien expresado por Montalembert en el primer *Congreso católico de Malinas* (1863). Su núcleo ideológico radica en la inculturación de la fe en la cultura moderna, que supone el tema de la libertad de conciencia opuesta a las posiciones rígidas de los tradicionalistas, avaladas por los dos primeros artículos del concordato de 1851.

El movimiento krausista[8] puede considerarse como un esfuerzo por encontrar un catolicismo liberal español capaz de reconciliar la fe católica y la modernidad. Descartada esta posibilidad después de la publicación del *Syllabus*, dicha corriente espiritual, no sin desgarros dolorosos[9], se sitúa fuera de la Iglesia. Con ella, toda una renovación de creación literaria, poética, intelectual y científica se produce al margen de la esfera oficial del catolicismo.

c) El catolicismo social que aparece ya a fines de siglo no se debe considerar como una tercera posición intermedia. Se trata de un tradicionalismo religioso de raíz carlista que acepta plantear la cuestión social. Su inspiración también es francesa: recurre a las ideas de La Tour du Pin y de Albert de Mun. El desarrollo de la corriente, con sus realizaciones sindicales y políticas, ya se sitúa en el siglo siguiente. A pesar de la importancia de sus organizaciones, su influencia se limita a las clases medias. No llega a satisfacer a la clase obrera y rural, tocada ya

7. V. Cárcel Ortí, o.c. en la nota 4, p. 164-168, donde cita un estudio de R. Aubert sobre las reacciones españolas al *Syllabus*; íd., *La publicación del «Syllabus» en España*, AST 57-58 (1984-1985) 139-201; cf. también J. Cuenca Toribio, *La Iglesia española durante el pontificado de Gregorio XVI (1831-1846)*, en A. Fliche-V. Martin (dirs.), o.c. en la nota 1, 573-598, e íd., *Panorámica de la Iglesia jerárquica española en tiempos de Pío IX*, «Hispania» 33 (1973) 125-140.

8. Cf. J. López Morillas, *El krausismo español*, México 1956; M.D. Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid 1965; E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid 1973; F. Marín Beuzas, *La teología de Sanz del Río y el krausismo español*, Madrid 1977; F. Velasco, *El krausismo en el panorama filosófico-ético español del siglo XIX*, «Moralia» 31-32 (1986) 417-448. Uno de los frutos históricos del movimiento krausista fue la Institución libre de enseñanza: sobre ésta, cf. J. López Morillas, *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Fco. Giner de los Ríos*, Madrid 1988.

9. Cf. Fernando de Castro, *Memoria Testamentaria*, editado por J.L. Abellán con una introducción: *El problema del catolicismo liberal en España*, Madrid 1978.

por el pensamiento europeo de tipo anticapitalista, socialista y anarquista[10].

d) En el interior o por encima de esos movimientos de elite que se organizaban ya con medios modernos (diarios, publicaciones, obras de enseñanza y movimientos de juventud, mutualidades, etc.), se da una corriente subterránea de religiosidad popular, presente en el carlismo, y que impregna sobre todo los ambientes rurales de prácticamente toda la Península. Tal catolicismo popular es paralelo a las instituciones eclesiásticas y también se encuentra fuera de sus muros[11].

e) Si el catolicismo español de XIX permanece insensible al problema de la modernidad y del movimiento obrero, debemos reconocer que, especialmente en la segunda mitad del siglo, un despertar de las llamadas «nacionalidades históricas» (Cataluña y, más tarde y con muchos menos recursos, el País Vasco) encuentra en el catolicismo, y en el clero sobre todo, la ayuda adecuada para lograr su normalización[12].

II. Teologización de la política y/o politización de la teología

En la profunda conflictividad de ese período, la deficiente teología hispánica —sorprendentemente ponderada con benevolencia por Grabmann[13]— se caracteriza por un tono político y apologético de

10. Cf. F. Montero, *El primer catolicismo social y la «Rerum novarum» en España (1899-1902)*, Madrid 1980; J. Maluquer de Motes, *El socialismo en España (1833-1868)*, Barcelona 1977; J. Termes, *Anarquismo y sindicalismo en España. La primera Internacional (1864-1881)*, Barcelona 1973.

11. J. Caro Baroja, *Estudios sobre la vida tradicional española*, Barcelona 1968; I. Moreno Navarro, *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología*, Sevilla 1974. Sobre religiosidad popular, en sus diversas vertientes —incluida la histórica—, cf. L. Maldonado, *Religiosidad popular*, en C. Floristán-J.J. Tamayo (dirs.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, p. 874-886, con una bibliografía orientadora; en lo que se refiere a la Barcelona dieciochesca, cf. Bada, o.c. en la nota 2, p. 272-357, y C. Martí, o.c. en la nota 5, p. 273-374; la confrontación de ambos libros permite comparar el episcopado de Sichar y el del obispo Costa, separados escasamente por un espacio de veinticinco años, pero con un contexto sociopolítico muy distanciado; las diferencias, sin embargo, no acaban de penetrar en la religiosidad popular del pueblo fiel.

12. En lo referente a Cataluña, confirma esta tesis la obra de J. Bonet i Baltà, *L'Església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, Barcelona 1984.

cortos vuelos. «Deficiente» resulta una calificación benigna, cuando Menéndez Pelayo habla de «estado de barbarie y de noche intelectual»[14]; además, el calificativo queda bien justificado por los estudios sobre la formación del clero —prácticamente el exclusivo protagonista de la teología— llevados a cabo por Melquíades Andrés[15]. El clero español, víctima de las circunstancias sociopolíticas y culturales, recibió un bagaje pobre y rutinario; los planes de estudios a menudo eran elaborados por los gobiernos, los cuales, además, nombraban a los profesores y determinaban los libros de texto[16]. En 1807 se suprimen once universidades con facultad de teología; en 1852 se eliminaban las facultades de teología en las universidades; dichas facultades fueron de nuevo restauradas en 1854 y definitivamente suprimidas en 1868.

Todo el asunto de la enseñanza de la teología en la universidad había empezado como un juego por el poder, según diagnosticó oportunamente Antonio Gil de Zárate, cuando afirmaba que el problema de la teología en el siglo XIX era «cuestión de poder: el que enseña domina, puesto que enseñar es formar hombres, y hombres amoldados a las miras del que los adoctrina»[17]. Sacralizada la revolución de marzo de 1868, no debe sorprender la confusión entre la religión y la teología, con los intentos de liberación de los males que el hombre sufre a causa de su finitud. En ese desbarajuste, quedan bien contextualizadas las frases de Donoso Cortés: «El socialismo no es fuerte, sino porque es una *teología satánica*. Las escuelas socialistas, por lo que tienen de *teológicas*, prevalecerán sobre la liberal por lo que ésta tiene de *antiteológica* y escéptica; y por lo que tienen de satánicas,

13. *Historia de la teología católica*, Madrid 1940, p. 342.

14. *Historia de los heterodoxos españoles*, l. 8, c. 3, Madrid 1956 (BAC 151); los duros juicios de Menéndez Pelayo referentes a los estudios filosóficos, emitidos en el citado capítulo, son remachados en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, 7, Santander 1942, p. 244.

15. *Los centros de estudio de teología desde 1700 a 1970*, en *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 325-340.

16. J.M. Cuenca Toribio, *Notas para el estudio de los seminarios españoles en tiempo de Pío IX*, «Saitabi» 23 (1973) 51-88; y, en especial, A. Martínez Albiach, *Fe y razón entre dos concordatos (1753-1851)*, en o.c. en la nota anterior, p. 489-513.

17. Texto citado por A. Martínez Albiach, *Talante del catolicismo español*, Burgos 1977; para el desarrollo de las controversias sobre la enseñanza de la teología que sostuvieron la jerarquía católica y los gobiernos del momento, cf. íd., *Fe y razón entre dos concordatos (1753-1851)*, en M. Andrés (dir.), o.c. en la nota 15, p. 489-513.

sucumbirán ante la escuela católica, que es a un mismo tiempo teología y divina»[18].

Pero la medida de eliminar de la universidad la teología, consumada en 1868, tendría resultados desastrosos en el proceso de separación entre la cultura eclesiástica (que se fue centrando en sus propios problemas, con una clara pérdida de libertad de investigación, controlada por una jerarquía dogmatizante) y la cultura civil: quedaba roto un diálogo, que cada vez sería más difícil de restablecer a causa de la misma diferencia de cosmovisión, de metodología, de lenguaje. El divorcio tendería a agravarse[19].

El divorcio entre dos concepciones de vida, con una visión filosófica y religiosa distintas, favorecería el desarrollo, desde fines del siglo XVIII, de lo que Larra llamó «las dos Españas»[20]. Así como hubo dos Españas, hubo también —ideológicamente hablando— dos Iglesias: al lado de los hombres de Iglesia de talante tradicionalista, no faltaron clérigos liberales y progresistas que influyeron mucho, a comienzos del XIX, en el liberalismo hispánico.

1. *El trasfondo teológico de las Cortes de Cádiz (1812)*

Inmediatamente se vio que el verdadero problema de las Cortes de Cádiz no era el de adoptar una estrategia bélica, sino el de si se tenía que aceptar un nuevo orden ideológico que destruyera los fundamentos jurídicos y económicos del antiguo régimen o se tenía que mantener el orden tradicional, considerado sagrado e intangible[21].

Había eclesiásticos entre los liberales y entre los tradicionalistas: unos y otros manejaron su argumentación teológica en favor de las posiciones políticas más enfrentadas. No podía faltar el recurso a las

18. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, en *Obras completas* II, Madrid 1970, p. 597.

19. Con referencia a Cataluña, véanse las concisas páginas que le dedica P. Lluís Font, *Passat i present de les relacions entre fe cristiana i cultura catalana*, QVC 122 (1984) 37-47.

20. Cf. A. Domínguez Ortiz, *Reflexiones sobre las dos Españas*, «Cuadernos hispanoamericanos» 238-240 (1969) 42-54.

21. Cf. E. Díaz-R. Morodo, *Tendencias y grupos políticos en las Cortes de Cádiz y en las de 1820*, «Cuadernos hispanoamericanos» 201 (1966) 637-767. Cf. J. Herrero, o.c. en la nota 3, p. 259-400.

autoridades. Los clérigos ilustrados creían que del evangelio y de santo Tomás se podían deducir los mismos principios que los franceses habían deducido de los enciclopedistas. En general, dichos clérigos eran jansenistas, lo que supone que eran enemigos de las clásicas tesis jesuíticas, tan rigoristas en materias morales, y en especial regalistas.

Entre ellos debemos mencionar al extremeño Diego Muñoz Torrero (1761-1829), rector de la Universidad de Salamanca, que defendió, en el discurso inaugural de las Cortes (1810), la soberanía del pueblo, la división de los poderes, la inviolabilidad de los diputados y otras tesis liberales. Expresaba el ideario de todo un grupo progresista, en el que sobresalió Joaquín Lorenzo Villanueva[22].

Como podía suponerse, las tesis liberales hallaron opositores entre los diputados eclesiásticos. El primero fue don Pedro de Inguanzo y Rivero, que más tarde sería cardenal de Toledo, el cual coordinó a un grupo muy numeroso de tradicionalistas. Éstos, recordando los desastres ocurridos en Francia, defendían, entre otras cosas, la sacralidad del poder regio.

Los representantes más significativos de los tradicionalistas fueron el capuchino Rafael de Vélez (1777-1850) y el dominico Francisco Alvarado (1756-1814), que firmaba con el seudónimo de «El Filósofo Rancio». El primero, que llegó a ser arzobispo de Santiago de Compostela (1824-1850), identificaba a los liberales con los «iluminados, materialistas, ateos, incrédulos, libertinos, francmasones, impíos». Con espíritu antifrancés, los combatió incesantemente; coronó su obra con la *Antología del altar y del trono* (1818), donde mostraba un maniqueísmo ingenuo, según el cual no había nada de malo ni en la Iglesia ni en la monarquía española. El padre Alvarado, a partir de la *Summa* de santo Tomás, contradecía a liberales y jansenistas, afrancesados y masones: con una dialéctica impecable se oponía al *Contrato social*, a Montesquieu o a Condorcet, aunque no conocía directamente a ninguno de dichos filósofos franceses. Su filosofía y su teología política, coherente, eran expuestas con un tono poco civilizado y con una intransigencia ofensiva. Según él, todo había sido

22. Según J.A. Maravall, Villanueva es «el primer representante del catolicismo liberal en España», dado que intentó demostrar, a partir de la escolástica, la armonía entre el pensamiento católico y el liberalismo democrático: *Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España*, en *Homenaje a Aranguren*, Madrid 1972, p. 229-266.

dicho ya por la Escritura y los doctores de la Iglesia; y la consecuencia práctica era que no se tenía que innovar nada, ni siquiera reformar la Inquisición[23].

En las Cortes triunfó la corriente liberal, pero a mediados de siglo ya había perdido iniciativa y sobre todo poder. A juicio de Tierno Galván, la causa principal fue la desamortización de Mendizábal[24]. El clero, que se sintió perjudicado, se adhirió a las tesis y posiciones tradicionalistas. Se puede apuntar también —entre muchas otras posibles causas— la sumisión reverente y al mismo tiempo institucional de los eclesiásticos a la figura del papa Pío IX —próximo a convertirse en infalible—, que en el *Syllabus* (1864) condenó los errores modernos, entre ellos el liberalismo[25].

Sin embargo, tanto en el orden político como en el intelectual, el dualismo ideológico persistía. Había de condicionar, en ciertos momentos con un dramatismo trágico, toda la historia de España hasta nuestros días. Sin seguir todas sus vicisitudes, hay que dejar constancia de la polémica sobre la «ciencia española» que tuvo lugar en el último cuarto del siglo. En último término, se trataba de definir la «esencia» de España y qué papel había tenido en ella el catolicismo y la teología. La cuestión enfrentó a los seguidores del krausismo, la escuela de Sanz del Río, que representaban a la España liberal, y a los tradicionalistas agrupados en torno a la prestigiosa figura de Marcelino Menéndez Pelayo (1857-1912). Los primeros atribuían la decadencia del espíritu científico español al despotismo político y a la intolerancia religiosa. Menéndez Pelayo, historiador de la cultura, aunque evolucionó hacia un equilibrio de juicio[26], defendía a ultranza la vinculación de la realidad hispánica y la realidad católica a lo largo de la historia, y que España sólo podía entenderse a partir de la expresión de la fe católica de un pueblo[27].

23. R. Luis Soriano, *Las ideas políticas de Francisco Alvarado*, «Revista de estudios políticos» 216 (1977) 181-203.

24. E. Tierno Galván, *Tradición y modernismo*, Madrid 1962, p. 145-146.

25. J.M. Cuenca, *Apertura e integrismo en la Iglesia decimonónica española*, Sevilla 1970.

26. Según Gregorio Marañón, «Menéndez Pelayo puede considerarse precursor de la mentalidad postliberal, en cierto modo liberal, que tiene hoy ganadas a muchas conciencias»: *Tiempo viejo y tiempo nuevo*, Madrid 1940, p. 96.

27. P. Sainz Rodríguez, *Menéndez Pelayo, historiador y crítico literario*, en *Evolución de las ideas sobre la decadencia española*, Madrid 1962, p. 430-569; sobre su

2. *Juan Donoso Cortés (1809-1853)*

El extremeño Donoso Cortés, de formación liberal, se dio a la política con el deseo de transformar la España tradicional y hacerla progresista y europea. Desengañado del ineficaz liberalismo hispánico, se adhirió cordialmente al tradicionalismo más reaccionario[28].

Todo el pensamiento y la acción de Donoso Cortés se dirigen contra la revolución, en cuanto que ésta quiere configurar la vida y la sociedad tergiversando el orden divino original que recibieron de Dios. No es extraño que Carl Schmitt, filósofo del derecho, que está muy cerca de Donoso, lo haya calificado de paladín de la contrarrevolución[29]. Hay que tener presente que todos los juicios de Donoso deben entenderse a partir de sus prejuicios teológicos, es decir, de su interpretación política del evangelio[30], la cual excluye absolutamente la autonomía de este mundo para poner de manifiesto la primacía de Dios en la configuración de la sociedad.

Donoso parte de la base de que en su tiempo todo ha sido subvertido por la revolución y de que, por consiguiente, no hay ningún tipo de legalidad, puesto que para él la legalidad democrática y parlamentaria no goza de sanción divina. En su *Discurso sobre la dictadura* opta claramente por la dictadura; es coherente con su visión pesimista del futuro del hombre y de la sociedad. A causa de la perversión de los hombres, es necesaria una forma dura de gobierno que reinstaure el orden divino herido por la voluntad popular. Según Donoso, las masas entusiasmadas por las ideologías modernas de la revolución se han hecho *incapaces de Dios*. Dice: «Yo he visto y conocido a muchos

posición filosófica, cf. A. Muñoz Alonso, *Las ideas filosóficas de Menéndez Pelayo*, Madrid 1956; J. Iriarte, *Menéndez Pelayo y la filosofía española*, «Arbor» 34 (1956) 359-383.

28. Sobre Donoso, cf. E. Schramm, *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*, Madrid 1936; J. Chaix Ruy, *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophète*, París 1956; D. Westemeyer, *Donoso Cortés, hombre de Estado y teólogo*, Madrid 1957; cf. sobre todo C. Valverde, *Introducción general*, en *Obras completas de Donoso Cortés* I, Madrid 1970, p. 28-79. Desde nuestra perspectiva, las obras de mayor interés son *Discurso sobre la dictadura* (1849), *Discurso sobre Europa* (1850), *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), de carácter reaccionario, místico y providencialista, y *Carta al cardenal Fornari* (1852).

29. C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropëischer Interpretation*, Colonia 1950 (trad. cast., Madrid 1953).

30. Eugenio d'Ors decía de Donoso que era «político porque fue teólogo».

individuos que salieron de la fe y han vuelto a ella; por desgracia, no he visto jamás a ningún pueblo que haya vuelto a la fe después de haberla perdido.» Otro concepto que tiene gran importancia en el pensamiento de Donoso es el de *tradición*, que es una especie de legado divino que se transmite de generación en generación y que pone de manifiesto la acción de la Providencia de Dios sobre el pueblo y los individuos.

Ante la situación caótica y revolucionaria de ese período, en la que se ha prescindido de la auténtica tradición cristiana y política, que para Donoso significa concretamente que se ha renegado públicamente de Dios, la *única solución cristiana* que existe es la dictadura. Una dictadura desde arriba, como dice explícitamente él mismo.

La influencia de Donoso Cortés sobre el pensamiento reaccionario peninsular posterior ha sido de singular importancia. Sin duda, es uno de los representantes más típicos de la teología política de talante pesimista, que tiene su origen en la desconfianza casi absoluta que manifiesta respecto del hombre. El ámbito que concede a la libertad humana es muy pequeño, casi nulo. Donoso se niega a aceptar el giro copernicano que se había producido en Europa a partir de la revolución francesa, que postula una nueva manera de concebir las relaciones del hombre consigo mismo, con los demás, con Dios y con la sociedad. Además, considera que la técnica, la democratización y la centralización son los signos más evidentes de una época que ha renegado de Dios y que ha dado la espalda a las tradiciones más genuinas, de origen divino, que hasta entonces había plasmado la convivencia de la sociedad peninsular. Así, por ejemplo, cree que la invención del telégrafo es un paso importante en manos de los gobiernos para conseguir una centralización total y, de este modo, hacerse presente en todas partes.

Juan Donoso Cortés fue un hombre extremadamente honesto, como aparece en el hecho de que rompiera con sus amigos políticos, porque no habían llevado a término la «política de Dios» que previamente habían convenido en realizar.

3. *Jaime Balmes (1810-1848)*

Desde nuestra perspectiva, el nombre de Jaime Balmes suele acompañar al de Donoso Cortés; sin embargo, en general tal entronque no considera las diferencias de orientación doctrinal y de opciones políticas. Es verdad que la polifacética obra de Balmes se presta a que liberales y tradicionalistas se lo quieran apropiar, conscientes de que el prestigio de esa figura original y erudita se convertiría en un aval para sus posiciones[31].

Nacido en Vic, estudió en el Seminario de la diócesis y en la Universidad de Cervera, donde se doctoró en teología en 1835[32]: allí se inició en la filosofía y la teología escolásticas y también en la filosofía escocesa del «sentido común» que enseñaba Ramon Martí d'Eixelà[33]. No es extraño que en su carrera posterior, Balmes superara la escolástica como forma, pero no como contenido; ello explica que en su sensibilidad para la contemporaneidad no aparezca, más que superficialmente, la recepción de la modernidad.

La biografía de Balmes, bien elaborada por el padre Ignasi Casanovas, descubre la maduración de su personalidad, atenta a los estudios y a los acontecimientos políticos y sociales, inquieta por viajar y establecer contactos con los mentores del pensamiento de la época[34]. El resultado es que, a pesar de la brevedad de su vida, se convirtió en un renovador de la filosofía hispánica y un apologista católico, que gozó de consideración incluso en el extranjero[35].

Al margen de su significación para la filosofía del siglo XIX en España[36], su posición respecto del catolicismo liberal no puede des-

31. M. Batllori, *Balmes sempre més disputat que discutit*, Vic 1986.

32. M. Rubio y Borrás, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Cervera*, 2 vols., Barcelona 1958; A. Folch, *La Universidad de Cervera*, Barcelona 1970.

33. J. Roura, *Ramon Martí d'Eixelà i la filosofia catalana del segle XIX*, Montserrat 1980.

34. I. Casanovas, *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*, 3 vols., Barcelona 1939; cf. M. Batllori, *Balmes i Casanovas. Estudis biogràfics i doctrinals*, Barcelona 1959.

35. Cf. M. Batllori, *Per la storia della fortuna del Balmes in Italia*, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona* III, Madrid 1949, p. 335-355; íd., *Balmes i l'Europa del seu temps*, en *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona ²1959, p. 217-246.

36. Cf. J. Zaragüeta y otros autores, *Balmes, filósofo social, apologista y político*, Madrid 1945; M. Batllori, *Balmes en la historia de la filosofía cristiana*, «Razón y fe» 134 (1946) 281-295; *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona*, 3 vols., Madrid 1949. Una rápida síntesis del pensamiento de Balmes se puede hallar en N. Bilbeny, *Filosofia contemporània a Catalunya*, Barcelona 1985, p. 47-62; sobre aspectos y obras concretos, la bibliografía es abundante: cito, como ejemplo, la penetrante conferencia de E. Tierno Galván, *Qué es «El Criterio»*, publicada en Vic en 1987.

vincularse de un celo apologético para intentar evitar la creciente descristianización del país[37].

A causa de la extensión de su obra[38], no siempre es fácil sintetizar sus ideas sociales y políticas, aunque el común denominador de sus juicios fue la moderación y un sentido de reconciliación nacional, que le pidió libertad para la crítica de los acontecimientos que se sucedían a menudo con ritmo delirante[39]. Sin embargo, los intérpretes no coinciden: el pensamiento, los juicios, las posiciones políticas de Balmes contienen contradicciones o, por lo menos, ambigüedades[40], o simplemente revelan una evolución justificada[41].

Balmes, al sostener que la causa religiosa debía separarse de las cuestiones de Estado, defendía una tímida formulación de la autonomía de la Iglesia frente a la sociedad. Defendía, además, que la Iglesia no tenía una doctrina vinculante, para los católicos, en cuestiones relativas a la libertad política. Apostaba por las libertades civiles, aunque, en temas sociales y laborales, se pronunció contra las excesivas concesiones a los trabajadores y defendió las tesis del liberalismo económico puro.

Si se acepta la tesis de la evolución de su pensamiento, éste culminó en el opúsculo *Pío IX* (1847), escrito en defensa del papa. La obra, rechazada con agresividad por los tradicionalistas, plantea el binomio libertad-religión en términos bien explícitos. La justificación, aunque tímida, de las iniciales actuaciones liberales de Pío IX, ¿era sólo una táctica para no exasperar a los deseosos de retornar al antiguo régimen? El cardenal Narcís Jubany defiende la tesis de un «segundo Balmes», evolucionado y entusiasta de las instituciones liberales; el cambio sería fruto de la percepción de la realidad, captada en el curso de toda su notable carrera intelectual, así como del contacto con los católicos liberales franceses y belgas. Cuando muy poco tiempo después de escribir su *Pío IX* estalló la revolución de febrero de 1848, Balmes comprendió que el mundo había cambiado y que unas formas políticas caían para dejar paso a otras nuevas. Es difícil saber hasta dónde habría aceptado Balmes los presupuestos de la Europa liberal que emergía: su formación escolástica no lo habría facilitado demasiado. Lo mismo pasaría en muchos católicos —escolásticos sobre todo—, para los que tuvo que pasar bastante tiempo antes de que aceptasen la posibilidad de compaginar democracia liberal y vida cristiana. Balmes ya no lo vería. El opúsculo sobre *Pío IX* le fatigó y entristeció: precipitó su muerte, acaecida el 9 de julio de 1848.

37. Cf. J.I. Saranyana, *Jaime Balmes (1810-1848) y el catolicismo liberal*, en *Christianisation et déchristianisation*, Angers 1986, p. 209-223.

38. La edición crítica, hecha por el padre Ignasi Casanovas, de las *Obras completas de Jaime Balmes* constituye un lote de 32 vols., Barcelona 1925-1927, reproducida en 8 vols. por la BAC, Madrid 1948-1950. A J.M. García Escudero se debe una *Antología política de Balmes*, también en la BAC, 2 vols., Madrid 1981.

39. Entre la abundante bibliografía sobre el ideario político de Balmes, cf. J.M. García Escudero, *Política española y política de Balmes*, Madrid 1950.

40. Esta tesis aparece en el competente estudio de L. Cura Pellicer, *Sintaxipeya de Balmes, apologeta y político*, Vic 1974. La tesis quedaría confirmada en la cuestión de su catalanismo; cf. H. Raguer, *El catalanisme de Balmes*, en *Contribució a la història de l'Església catalana. Homenatge a Mn. Bonet i Baltà*, Montserrat 1983, p. 179-218.

41. N. Jubany i Arnau, *L'Església i les diverses formes polítiques. Anotacions a l'opuscle «Pío IX» de Jaume Balmes*, Vic 1978.

III. La preocupación apologética

Si las páginas anteriores reflejan correctamente la situación de la España del siglo XIX[42], se comprende que la teología adoptara un tono apologético a fin de evitar una descristianización que no fuese simplemente anticlericalismo ilustrado o popular.

La apologética, apasionada desde un punto de vista político, no tuvo el nivel intelectual que las circunstancias exigían y que adquiría en otros ambientes europeos. Es verdad que no es difícil establecer una lista de profesores que se oponían a las consecuencias de la revolución francesa a base de defender la intolerancia[43]. Entre los dominicos, podemos enumerar al mallorquín Felip Puigserver († 1821), a José Vida († 1824), Manuel Amado (1796-1846), Tomás García Morante, que en 1825 escribió una pintoresca defensa del rey en función de la Sagrada Escritura; y a muchos más[44].

Entre los apologetas, sobresalió notablemente Jaime Balmes. Su condición de teólogo y filósofo, con sensibilidad política, lo situaba en una posición privilegiada para responder a los graves interrogantes

42. Cf. también V. Cárcel Ortí, *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles, 1830-1840*, Pamplona 1975; íd., *Los obispos españoles y la división de los católicos*, Barcelona 1983.

43. Cf. J. Herrero, o.c. en la nota 3, p. 117-133.

44. Para estudiar la apologética, a partir de 1830, cf. R. García y García de Castro, *Los apologistas españoles, 1830-1930*, Madrid 1935.

de la fe en relación con la razón, tema aireado en los ambientes universitarios sobre todo en los países germánicos y al que el Vaticano I dio una respuesta[45]. Entre las principales obras apologéticas de Balmes, hay que citar *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-1844), réplica a la obra del calvinista François Quizot —muy influyente entonces—, *Histoire générale de la civilisation européenne*[46]: en su libro, Balmes esboza su ideal apologético, que mantendrá como punto de referencia a lo largo de su carrera; la práctica apologética la expuso en las obras y artículos de carácter político-religioso. La otra obra apologética importante fue *Cartas a un escéptico en materia de religión* (1846), con el intento de mostrar la eficacia civilizadora del principio católico. Se le objetaría que su fervor apasionado por la Iglesia le llevó a silenciar —y, por consiguiente, a no criticar— los defectos de la Iglesia de aquella época. Los frutos de tal actitud no siempre producen los efectos deseados.

La apologética de Balmes —a fuer de filósofo— tiene presentes a racionalistas y empiristas, así como a los enciclopedistas; pero su gran obsesión fue el panteísmo de Schelling, más que el idealismo de Kant o de Fichte. Una laguna importante de su discurso fue el positivismo de Comte. Huelga decir que desconocía la aplicación de los cánones racionalistas a la exégesis bíblica, elaborados en el ámbito alemán y que produjeron una efervescente literatura crítica; por ejemplo, en la *Vida de Jesús* de Davis Strauss (1837) o en la obra de Bruno Bauer (1840) que reducía el Evangelio de san Juan a pura imaginación. No se hace eco de nada de eso.

Alrededor de Balmes se expresaron un conjunto de figuras —laicos en su mayoría—, que algunos han llamado «escuela apologética catalana», y que divulgaron y profundizaron su visión apologética[47]. Entre ellos están Joaquim Roca i Cornet (1804-1873), Josep Ferrer i Subirana (1813-1843), Manuel de Cabanyes (1808-1833),

45. Cf. I. Casanovas, *La «Apologética Balmesiana»*, en *Centenario de Balmes. Actas del Congreso de Apologética* I, Vic 1911, p. 207-239; L. Cura Pellicer, o.c. en la nota 40, p. 21-83.

46. La influencia de *Le génie du christianisme* de Chateaubriand en esta obra de Balmes fue subrayada por E. Tierno Galván, *Tradición y modernismo*, Madrid 1962, p. 151-152.

47. Cf. A. Rubió y Lluch, *Noticia de algunos apologistas seglares contemporáneos de Balmes*, en *Centenario...*, o.c. en la nota 45, II, Vic 1916, p. 271-292; N. Bilbeny, o.c. en la nota 36, p. 21-27.

Joaquim Rubió i Ors (1818-1899), y sobre todo el menorquín Tomàs Aguiló i Forteza (1812-1882). La aportación de dicha escuela, tradicionalista y popular, se mueve dentro de unos límites modestos, de poca incidencia intelectual.

IV. Manifestaciones espirituales en el contexto sociocultural del siglo XIX

Hasta hace poco tiempo la imagen del siglo XIX en la historiografía de la espiritualidad hispánica era pobre y negativa[48]. Era el fruto normal de un período que «se ha reducido a menudo a una serie de guerras civiles, incursiones, "pronunciamientos" e intentos de revolución, sin captar en ningún momento la lógica interna que movía estos acontecimientos»[49]. Para España, ¿valdría la observación del editorial del número de «La vie spirituelle» dedicado a las corrientes espirituales del siglo XIX en Francia? Decía: «¿Volverá a estar de moda el siglo XIX entre los cristianos? De él se han dicho demasiadas cosas malas. Todas las que se podían decir. ¿Nos atreveremos ahora los cristianos a decir que le debemos un cierto gusto por la libertad (Lacordaire), un redescubrimiento de nuestras raíces (Migne, dom Guéranger), un sentido de la catolicidad impulsado de algún modo por el galicanismo (Javouhey, Libermann, etc.), unos servicios sociales organizados (Eugénie Milleret, Gérine Fabre, etc.), algunas grandes figuras de obispos y hombres de espíritu, y algunos de nuestros más grandes santos?»[50]

Las sacudidas experimentadas a comienzos del siglo habían resquebrajado la tradicional religiosidad del pueblo español, real aunque no demasiado conceptualizada. Los responsables jerárquicos de la Iglesia intentaron por todos los medios —misiones populares, cultos festivos, opúsculos— alimentar la fe sencilla de los fieles. A pesar de que las prácticas religiosas se mantenían, la piedad vivida hasta el Vaticano I es caracterizada por Jiménez Duque como:

48. Hoy la imagen se puede matizar gracias a la buena síntesis de B. Jiménez Duque, *La espiritualidad en el siglo XIX español*, Madrid 1974, y el resumen del mismo autor en *Historia de la Iglesia en España*, o.c. en la nota 1, p. 395-474.

49. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*. IV. *Liberalismo y romanticismo (1808-1874)*, Madrid 1984, p. 15.

50. «La vie spirituelle» 139 (1985) 432.

a) Doctrinalmente pobre, más bien negativa, preponderantemente moralizante.
b) Individualista: la obsesión de la salvación del alma llevó a descuidar la dimensión comunitaria y eclesial de la fe.
c) Devocional: la literatura piadosa de la época mantiene «prácticas devocionales», como novenas, exposiciones del Santísimo, trisagios, etc.
d) Activa y práctica: aunque no fue propiamente social, no faltaron actividades caritativas y benéficas.
e) Romántica, como fruto de la probreza doctrinal y del talante cultural: el estilo afectivo, muelle, de la literatura y de las artes se puede comprobar en todas partes.

La documentación para la compresión de la espiritualidad del XIX es rica: pastorales episcopales, sermonarios con abundantes prédicas sobre las postrimerías, escritos devocionales, traducciones (por ejemplo, *Las glorias de María*, de san Alfonso M. de Liguori): un conjunto de tono popular que transpiraba una intención apologética[51].

En el orden práctico, la vitalidad eclesial desembocó en numerosas cofradías, asociaciones en honor del Sagrado Corazón (son numerosas las congregaciones que se fundan en el XIX bajo dicha advocación), asociaciones marianas (la práctica del rosario halla grandes apóstoles en Claret, Coll, Tarín, así como la práctica del mes de María). La devoción a la eucaristía, a la Sagrada Familia y a san José, y a los santos patronos fue altamente potenciada. No faltaron asociaciones de formación y apostolado, entre las que las Conferencias de san Vicente de Paúl se distinguieron por su carácter benéfico y caritativo[52].

Dos grandes instrumentos de evangelización fueron las misiones populares, orientadas a la penitencia y la conversión, y la catequesis[53]. También los colegios de religiosos; después de establecerse los de

51. Cf. A. Borràs i Feliu, *La «Librería Religiosa» de Barcelona y la renovación de la piedad en España a mediados del siglo XIX (1848-1868)*, en *Festschrift W. Zeller*, Marburgo 1976, p. 370-383.
52. Este conjunto de vida religiosa en la diócesis de Barcelona 1808-1833, está bien analizado por J. Bada, o.c. en la nota 2, p. 272-320.
53. La eficacia y los límites de estos dos instrumentos de apostolado, en lo que se refiere a la Iglesia de Barcelona 1850-1857, están bien explicados en C. Martí, o.c. en la nota 5, p. 273-289, 304-333. Mención especial merece la *Escuela de la Virtud* del beato carmelita Francesc Palau Quer, eclesiólogo con ciertos tonos milenaristas: cf. L. Ortega

origen francés, tuvieron lugar fundaciones de origen catalán: las carmelitas de la Caridad, de santa Joaquina de Vedruna (1826), la Compañía de Santa Teresa, del beato Enrique de Ossó (1876). No se pueden silenciar los institutos religiosos con finalidad o, mejor, vocación benéfica, y también los destinados a las misiones en el extranjero[54]. En cambio, para el apostolado social, la Iglesia no estaba preparada: es muy cierto que la lucha obrera fue «un hecho social nuevo mal interpretado y descuidado por la Iglesia» (C. Martí).

Deberíamos cerrar este apartado con la referencia a la teología vivida en la santidad, la teología biográfica, que halló expresiones tan ricas en la madre Sacramento († 1865), san Antonio M.ª Claret († 1870), y en tantos otros que mostraron con su celo y el testimonio de su oración que, en medio de la pobreza doctrinal de aquel siglo turbulento, era posible vivir un cristianismo fecundo.

V. Dualidad en la enseñanza de la moral

La enseñanza de la moral fue uno de los intereses principales de la época de la Ilustración[55], definida por Aranguren como «una *forma de vida* sustantiva, en que el ilustrado en cuanto tal constituye un auténtico *modelo*», llevando a cabo entre los suyos «una verdadera tarea pedagógico-moral»[56]. Esta orientación determinaría los numerosos proyectos de ley y de planes de estudio de la ética. En efecto, tales proyectos proliferaron, desde el Reglamento promulgado por las Cortes en 1814 hasta el plan de estudios de 1894, con continuos cambios según las perspectivas de los gobiernos que se iban sucediendo. También los libros de texto se multiplicaban entre los ilustrados, que estaban atentos a introducir en la moral nuevos replanteamientos me-

Sánchez, *Una catequesis de adultos: la Escuela de la Virtud (1851-1854)*, Madrid 1988. Para el período posterior, cf. A. Matesanz Rodrigo, *Catecismos y obras catequéticas utilizadas en España entre 1868 y 1898*, RET 46 (1986) 65-90.
54. Véase el elenco de las numerosas funciones religiosas en Cataluña en A. Masoliver, *Els religiosos a la Catalunya del segle XIX*, QVC 105-106 (1981) 48-52.
55. Cf. E. Guerrero, *Estudio preliminar*, en *Historia de la educación en España. Textos y documentos*: I. *Del despotismo ilustrado a las Cortes de Cádiz*; II. *De las Cortes de Cádiz a la revolución de 1868*, Madrid 1979.
56. J.L. Aranguren, *Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX*, Madrid 1985, p. 18, obra rica en sugerencias.

todológicos y contenidos distintos de los escolásticos[57]; un ejemplo sería la fisiología y la dimensión psicosomática del hombre propuestas para un nuevo enfoque científico del racionalismo ilustrado[58]. Esta línea quedó avalada en la revolución de 1848, que trajo ideas y contenidos éticos renovados. Es el año del *Manifiesto comunista*. En España empieza a establecerse el krausismo y, con él, la Institución libre de enseñanza. El sistema, el método y los contenidos presentan el ideal ético del «santo laico»: austeridad de costumbres, ideal de perfección de la naturaleza humana, tolerancia, armonía, emancipación[59].

Paralelamente, la Iglesia, en sus seminarios, continuaba formando a sus clérigos según una doctrina «tradicional» que no advertía los nuevos problemas morales provocados por las grandes revoluciones, las cuales suponían un profundo impacto sobre toda la ética de Occidente. Basta pensar en los interrogantes que planteaban temas tan concretos como los relacionados con la propiedad privada, el salario justo, la prensa o los espectáculos. Desde el choque que suponía la revolución liberal y la ruptura de la cohesión social previa, se idealiza la sociedad del antiguo régimen y se echa de menos aquella paz y armonía en que se resolvían todas las posibles diferencias sin que se produjeran tensiones. La Iglesia no se percató de la cuestión social naciente, sino con mucho retraso[60]. Cuando emerge la conciencia obrera en España (1868), ya se ha consolidado el universo político en el que la burguesía ha establecido su nueva legitimidad. Y la base de ésta era la propiedad privada. Todo el orden social se tambalea, si se ataca el principio de la propiedad privada.

En esa evolución y nueva configuración de la sociedad, que afectaba a toda la Europa occidental, el magisterio de Roma extiende su normativa destinada a mantener la línea moral del antiguo régimen. El episcopado español se sintió muy fiel a los documentos promulgados

57. M. Gómez Ríos, *La Reforma de la enseñanza ética en los ilustrados-liberales del siglo XIX en España*, «Moralia» 31-32 (1986) 449-476.

58. Cf. J.L. Abellán, o.c. en la nota 49, p. 185.

59. Cf. G. Fraile, *Historia de la filosofía española. Desde la Ilustración*, Madrid 1972, p. 122-170; V. Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza*, Madrid 1962; A. Giménez García, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid 1986. El tema, pese a la diferencia de contexto, está muy bien formulado por P. Colin, *L'enseignement républicain de la morale à la fin du 19e siècle*, «Le Supplément» 164 (1988) 83-115.

60. Cf. J.M. Cuenca, *Iglesia y burguesía en la España Liberal*, Madrid 1979; cf. C. Martí, o.c. en la nota 5, p. 209-245.

en el Vaticano, como la constitución apostólica *Auctorem fidei*, de Pío VI, sobre los errores del sínodo de Pistoya (1786)[61], las encíclicas *Mirari vos* (1832) y *Singulari vos* (1834) de Gregorio XVI, con referencia al caso Lamennais y al liberalismo católico (libertad de conciencia, de prensa, libertad civil, etc.), la encíclica *Quanta cura*, de Pío IX (1864) y el *Syllabus* (1864) sobre los errores modernos, la concreción de las censuras. A estos documentos tan significativos, hay que añadir la documentación de los grandes archivos de la Iglesia de Roma, de las Iglesias locales, de las congregaciones religiosas...[62]

El resultado fue una clara continuidad de la enseñanza, sobre todo a través de los manuales, cuyo contenido seguía siendo prácticamente el del siglo anterior. Todavía estaba presente la cuestión del probabilismo y de los sistemas morales[63]. Sólo después del concilio Vaticano I se dio cuenta la teología moral de la urgencia de renovación. Hasta aquel momento la moral estudiada en los seminarios no había adquirido conciencia de que el ritmo, el espacio, los acontecimientos y los protagonistas de la historia iban cambiando. Cambiaba la realidad y también la imagen que el hombre tenía de la misma. El precio que la Iglesia pagaría por su falta de atención —quizá no siempre totalmente desinteresada— sin duda sería muy alto[64]: tal observación queda confirmada con la lectura del ensayo de C. Robles Muñoz, *Religiosidad, moralidad y descristianización en la España posterior a 1868*[65].

61. Cf. C. Fantappié, *Per una rilettura del sinodo di Pistoia del 1786*, CrSt 9 (1988) 541-561.

62. Cf., por ejemplo, F. Díaz de Cerio, *Regesto de la correspondencia de los obispos de España en el siglo XIX con los Nuncios, según el fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano (1791-1903)*, 3 vols., Ciudad del Vaticano 1984, con 26 096 documentos explícitamente registrados.

63. Cf. R. Gallagher, *Il sistema manualistico della teologia morale dalla morte di sant'Alfonso ad oggi*, en L. Álvarez y S. Majorado (dirs.), *Morale e redenzione*, Roma 1983, p. 266-268; S.Th. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, París 1985, p. 301-304.

64. Cf. F. Ferrero, *El siglo XIX: condicionamientos y configuración de la moral cristiana*, «Moralia» 31-32 (1986) 223-258; todo el fascículo de la revista está dedicado a la moral en el siglo XIX desde diversas perspectivas que ofrecen una buena panorámica.

65. «Burgense» 26 (1985) 443-491.

Capítulo décimo

RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA ORTODOXA

I. Introducción

La preeminencia de la teología rusa en el mundo ortodoxo se remonta al siglo XVI. Después de la caída de Constantinopla, en 1453, la dominación turca imperante en todos los países balcánicos provoca que el centro de gravedad de la Ortodoxia se desplace hacia la Rusia libre.

Pero la autonomía teológica rusa quedó seriamente deteriorada por la influencia de las escuelas de Kiev y de Moscú, ya desde el siglo XVII.

El metropolita de Kiev, Pedro Moghila († 1647), occidental de formación, organizó la escuela de teología sobre el modelo polaco. A la misma llamó a los jesuitas de Lublín. La escolástica tomista, enseñada en lengua latina, entró en el mundo ruso. Y para oponerse al avance del protestantismo, los profesores adoptaron la eclesiología católica de tipo belarminiano. La *Confesión ortodoxa* del metropolita Moghila es un tratado típicamente occidental de una teología antiprotestante.

El siglo XVIII, el de Pedro el Grande, supone la introducción masiva de las ideas «europeas» y, con la filosofía y el liberalismo, el protestantismo se instaló fácilmente, bajo la égida del monje Teófanes Prokopovich, eminencia gris de Pedro el Grande. Hubo que esperar al siglo XIX para que una renovación autóctona superase el peso de Occidente en la teología ortodoxa. Fue el tiempo de un despertar espiritual, de una reacción a la política de secularización y de una preocupación reflexionada por formar clérigos instruidos. Es el momento de la reforma de las escuelas de teología (1809) y de la forma-

ción de las academias[1]. Sin embargo, dicha renovación tiene lugar en el seno de una situación llena de cambios. No se puede olvidar que en el ámbito político el reinado de Alejandro I, confuso y agitado, facilitó en Rusia las logias masónicas, la implantación de la actividad de la Sociedad Bíblica y la efervescencia de la filosofía alemana. El Romanticismo forma un extraño pietismo ruso alimentado por las obras que llegaban de Alemania y Gran Bretaña. La espera de un próximo fin del mundo (el «vidente» Bengel lo había predicho para 1837), con actitudes desconcertantes, explica quizá el drama de Gogol, que todo lo considera *sub specie mortis*. Por otro lado, la esperanza milenarista inspira la Santa Alianza, concebida como una anticipación del reino de Dios. El Estado se sacraliza. Todo un clima de excitación queda descrito por la gran figura de Filareto, metropolita de Moscú, «no como la mañana serena de Rusia, sino como la tarde tempestuosa de Europa».

II. El metropolita Filareto de Moscú (1782-1867) y las dogmáticas del momento

Filareto marcó la teología ortodoxa de todo el siglo[2]: el despertar de la tradición y de la renovación sapiencial, incluyendo a Khomiakov, se remonta a su predicación. Su posición en las relaciones de la Iglesia y el Estado lo convirtieron también en el árbitro reconocido de los asuntos eclesiásticos.

Él, sin embargo, centrado en el amor de Dios, estimula el estudio y el aprecio de la Biblia y los padres, cuyas traducciones promueve. Sus obras, predicaciones y cursos revelan la unidad de su visión teológica, a pesar de que no dejó un sistema acabado. Sensible a la presencia del Espíritu, busca constantemente un «conocimiento vivo» que le permita presentar el cristianismo como la escuela de la sabiduría de

1. P. Evdokimov, *Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIX^e siècle*, en *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, París 1960, p. 57-76.

2. P. Cyprien-Kern, *Philarète, métropolite de Moscou*, Ist 5 (1958) 133, 261, 389. Para sus obras, en trad. francesa, *Sermons*, 3 vols., París 1986; su *Catecismo* fue traducido, además, al alemán (1872) y al inglés (1877), y antes al griego (1840 y 1850), al serbio, al búlgaro y al rumano. Ofrece una buena información J. Krajcar, *Philarète Drozdov*, en DS XII, 1984, col. 1277-1279, donde el autor lamenta que falte todavía un estudio sintético y crítico de dicha figura.

Dios, lo que facilita a los fieles el deber sagrado de teologizar. La reflexión y el discernimiento teológico son un carisma universal.

Su teología se fundamenta en el biblismo de los padres: el paralelismo entre palabra y eucaristía, fecundadas por la epiclesis litúrgica, le caracteriza. Para él, la palabra vive y crea la tradición, que hay que distinguir de ciertas dogmatizaciones doctrinales.

El conocimiento de la tradición le ayuda a formular la función del carácter eclesial de los creyentes en el conjunto de la historia salvífica. La unidad de la Iglesia es misteriosa: insiste mucho en el carácter apofático. La unidad no tiene un criterio formal y jurídico, como insistirá después Khomiakov. Exteriormente dicha unidad se afirma en la profesión de la misma fe y la celebración de los mismos sacramentos y en las proclamaciones de los concilios. Pero es a la luz de la constitución interior, íntima, misteriosa, como el Espíritu Santo es misterioso: los teólogos posteriores recurrirán menos al Filareto del *Catecismo* que al Filareto confesor y testigo de los padres. En cuanto a la Iglesia occidental, su opinión es ponderada, guiada por la sincera caridad de su espíritu profundamente católico.

Muy distinta de la de Filareto es la obra monumental de Macario Bulgakov, metropolita de Moscú (1816-1882). Verdadero repertorio de citas bíblicas y patrísticas, es una obra rica y útil, pero carente de «sentido» dogmático, escrita con una objetividad próxima a la indiferencia y que se impone por cierto estilo «burocrático» (Evdokimov)[3].

Más viva y personal es la *Dogmática* de Filareto Gumilevski, arzobispo de Chernigov († 1866), obra de un biblista y patrólogo. Lo mismo se puede decir de la *Dogmática* del obispo Silvestre Malevanski (1828-1908); la influencia de Khomiakov le ayudó a subrayar la conciencia dogmática y a mostrar cómo cristaliza en las definiciones de los concilios y en las formulaciones de los teólogos.

III. La renovación monástica

A fines del siglo XVIII tres hombres, unidos por una fuerte amistad —Anastasio de Paros, Macario de Corinto y Nicodemo el Hagiorita— tuvieron el mérito de revalorizar la tradición hesicasta[4]. Al

3. Cf., como ejemplo, R. Zuzek, *L'escatologia intermedia di Macario Boulgakov*, «Orientalia Christiana Periodica» 53 (1987) 159-184.

publicar en Venecia, en 1782, una importante recopilación de textos patrísticos relativos a la oración, la *Filocalía de los santos népticos*, Nicodemo el Hagiorita preparaba, sin saberlo, a la ortodoxia para una renovación profunda ante la inminencia de los problemas que surgirían en el siglo XIX.

Se daba la guía espiritual de un grupo de monjes del Monte Atos, partidarios de la comunión frecuente, que tuvieron que soportar muchas incomprensiones. Se esparcieron por Grecia y fundaron diversos monasterios, uno de ellos —el de la Anunciación— frecuentado por dos grandes escritores laicos del siglo XIX griego, Alejandro Papadiamandis y Alejandro Maraitadis. Pese a ser menos conocidos que sus contemporáneos rusos, Dostoievski y Gogol, desempeñaron un papel análogo al de éstos en el mundo griego.

La corriente filocálica atrajo la atención del mundo griego y reveló la significación profunda de la vida monástica para la vida de la Iglesia. Así, por ejemplo, en el monasterio de Longovarda en Paros, bajo la dirección del padre Filoteo Zervacos, autor de libros espirituales como *El peregrino, Apología del monaquismo, Guía espiritual de Palestina y el Sinaí*, se dio, con un despliegue discreto pero eficaz, un magnífico testimonio de la gran tradición contemplativa en el corazón de la Iglesia ortodoxa.

La renovación monástica griega del siglo XIX se comunicó con la gran tradición monástica del mundo ruso. Podemos referirnos a san Tikón de Zadonsk (1724-1782), precursor de san Serafín de Sarov, y al *staretz* Paissy Velichkovski (1722-1794), ucraniano de nacimiento, que, habiendo pasado la mayor parte de su vida en el Monte Atos y en un convento de Moldavia, visitó los conventos rusos y les exhortó a retornar a las grandes tradiciones patrísticas. Ni Tikón ni Paissy elaboraron doctrina alguna, pero iniciaron a sus discípulos a una cristología viva, vivida y centrada en el Espíritu Santo, que se manifiesta constantemente. La visión maduró en el silencio de los monasterios. Más aún, gracias a la reorganización de la vida monástica se transfor-

4. Cf. Los trabajos recogidos en I. Hausherr, *Hésychasme et prière*, Roma 1966; P. Adnès, *Hésychasme* en DS VII, 1968, col. 381-399. Sobre la relación del hesicasmo con la tradición monástica occidental, cf. J. Leclercq, *Otia monastica. Étude sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge*, Roma 1963 (Studia Anselmiana 51), e íd., *«Sedere». À propos de l'hésychasme en Occident*, en *Le millénaire du Mont Athos* I, Chevetogne 1963, p. 253-364. Cf. también T. Špidlík, *Il metodo esicastico*, «Rivista di vita spirituale» 32 (1978) 506-524.

mó la vida rusa. En efecto, recomendaron escoger directores de conciencia entre los monjes más venerables, al margen de cualquier cuestión de funciones o de situaciones oficiales, y evitaron así todo control de las autoridades eclesiásticas (vinculadas al Estado) o civiles. Es lo que explica el magnífico renacimiento del monaquismo ruso del siglo XIX, en el que sobresalen nombres tan relevantes como el gran místico Serafín de Sarov (1759-1833)[5], Teófanes el Recluso (1815-1894), Juan de Cronstadt (1829-1908)[6]. Su influjo se extendió más allá de los muros de los monasterios para afectar a la sociedad laica, sobre la que la Iglesia oficial había perdido toda autoridad. Más aún, la Iglesia rusa se sintió regenerada, pues los obispos que la dirigían, siempre escogidos entre los monjes, salieron de sus conventos llenos de savia espiritual. Empezó así a querer sustraerse a las cadenas que la ataban al Estado.

En el terreno literario sería una grave omisión no referirse a los *Relatos sinceros de un peregrino a su padre espiritual*, texto publicado defectuosamente entre 1865 y 1870 y después revisado por Teófanes el Recluso en 1881, y que obtuvo gran difusión e influencia. De esta obra, hay hoy una magnífica traducción catalana, con una excelente introducción sobre su trasfondo espiritual, su contenido y mensaje[7].

A lo largo del siglo XIX, la tradición de la plegaria del corazón se perpetuó también en Rumania, a la sombra de los monasterios. Ha revivido con particular esplendor gracias a los trabajos teológicos rumanos del siglo XX, fáciles de descubrir en las ediciones rumanas de la *Filocalía*, que se benefician de los trabajos de Blondel, Maritain, etc[8].

5. V. Rocheau, *Saint Sérafim. Sarov et Divéyevo. Études et documents*, Bellefontaine 1987; cf. I. Goraïnoff, *Sant Serafí de Sarov*, Montserrat 1987.

6. Para iniciarse en esas figuras tan representativas de la espiritualidad monástica oriental —bien ilustrada con «florecillas» de gran exquisitez—, cf. D. Barsotti, *Cristianismo ruso*, Salamanca 1966. Para Teófanes el Recluso, cf. especialmente Th. Špidlík, *La spiritualità russa*, Roma 1981, p. 58-71.

7. *Relats sincers d'un pelegrí al seu pare espiritual*, Barcelona 1988 (intr. de S. Janeras y J. Maristany; trad. de A. Margarit y V. Izquierdo). Cf. M. Evdokinov, *Pellegrini russi e vagabondi mistici*, Cinisello Balsamo (Milán) 1990, p. 171-214.

8. Cf. R. Joanta, *Roumanie. Traditions et culture hésychastes*, Bellefontaine 1987, donde brilla la obra llevada a cabo por el padre Dumitru Staniloaë, editor de diversos volúmenes de *Filocalía*.

IV. El despertar filosófico y literario

La penetración de la literatura europea, sobre todo hacia los años treinta y cuarenta, creó círculos interesados que devoraban el absolutismo de Schelling, el criticismo de Kant, el idealismo de Fichte y de Hegel, el realismo panteísta de Spinoza, el espiritualismo ecléctico de Cousin. Si los occidentales intentaban «occidentalizar» la cultura rusa, todo un movimiento autóctono —en el que sobresalió el elemento eslavófilo— consideraba que la espiritualidad ortodoxa era la única capaz de reconocer el valor religioso del idealismo y de la filosofía alemana.

El primer pensador original, Pedro Tchaadaev (1794-1856)[9], tuvo la audacia de preguntarse qué pensaba Dios de Rusia. Su filosofía, marcada por rasgos típicamente rusos (ética, historiografía, antropología), se desarrolla en función de la síntesis final, el reino de Dios. En tal planteamiento, Rusia tiene que optar por trabajar por un destino universal: «No es por la patria sino por la verdad como se va al cielo.» Es en esa ausencia de egoísmo nacionalista, de repliegue sobre sí y de sentimiento de responsabilidad para todos como Tchaadaev inicia una reflexión autóctona.

Paralelamente al movimiento eslavófilo, de signo más claramente teológico, otros pensadores prolongan una serie de especulaciones y meditaciones, expresión de la complejidad coyuntural del momento. Es el caso de Alejandro Ivanov (1806-1858), que ejerció gran influjo sobre Gogol. Con su acento apocalíptico, describe el tiempo de la desolación, cuando la Tierra llorará a sus dioses. Apasionado por esta visión, proyecta la construcción en Moscú de un templo consagrado al Reino de los cielos. Allí realizará la síntesis final en la que el arte, la ciencia y la filosofía se integrarán en la fe religiosa. Esa visión escatológica de la cultura presupone el ministerio mesiánico del pueblo ruso, tema que rápidamente se hará tradicional.

El escritor más importante del momento, precursor de Dostoievski, es Nicolai Gogol (1809-1852), que recibió la influencia del Romanticismo alemán así como de otras corrientes europeas, entre ellas la del padre Lacordaire, a quien conoció en sus estancias en París. Estudioso de los escritos espirituales y de los padres de la Iglesia,

9. Vivió en el extranjero, de 1823 a 1826, donde tuvo ocasión de conectar con Schelling y Lamennais. Redactó en francés un tratado titulado *Lettres philosophiques*. Cf. Ch. Quénet, *Tchaadaev et les Lettres philosophiques*, París 1931.

predicó la ascesis personal y la acción como ministerio sacerdotal de los laicos.

Su dinamismo apocalíptico lleva la literatura rusa hacia la dimensión escatológica del pensamento religioso, lejos de aquella tranquilidad patriarcal de otros tiempos. En nombre de un realismo hiriente, es sensible a la paradoja que proclama Kierkegaard.

Su obra, no fácil de resumir[10], descubre el aspecto cadavérico de la vida: el mundo le aparece *sub specie mortis*. Se ha dicho que anticipó el arte moderno y previó los monstruos de Picasso, el ser humano descompuesto en piezas, y que se le podía considerar «homicida por escrito» (Rosanov). Fino psicoanalista de las pasiones humanas, se preguntaba al final de su vida si una fuerza diabólica no había guiado su mano de escritor. Sin embargo, asiduo lector de la *Escala del paraíso* de san Juan Clímaco, escribió su última carta sobre la alegría de Pascua, y en su postrer testamento recomienda: «Sed almas resucitadas y no almas muertas. No hay otra puerta que la indicada por Jesucristo»[11].

En el último momento, a pesar de las angustias y los desequilibrios, a pesar de las críticas e ironías sobre su país natal, aparece como un niño en el sentido evangélico que, con lenguaje limpio, quiere denunciar, en nombre del mensaje de Cristo, las injusticias sociales de que son objeto los campesinos de su querido pueblo ruso. Gogol moralista, con visión hiriente y grotesca, molesta a los acomodados que descubren en él una mezcla de misticismo religioso y de neurastenia creciente.

A juicio del crítico Chernischevski, gracias a Gogol, Rusia llegó a conocerse a sí misma; la observación es válida, si tenemos en cuenta que este genio personal, brillante e inimitable tuvo una influencia decisiva en la literatura rusa posterior, empezando por el mismo Dostoievski.

Otra figura eminente fue Teodoro Bukhareu (1829-1871), monje, archimandrita, profesor de Biblia y dogmática en la Academia de Moscú y de Kazán. Fue un autor inspirado, aunque de difícil lectura por la densidad de su pensamiento.

10. Cf. B. de Schloezer, *Gogol*, París 1945; L. Lavrin, *Gogol*, Londres 1952; P. Evdokimov, *Gogol et Dosteïevski*, París 1961; E. Behr-Sigel, *Le message spirituel de Gogol*, «Contacts» 28-29 (1960).

11. *Les ànimes mortes*, Barcelona 1984 (trad. de Josep M. Güell).

Su destino fue trágico. Su obra, *La ortodoxia y el mundo*, en la que mostraba que en el mundo nada es extranjero a la humanidad de Cristo que asumía todo lo humano, suscitó una violenta oposición en los ambientes conservadores. El sínodo prohibió su libro sobre el Apocalipsis. Víctima de los ataques de los reaccionarios, dimitió y, reducido al estado laical, terminó su vida en la pobreza y en una gran actividad literaria. Es notable por su visión de la «cultura ortodoxa» y el problema de la creación literaria y artística. Soloviov, Bulgakov y Rosanov continuaron su «teología de la cultura».

V. El movimiento eslavófilo

Gracias al canónigo Albert Gratieux (1874-1951), en Occidente estamos hoy bien informados del movimiento eslavófilo, que representa el pensamiento más autóctono del alma rusa ante los problemas de Occidente. En 1939 publicó en la colección «Unam sanctam» (París) *A.S. Khomiakov et le mouvement slavophile*. I: *Les hommes*; II: *Les doctrines*. Estos volúmenes abarcan un campo más amplio que la teología: la historia del movimiento eslavófilo, la vida de Khomiakov, su obra poética, su pensamiento histórico y social. En 1953, en la misma colección, apareció *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dimitri Khomiakov*, donde se recogen los contactos que Gratieux había tenido con la tradición viva del eslavofilismo en la persona de Dimitri Alexéievich Khomiakov, hijo de Alexis, conocido además por las *Oeuvres théologiques*, publicadas en «Unam sanctam» 7 (París 1939).

Los estudios sobre los eslavófilos, especialmente Khomiakov, prosiguieron, y entre ellos hay que mencionar el de P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^{e} siècle, Alexis Stépanovitch Khomiakov*, Roma 1940[12].

12. Para una información más al día, cf. R. Tandonnet, *Khomiakov, A.S.*, en DS VIII, 1974, col. 1719-1721; K. Onasch, *Chomjakow, A.St.*, en TRE 8, 1981, col. 2-4. Últimamente se ha publicado N. Berdiaev, *Khomiakov*, seguido de A.S. Khomiakov, *L'épître aux Serbes*, París 1988.

1. *El intento de una «filosofía» cristiana*

El movimiento eslavófilo representa en la cultura rusa una reacción de carácter nacional y espiritual frente al cosmopolitismo y el racionalismo del siglo XVIII. Es el despertar de una conciencia propia que se resiste a mantener a Rusia como la discípula de Europa. Todos los elementos originales del país son potenciados, y los animadores del movimiento sostenían la perspectiva de crear una verdadera «filosofía» cristiana, vinculada al pasado patrístico y abierta al futuro y al trabajo de integración de todo el pensamiento humano. La orientación de la filosofía afecta a toda la vida intelectual, dado que se trataba de realizar la síntesis de la conciencia ortodoxa con las mejores adquisiciones de la cultura moderna o, incluso, de transformar estas últimas por una asunción en el mundo de la fe. Esta filosofía o, más exactamente, esta teología contenía en germen todas las actitudes que dominaron el pensamiento ortodoxo moderno.

La participación en la vida de la Iglesia como condición necesaria del pensamiento teológico —o, en otros términos, la eclesialidad como método— dirige el pensamiento de dichos autores. El amor cristiano, como vínculo ontológico entre los seres personales que condiciona su transfiguración, engloba todo el esfuerzo intelectual. El pensamiento de los padres griegos en especial representa el esfuerzo cristiano normativo de ese programa humanizador. Tal filosofía tiende hacia un ideal de conocimiento integral, orgánico y universal, en una perspectiva personalista que pone en movimiento todas las facultades del hombre, las facultades espirituales, la experiencia del sentido, el pensamiento racional, la percepción estética, el sentido moral y la contemplación religiosa, para abrirse al conocimiento real del mundo y de las verdades suprarracionales. Es así como esos autores intentaban anunciar al mundo la buena nueva de la libertad en la unidad[13].

Ese movimiento creador, orientado hacia el futuro, que buscaba una respuesta a todas las cuestiones en la conciencia eclesial como tal, se apoyaba en una visión ya antigua en el pensamiento ruso. Basta con referirse a Tchaadaev, que sin duda fue el primero que edificó una teología de la cultura en su desarrollo histórico, partiendo de una verdadera eclesiología. Y el mismo Gogol no dudó en declarar que la

13. Cf. M.J. Le Guillou, *Kireiévsky et Khomiakov. L'appel à une plénitude de catholicité*, Ist 8 (1961-1962) 263-292.

Iglesia oriental, gracias a él, había conservado una visión integral de la vida. Es así como los eslavófilos quisieron crear un nuevo orden del mundo, en el que la ortodoxia aparecía en toda la luz de su sentido universal y real. Esta filosofía cristiana se convertía en el deseo profético de una manifestación de la ortodoxia, una revisión total de la cultura: la religión significaba así el retorno a la integridad de la vida contra toda fragmentación o atomización individualista. El sentido particular del ser «católico», colegial, comunitario de la Iglesia era el medio orgánico capaz de realizar la «sociedad ideal» a la imagen de la Trinidad, sociedad divina absoluta. Pero el principio de la «organicidad» tendía peligrosamente a confundir el orden social y el eclesial, a una casi identificación entre Iglesia y sociedad. Pese a estas reservas, que no facilitaron a la síntesis eslavófila un éxito pleno, debemos reconocerle el mérito de alimentar una teología de la historia y de la cultura y una integración de los valores de la civilización en una visión cristiana del mundo.

2. *Iván Kireievsky (1806-1865)*[14]

Kireievsky y Khomiakov, ambos laicos, representan el esfuerzo más serio y más original de fundamentar la filosofía y la teología eslavófilas.

El primero, de antigua familia noble, conectó con Hegel y Schelling, entre otros. Dificultades de todo tipo en la Rusia reaccionaria le aconsejaron retirarse al campo, donde preparó un *Curso de filosofía* y colaboró en la traducción y publicación de los padres de la Iglesia.

Con sensibilidad y formación filosóficas, en la crítica del pensamiento occidental, a propósito de Schleiermacher, se convenció del divorcio entre la axiología, juicio de valor, y la gnoseología, conocimiento racional y discursivo. Halló el acuerdo del corazón y de la inteligencia en los padres y de ahí su dedicación a lo que había de ser el eje de la búsqueda de los eslavófilos: un «conocimiento vivo», en el que la fe religiosa comportase el conocimiento de Dios y del dogma.

14. En francés se puede consultar A. Caats, *Kireiévsky*, París 1937, y N. Dorn, *I. Kireiévsky*, París 1938; en alemán, I. Smolitch, *I.V. Kireiévsky*, Breslau 1934. Cf. especialmente I. Rouleau, *Ivan Kireiévski. L'hésitation de la pensée russe entre l'Occident et l'Orient*, «Archives de philosophie» 20 (1956) 5-33.

El dogma cristológico, por ejemplo, había de conducir a la «lógica del corazón» en el sentido pascaliano. Habló del «conocimiento integral», basado en la plenitud del alma, en la armonía y en la concentración de todas las fuerzas espirituales en una única, viva y total visión del espíritu[15].

A partir de ahí intuye una gran antropología cristológica en la que la unicidad de cada uno se realiza en el acuerdo sinfónico de todos y en la que la eucaristía se convierte en «el sacramento del hermano». Es éste el principio de la *sobornost*[16], que desarrollará Khomiakov. De ahí su frase programática: «comunión espiritual de cada cristiano en la plenitud de la Iglesia.» En la búsqueda de la comunión viva en la plenitud de la verdad, quiere mostrar, por un lado, cómo cada alma vive del misterio de la Iglesia apropiándose la redención de Cristo y, por otro, cómo en función de esta percepción primera se puede dar una interpretación auténtica de toda la historia.

3. *Alexis Khomiakov (1804-1860)*

Khomiakov está considerado como el más representativo de los eslavófilos. No intentó nada, sintetizó el pensamiento patrístico en un solo término: *sobornost*, que, según él, incluye «toda la confesión de fe». No supuso una novedad en cuanto al contenido doctrinal, sino que era el método lo que era nuevo en aquel momento: hacer teología desde el interior de la Iglesia, abandonar el esfuerzo cerebral como único elemento y transformar la teología en el campo de la experiencia. Así la frase de Gregorio de Nisa: «teólogo es el que sabe orar», se convierte para Khomiakov, como invocación orante, en el testimonio teológico por excelencia, cuando los argumentos resultan insuficientes. Así mismo, el icono, para él, es la forma más perfecta de la cultura, pero nadie puede contemplarlo ni alimentarse del mismo si no es desde el interior de la Iglesia y de su liturgia.

Bien instruido en la patrística y la historia de la Iglesia, Khomiakov es una expresión auténtica del instinto de la ortodoxia. Su

15. N. Arseniev, *L'enseignement de Kireiévsky sur la connaissance du vrai*, Irén 16 (1939) 139-145.

16. M. Demons, *Expressions de la «sobornost» (catholicité) dans la littérature russe*, «Les quatre fleuves» 35-36 (1988) 133-142.

célebre tratado, escrito en griego, *La Iglesia es una*[17], es una expresión catequética, breve y notable, con repercusiones metodológicas: inaugura una teología ortodoxa que sólo utiliza argumentos patrísticos. Los orientales —de ahí los reproches dirigidos a Khomiakov— no necesitan formular: el elemento apofático del misterio les basta.

A partir de la sed del Espíritu que libera, se centró en el misterio de la Encarnación, que nos enseña que la Verdad se encarna en un «ser limitado». Todo fiel, asimilado al cuerpo de la Iglesia, se convierte en parcela viva de su organismo. La eclesiología de Khomiakov, emparentada con la de J.A. Möhler, se centra en «la verdad y el amor como organismo»: según un simplista esquema suyo la Iglesia de Roma representa la unidad sin la libertad, y la Reforma, la libertad sin la unidad.

A la luz de la cristología, construye su gnoseología eclesial, que es su aportación más preciosa. Su doctrina de la *sobornost* no hace sino formular la tradición de los padres, y esta sola palabra contiene toda una confesión de fe ortodoxa[18]. Él, buen conocedor de la filosofía alemana, se percata de la diferencia entre la filosofía autónoma y la de los padres. Para conocer una realidad siempre viva, el sujeto tiene que transferirse en el objeto por amor y simpatía, y dejarse penetrar. Operación real en función de la unidad interior del ser y de la consubstancialidad universal. N. Lossky dirá más tarde: «Todo es inmanente a todo.»

El análisis fenomenológico del contenido de la conciencia muestra claramente su naturaleza transubjetiva y significa que la estructura misma de la conciencia humana es colegial, expresión de la *sobornost*. La verdad sólo es accesible al organismo de las conciencias unidas, al amor mutuo de todos. Khomiakov cita la encíclica de los patriarcas orientales dirigida al papa Pío IX (1848): «El guardián de la verdad es todo el pueblo de Dios», y ve en ello la confirmación de la *sobornost* y de la catolicidad.

La palabra «católico», que se halla en los antiguos símbolos de la fe, significa etimológicamente la integridad en el sentido intensivo. El término es cualificativo; la extensión cuantitativa, espacial, no es una

17. G. Samarine, *Préface aux Oeuvres théologiques de A.S. Khomiakov*, París 1939 (Unam sanctam 7).

18. Un buen resumen de la eclesiología de la *sobornost*, con sus consecuencias, puede encontrarse en M.J. Le Guillou, *Misión y unidad*, Barcelona 1963, p. 432-438.

suma de diferentes partes: la Iglesia local, con su obispo al frente, en su estructura, en su mismo ser, es *pleroma* católico. La catolicidad es una calificación absolutamente original de la existencia eclesial.

Al límite de dicha visión, la doctrina de la Iglesia tiene el peligro de convertirse en una sociología carismática y profética, en la que se desdibuja la distinción entre jerarquía episcopal y simples fieles[19]. Tal reproche, más fundamental, lleva a la ausencia de dimensión litúrgica y sacramental de la Iglesia, así como a la ausencia del tema del mal y, por ende, a la ausencia de escatología. Hay que reconocer que Khomiakov no es un teólogo profesional y a menudo sus escritos son confusos: de ahí que el acento dado al aspecto moral de la catolicidad minusvalore el carisma doctrinal del episcopado y de la *potestas magisterii*: según él, ésta no funciona nunca *ex sese* (concilio Vaticano I), sino *ex consensu Ecclesiae*.

VI. La ortodoxia ante el concilio Vaticano I

El acontecimiento, centrado en la práctica en las prerrogativas del papa, no podía dejar indiferentes a los ortodoxos. Como tampoco dejó indiferentes a muchos católicos interpelados por el principio del autocefalismo de la eclesiología conciliar, propia de la ortodoxia. Los encuentros de los ortodoxos con los anglicanos y viejos católicos aumentaron el interés doctrinal por la eclesiología oriental, eminentemente patriarcal y conciliar.

Los teólogos rusos siguieron las declaraciones del patriarca Dositeo y de la encíclica de los cuatro patriarcas de 1848. Según ellos, sólo la autoridad del concilio ecuménico puede referirse a cuestiones dogmáticas sin romper la unidad de la fe y la comunión de todas las Iglesias. La gran dificultad que suponían para ellos las declaraciones del Vaticano I era la identificación del papa con la Iglesia. Un primado identificado con la totalidad teándrica de la Iglesia resultaba inaceptable a la conciencia ortodoxa. El concilio católico endureció la situación y provocó reacciones violentas por parte de los teólogos ortodoxos, que llegaron a plasmarse en la mayoría de los catecismos.

19. Cf. S. Tyszkiewicz, *Doctrinae de Ecclesia theologorum russorum praeslavorum*, Roma 1937, muy crítico respecto al dualismo entre Iglesia del derecho e Iglesia del amor, presente en algunas de las expresiones de los eslavófilos.

Hay que decir que Roma había dirigido una invitación a los obispos ortodoxos, como también había lanzado una llamada a los protestantes: en ambos casos, por causas diversas, la invitación en general fue mal recibida. Prejuicios y desconfianza hacia Roma y sobre todo hacia una nueva política imperialista papal que hacía sospechosas las palabras paternales y el desinterés de las intenciones. También debemos tener en cuenta la dependencia a que estaban sujetos los obispos respecto a algunos gobiernos hostiles a la Iglesia católica. La actitud de Roma también fue desafortunada: la carta de invitación se publicó en el diario romano antes de ser enviada a los interesados; no había precedido ningún tipo de consulta. La temática eclesiológica que se tenía que tratar no estaba lo bastante madura como para poder dialogar serenamente. Y el resultado, en palabras de Sergio Bulgakov, pronunciadas más tarde, sería que el Vaticano I fue el «suicidio colectivo del episcopado católico»[20].

Los esfuerzos cada vez más conscientes del sucesor de Pío IX, el papa León XIII, tenderían eficazmente a superar malentendidos y a crear una mentalidad ecuménica destinada a producir frutos esperanzadores de unidad[21].

20. F. de Wyels, *Le Concile du Vatican et l'Union*, Irén 6 (1929) 366-396, 655-686.
21. R. Aubert, *La Santa Sede y la unión de las Iglesias*, Barcelona 1959.

Parte cuarta

DEL VATICANO I AL VATICANO II

Capítulo primero

EL CONCILIO VATICANO I

I. El Vaticano I a debate

Acerca del concilio Vaticano I, estamos bien informados. Tenemos la edición de sus *Actas,* en Mansi[1] y en el volumen séptimo de la *Collectio Lacensis*[2]; además, hay múltiples ediciones manuales de sus decretos en diferentes lenguas[3].

También podemos encontrar las obras aparecidas con motivo de la celebración del concilio —antes, durante e inmediatamente después—, hoy quizá demasiado olvidadas, escritas tanto por los contrarios a su celebración, y más especialmente a su desarrollo[4], como por los promotores del mismo. Entre las obras de estos últimos deseamos citar los sucesivos artículos aparecidos en «La civiltà cattolica»[5] y por

---

1. I.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vols. 49-53; L. Petit e I.B. Martin, *Sac. Oecumenici Concilii Vaticani*, Leipzig 1923-1927.

2. *Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, t. VII: *Acta et Decreta sacros. Oec. Concilii Vaticani*, Friburgo de Brisgovia 1890.

3. Algunos ejemplos. En italiano: *Acta officialia Concilii magni Vaticani sive Documenta in quibus omnia continentur quae ab indicto Concilio usque ad eius exitum in vaticanis aedibus gesta sunt* (latín-italiano), t. I-II, Turín 1869-1870. En alemán: G. Scheemann, *Lateinisch-Deutsch Handausgabe der Decrete und der Hauptsächlichen Acten des Hochheiligen Ökumenischen Concils. Mit einer geschichtlich-dogmatischen Einleitung...*, Friburgo ²1895. En castellano: *Acta y Decretos del Sacrosanto Ecuménico Concilio Vaticano*, Zaragoza 1873; cf. G. Dumeige, *La fe católica*, Barcelona 1965, p. 50-57, 75-76, 119-120, 218-231. El texto latino de las constituciones se halla en Denz-Schön 3000-3075.

4. Janus (I. Döllinger), *Der Papst und das Concil*, Leipzig 1869; Quirinus (I. Döllinger), *Römische Briefe vom Concil*, Munich 1870.

5. Cf. G. Caprile, *«La civiltà cattolica» al Concilio Vaticano I*, «La civiltà cattolica»

tres motivos: por su intrínseco interés como exponentes de una mentalidad teológica; después, porque detrás de los mismos encontramos el pensamiento de Pío IX (aspecto muy patente después de la publicación de los apuntes históricos del padre Franco)[6] y, finalmente, porque dichos artículos sirvieron de inspiración en los demás países, o fueron simplemente traducidos, como en la península Ibérica. Recordemos el *Album histórico ilustrado del Concilio ecuménico del Vaticano,* obra de Agustín López[7], y, sobre todo, los tres volúmenes del director de «La Cruz», León Carbonero y Sol, *Crónica del Concilio ecuménico*[8]. Están al alcance de todos muchas monografías históricas, como las de J. Friedrich, H.-E. Manning, E. Cecconi, la del jesuita Granderath, con preocupaciones apologéticas e ideológicas[9].

Hubo que esperar a 1952 —con Roger Aubert, el conocido historiador de la época de Pío IX— para lograr una adecuada visión de la figura de dicho papa[10] y del Vaticano I[11]. También se puede recurrir a la notable monografía de H. Rondet[12].

Paralelamente a esos estudios, aparecieron ediciones críticas de diarios, notas conciliares o correspondencia hasta entonces inédita. Las más importantes son: el diario de monseñor Arrigoni, bien comentado por Maccarrone[13]; el del taquígrafo del concilio, Léon Dehon, presentado por Carbone[14]; los importantes *Souvenirs du Concile du Vatican,* de Albert du Boys, ambientado y comentado por Gadille[15], que nos sitúa en el mundo extraconciliar, y finalmente los ya aludidos *Appunti storici* del padre Franco[16].

La celebración del concilio Vaticano II y el centenario de la interrupción del Vaticano I promovieron numerosos estudios sobre este último. Los teólogos intentaban profundizar las cuestiones debatidas, especialmente la función del magisterio; los historiadores querían conocer la realidad de los hechos[17].

En 1977 aparecieron los dos volúmenes de August Bernhard Hasler. *Pius IX (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*[18]. No se hicieron esperar las críticas[19]. Al no poderlas contestar Hasler en los mismos medios periodísticos —dominados por cierta tendencia—, lo hizo publicando un extracto de la obra con el título: *Wie der Papst unfehlbar wurde*[20]. El prólogo que para dicho libro escribió Hans Küng desencadenó las violentas reacciones romanas.

El estudio de Hasler significa un serio cuestionamiento de las interpretaciones tradicionales católicas del concilio. Denuncia «la dogmatización y el triunfo de una ideología»[21]. Además del cuadro clí-

120-4 (1969) 333-341, 538-546; cf. también C. Ceccuti, *Il Concilio Vaticano I nella stampa italiana (1868-1870)*, Roma 1970.

6. G. Franco, S.I., *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano* (edición preparada por Martina, S.I.), Roma 1972 (Miscellanea Historiae Pontificiae 33).

7. Valencia 1870.

8. Madrid 1869, y los sucesivos artículos aparecidos en «La Cruz» del año 1870. Recordemos el título completo de esta revista: «La Cruz, revista religiosa de España y demás países católicos dedicada a María Santísima en el misterio de su Inmaculada Concepción.» En la misma línea ideológica, Moreno Cebada, *El Santo Concilio ecuménico del Vaticano. Historia de esta augusta Asamblea*, t. I-II, Barcelona, s.f.

9. Véase, para toda esta bibliografía, A. Borràs i Feliu, *Ús i abús de l'autoritat al concili Vaticà I*, QVC 108 (1981) 103-134.

10. R. Aubert, *Pío IX y su época*, en A. Fliche-V. Martin (dirs.), *Historia de la Iglesia* XXIV, Valencia 1974.

11. R. Aubert, *Vatican I*, París 1964; trad. cast., *Vaticano I*, en *Historia de los concilios ecuménicos*, vol. 12, Vitoria 1971.

12. *Vatican I*, París 1962.

13. M. Maccarrone, *Il Concilio Vaticano I e il «Giornale di Mons. Arrigoni»*, t. I-II, Padua 1966. Más recientemente, G.M. Croce ha publicado *Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani*, «Archivum Historiae Pontificiae» 24 (1986) 273-363, también de interés informativo.

14. L. Dehon, *Diario del Concilio Vaticano I, presentado por monseñor Carbone*, Madrid 1962 (trad. de M.V. Puebla Martín).

15. J. Gadille, *Albert du Boys. Ses souvenirs du Concile du Vatican, 1869-1879. L'intervention du Gouvernement impérial à Vatican I*, Lovaina 1968.

16. O.c. en la nota 6.

17. Algunas revistas le dedicaron volúmenes monográficos y estudios especiales: EE 45 (1970); Ang 47 (1970) 428-455; «Divinitas» 14 (1970) 385-399, etc. Además de la bibliografía publicada periódicamente por el padre P. Arató en «Archivum Historiae Pontificiae», véase, T. Moral, *Literatura española en torno al Vaticano I*, «Studium» 10 (1970) 541-549; F.B. Vizmanos, *Literatura eclesiástica sobre el Vaticano I*, EE 45 (1970) 567-582, y, sobre todo, J. Goñi Gaztambide, *Un decenio de estudios sobre el Vaticano I (1960-1970)*, Salm 19 (1972) 145-203, 381-449.

18. En la colección «Päpste und Papstum», vol. 12, Stuttgart 1977. Dos volúmenes de numeración seguida con un conjunto de 627 páginas.

19. Prácticamente en todas las revistas de historia de la Iglesia. Citemos únicamente, a causa de su interés para el tema teológico, Y. Congar, RScPhTh 62 (1978) 86-88; J. Hoffmann, ibíd. 62 (1978) 543-558; 63 (1979) 61-81; J.-P. Torrell, RT 79 (1979) 51-71; G. Denzler, Conc 168 (1981) 280-287; J.M. Laboa, RSCI 37 (1983) 496-504.

20. Munich-Zurich 1979; trad. cast., *Cómo llegó el papa a ser infalible. Fuerza y debilidad de un dogma*, Barcelona 1979 (Introducción de Hans Küng).

21. J. Hoffmann, *L'infaillibilité pontificale: formulation d'un dogme ou genèse d'une idéologie*, en *Pouvoir et vérité*, París 1981, p. 209-229.

nico de un Pío IX mentalmente patológico, Hasler muestra que los obispos estaban dudosos y dieron su consentimiento al dogma de la infalibilidad, a pesar de rechazar su contenido, porque creían poder introducir en el mismo modificaciones sustanciales, o impedir su aprobación definitiva. Aprobado el decreto, abandonaron Roma y querían continuar la oposición, pero no lo hicieron por motivos externos (guerra franco-prusiana) e internos (falsificación de noticias) y por presiones pastorales que les obligaron a aceptar el contenido del dogma: quedó la duda de si se trataba sólo de una aprobación externa. Generalmente, y refiriéndose a las intervenciones autoritarias, se usan vocablos inofensivos: «silenciosa presión» (Butler), «suave presión» (Aubert); Hasler usa palabras claras: la presión fue fuerte y masiva, se utilizó el «chantaje» (*Erpressung*)[22].

Después de la lectura de la obra de Hasler, el Vaticano I aparece como una concentración del «poder sobre el mensaje»[23], el cual se halla monopolizado por un discurso pontificio que tiende a extenderse a la totalidad de la Iglesia y a convertirse en la referencia única, de modo que los otros poderes se inscriben en una especie de jerarquía de participaciones más o menos autorizadas y activas. Se confirma que «el campo religioso, en la medida en que es unitario, tiende a vehicular un mensaje único, formulado por una autoridad con plausibilidad universal, que expresa para todos los miembros de la Iglesia un ideal de valores y medios, cuya definición escapa al dominio radical del hombre por trascender el espacio y el tiempo»[24].

Posteriormente, Luis M. Bermejo, jesuita vasco radicado en la India, ha dedicado al Vaticano I un estudio[25], con incidencia ecuménica, «interesante y discutible». Según él, en un nuevo contexto, con nuevas experiencias y recursos, el valor otorgado a un aspecto, incluso doctrinal o dogmático, cambia; la organización de su conjunto cambia; la relación de las partes del conjunto, las unas con las otras, cambia. Reconoce Congar —al juzgar dicho trabajo y precisar al-

22. Véase la importante recensión de O.H. Pesch, *Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition*, en *Papsttum als Ökumenische Frage*, Munich-Maguncia 1979, p. 159-211.
23. Expresión de G. Defois en *Le pouvoir dans l'Église*, París 1973, p. 21.
24. L. Voyé, *Sociologie et religion*, «Revue théologique de Louvain» 10 (1979) 318.
25. *Towards christian reunion. Vatican I: obstacles and opportunities*, Anand (India) 1984.

gunos de sus puntos— que la historia es la ayuda más eficaz y más incontestable para una apreciación semejante: tiene un valor de catarsis. Ilumina los dramas pasados, relativiza lo que, por su peso y sus efectos pasionales, impide escuchar al otro y comprenderlo[26].

Esas nuevas interpretaciones representan un deshielo para la teología, dado que el Vaticano I ha influido de un modo abrumador en el catolicismo contemporáneo. No puede pasar desapercibida la advertencia de Reyes Mate: «La escasa movilidad del catolicismo, hasta hace poco, se debe en gran parte a la falta de estudios críticos de esa fuente ideológica de nuestro catolicismo que es el concilio Vaticano I. Si el empuje renovador que arrancó del Vaticano II se ha apagado un poco y se asiste a cierto retroceso, ¿no será porque la herencia ingente del Vaticano I no fue críticamente asimilada por la teología del Vaticano II?»[27]

II. La problemática teológica del Vaticano I

En el momento de celebrarse el concilio, convocado en 1868, no había ninguna herejía que cuestionase los contenidos centrales de la fe cristiana. El jansenismo, el galicanismo y el josefinismo, como movimientos espirituales medio mortecinos, apenas pesaban en el mundo teológico. Otras fuerzas, que el historiador no puede dejar de considerar, sitúan el concilio en función de la efervescencia social y política de la época. En efecto, en el transcurso del siglo XIX, la realidad social no se puede esquematizar mediante la lucha de clases (proletariado-burguesía), por un lado, y, por el otro, una guerra de religión (Iglesia-Estado). Según Émile Poulat[28], tres eran los focos que polarizaban primordialmente la atención y se disputaban el espacio material y espi-

26. *Le Concile Vatican I en question. Recension d'ecclésiologie conciliaire*, RScPhTh 68 (1984) 449-456.
27. *El ateísmo, un problema político. El fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del concilio Vaticano I*, Salamanca 1973, p. 13; cf. p. 175.
28. *Église contre bourgeoisie*, Tournai 1977, p. 31-38. Para situar el Vaticano I en el contexto político y social es clarificadora la obra de J.M. Gómez-Heras, *Cultura burguesa y restauración católica*, Salamanca 1975, en la que queda patente el conflicto de la mentalidad burguesa, defensora en versión individualista de las categorías «razón», «libertad» y «progreso», con los valores estimados de la religiosidad católica «fe», «autoridad», «tradición»; esta confrontación explica muchas de las vicisitudes humanas y doctrinales del Vaticano I.

ritual de los hombres: la burguesía dominante, la institución católica y el movimiento socialista. Dichas fuerzas, por otro lado, no eran homogéneas, sino que en su interior se daban fuertes tensiones (conservadores-radicales, tradicionalistas-progresistas, revolucionarios-reformistas, etc.), que presentaban la virulencia característica del siglo pasado, con el fin de dominar el espacio religioso, político y económico. Se trata de una situación compleja, que no se puede descuidar al hacer un análisis de la actitud de la Iglesia jerárquica, interesada en mantener una autoridad fuertemente contestada. El teólogo actual no se puede perder en la abstracción que olvida la vida, la piedad y la evolución doctrinal, ni subestimar el poder de Roma y el triunfo del ultramontanismo[29]; el papa y la curia, sujetos a las leyes sociológicas y políticas del momento, reaccionaron y tomaron la iniciativa para recuperar su poder[30]. La práctica pedía una teoría papal, capaz de desarrollarse en el futuro en favor de una cristiandad entonces dislocada. En función de la teología y del derecho, se insistirá en el aspecto sociológico de la Iglesia, en las formas externas de su organización y en sus elementos jerárquicos, más que en su esencia intrínseca. Yves Congar mostró que, desde el siglo XVI y bajo el influjo primordial de los jesuitas, la Iglesia católica fomentaba una verdadera mística de la autoridad, que desembocaría en su consagración oficial efectuada en el Vaticano I. Dicha «mística» llega a identificar la voluntad de Dios con la forma institucional de la autoridad, en la que se articula con preferencia la voz de Dios[31].

A pesar de que tal contexto teológico, más que ninguna otra cosa, da razón de la orientación del Vaticano I, la aportación doctrinal de éste no se puede reducir al aspecto eclesiológico. Para comprenderla, hay que tener en cuenta que en vísperas del concilio dos orientaciones teológicas se enfrentaban en el tratamiento de los temas principales: los teólogos de la Universidad Gregoriana de Roma, dirigida por los jesuitas, y los de las facultades de teología del mundo germánico.

29. Además de las obras de R. Aubert citadas en las notas 10 y 11, véase, del mismo, *L'Église en Italie avant et après Vatican I*, en *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, vol. I, Milán 1973, p. 3-31.

30. Cf. Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution française au concile Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, París 1960, p. 77-114.

31. *Le développement historique de l'autorité dans l'Église. Éléments pour la réflexion chrétienne*, en *Problèmes de l'autorité*, París 1962, p. 145-181.

Los principales temas controvertidos se agrupaban en torno a los nuevos problemas planteados a la apologética y a la exégesis por las corrientes positivistas y racionalistas. El siglo XIX fue, al menos por la cantidad de obras publicadas, el gran siglo de la apologética. Ésta conoció una amplia gama de modalidades: desde Chateaubriand (que busca en el cristianismo la respuesta a las aspiraciones del hombre), hasta Dechamps, futuro arzobispo de Malinas (que insiste en la Iglesia actual como hecho milagroso), Gatti (que quiere descubrir la realidad de Dios a partir de la experiencia religiosa), Newman (sensible a una apologética de signo existencial) y los que responden a los ataques de que son objeto los primeros capítulos del Génesis en nombre de la ciencia positiva (Reusch, Meignan)[32].

En relación con la temática apologética, la cuestión del conocimiento religioso y de las relaciones entre la fe y la razón centraba las discusiones filosóficas y teológicas[33]. Mientras unos minusvaloraban las fuerzas naturales de la razón (es el caso de los fideístas y sobre todo de los tradicionalistas —estimulados por el primer Lamennais, en Francia, y por Donoso Cortés en España[34]—, con ganas de responder al racionalismo del XVIII), en Alemania el intento renovador se orientaba a potenciar al máximo la razón (Hermes, Günther). El ma-

32. Para una información más detallada, cf. la obra clásica de A. Dulles, *A history of apologetics*, Londres 1971, p. 171-201; en lo que se refiere a Francia, véase E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle* I, Bruselas-París 1949, p. 72-93.

33. Cf. E. Hocedez, o.c. en la nota anterior, II, Bruselas-París 1952, p. 27-157; cf. J.M. Gómez-Heras, o.c. en la nota 28, p. 37-85. Para un enmarcamiento de la temática, véase P. Peñalver, *La filosofía europea (1830-1870) y el concilio Vaticano I*, ScrT 2 (1970) 39-60.

34. En Francia y España, el tradicionalismo coincidió con un explícito restauracionismo religioso y político, que logró suprimir las constituciones más o menos liberales que dichos Estados se habían dado en las primeras décadas del siglo XIX. Según Donoso Cortés, el tradicionalismo se caracterizaría por poner al descubierto la oposición irreconciliable entre civilización cristiana y filosofía (R. Mate, o.c. en la nota 27, p. 108). Tal como es común en la mayoría de los pensadores tradicionalistas (Bonald, De Maistre, etc.), Cortés critica fuertemente la razón autónoma, colocada en lugar privilegiado por el protestantismo, la cual está en la base de todas las teorías políticas y desviaciones teológicas modernas (p. 109-110). Restauración significa en España —a la inversa de Francia, donde no es más que una negación de la revolución francesa— «imposición pura y simple de un Estado teocrático» (p. 112). Hay que implantar ese Estado teocrático (despotismo legal) porque el hombre es fundamentalmente malo, incapaz de hacer nada bueno por su propia cuenta (p. 113-114). De ahí que, en contra del liberalismo, para Cortés «la legitimidad política arranca de Dios, porque si todos los hombres son iguales, el único principio que garantiza la autoridad (esencia de la sociedad) es Dios,

gisterio eclesiástico ya había reaccionado contra los excesos, y en los documentos promulgados en ocasión de la crisis de Günther aparece ya elaborada la doctrina que será consagrada en el Vaticano I.

Todavía estaba pendiente una cuestión metodológica: en la elaboración de una ciencia teológica apta para responder a las necesidades intelectuales de la época, ¿cómo articular el método escolástico y el método histórico o positivo? Subyacente a esta cuestión, se planteaba el conflicto de la libre investigación con la autoridad magisterial de la Iglesia. En Alemania, el prestigio de los grandes sistemas postkantianos cedió ante los métodos positivos. Las obras de Hefele, Hergenröther, Döllinger, por citar sólo a los principales, lo demuestran suficientemente. En Roma, en cambio, para dialogar con la ciencia incrédula, se prefería formar a los jóvenes a partir de la síntesis escolástica, si bien enriquecida por el contacto con los padres, a la manera adoptada por los profesores de la Gregoriana, Schrader y Franzelin. Las controversias sobre la metodología degeneraron en conflictos personales totalmente inevitables. El resultado conduciría a una mayor centralización romana, en lo que se refiere a la teología y a la investigación en general.

Ese conjunto doctrinal, en el marco del ultramontanismo, explica que el Vaticano I generase el catolicismo «intransigente» que le siguió y que presidió la época «piana» (en la terminología de Karl Rahner).

III. Significación eclesial del Vaticano I

No es indiferente la eclesiología implicada en la manera de obrar de los organizadores del concilio[35]: discusiones preliminares sobre los miembros que se tenía que invitar (por ejemplo, sobre los derechos de los obispos auxiliares); reglamento del concilio, que concede al papa, e indirectamente a la curia, una influencia mayor que la que había tenido en Trento; fórmulas usadas para introducir las constituciones, que subrayan el progreso del ultramontanismo.

---

ser superior al hombre» (p. 131). En resumen: para el tradicionalismo, la sociedad o bien tiene una fundamentación religiosa o bien es un caos (situación de ateísmo) (p. 132-133). De ello se desprende el que, para dicha teoría, el ateísmo sea primaria y fundamentalmente un problema político (p. 133-134).

35. Cf. R. Aubert, *L'ecclésiologie au concile du Vatican*, en *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne-París 1960, p. 245-284.

Tampoco son indiferentes ciertas consideraciones de orden sociológico, para apreciar mejor en qué medida la Iglesia entera estaba presente en Roma en 1870, y percatarse del peso que tenía la mentalidad europea y sobre todo mediterránea. Entre los 704 padres presentes en el Vaticano I, por primera vez en la historia de los concilios, había obispos de América (40 de Estados Unidos, 9 de Canadá, 30 de América latina) e incluso de Australia y Nueva Zelanda. Pero todos eran de raza blanca y la mayoría de formación europea. Europa contaba con dos terceras partes de los asistentes, de los cuales casi la mitad eran italianos. Los Estados de la Iglesia, con 60 padres, tenían una representación claramente superior a la del Imperio austríaco o de Alemania. La comparación es más sorprendente si, a los 750 000 habitantes de los Estados Pontificios, se opone la población de diócesis como París o Colonia, que superaban el millón de habitantes.

Un punto particular: la intervención de los obispos españoles, hoy objeto de diversos estudios[36]. Pese al trabajo preparatorio[37], podemos decir que, a causa de su deficiente formación[38], el balance general de la participación de los obispos españoles «no puede sustraerse a cierta impresión de frustración... La participación española quedó por debajo de sus posibilidades»[39]. Los obispos sintieron la necesidad de fortalecer la autoridad doctrinal de la Iglesia y, si era posible, con la definición dogmática de la infalibilidad pontificia. «Más que de liberales y ultramontanos, hay que hablar de hombres de instrucción abierta y hombrecitos de escalafón. Caixal sería una excepción a esta clasificación; era realmente inteligente e instruido y al mismo tiempo el más agresivo ultramontano»[40]. El obispo de Urgel, Josep Caixal Estradé, había sido profesor en la Universidad de Cervera y sobresalió como escritor espiritual; apareció ante algunos padres centroeuropeos

---

36. J. Martín Tejedor, *España y el concilio Vaticano I*, HispSac 20 (1967) 99-175; íd., *Concilio Vaticano I*, en DHEE I, Madrid 1972, p. 496-515; íd., *Los obispos españoles en el concilio Vaticano I*, en A. Fliche-V. Martin (dirs.), *Historia de la Iglesia* XXIV, Valencia 1974, p. 653-680; F. Alonso Barcena, *España y la definición del primado de Roma en el concilio Vaticano I*, RET 3 (1943) 133-180; D. de Pablo Maroto, en *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 536-553.

37. J.J. Giménez Medina, *El magisterio eclesiológico del episcopado español (1847-1870) preparativo del concilio Vaticano I*, Burgos 1982.

38. V. Cárcel Ortí, *Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX*, HispSac 33 (1981) 19-92.

39. J. Martín Tejedor, *España y el concilio Vaticano I*, o.c. en la nota 36, p. 172.

40. Ibíd., p. 125.

como el «gran inquisidor», perseguidor de herejes y obsequioso con el papa. También merece especial atención el obispo de Barcelona, Montserrat y Navarro, poco valorado, en demérito de la asamblea[41].

Además de otros obispos de las diócesis catalanas, hay que consignar la presencia del arzobispo titular Antonio M.ª Claret —con una intervención más panegirística que teológica en favor de los privilegios pontificios— y la de José M. Urquinaona, entonces obispo de Canarias.

Hay una coincidencia con el Vaticano II: las posiciones renovadoras de la mayoría de los padres de este último concilio eran casi las mismas que las de los obispos que en el Vaticano I militaron en la oposición a la definición de la infalibilidad; se trataba de los arzobispos de Milán, París, Lyón, Munich, Colonia, Viena..., es decir, de las principales sedes de Europa. Ante un hecho tan voluminoso, la investigación honesta, esquivando la comodidad de las explicaciones trilladas, pondrá al descubierto la continuidad de una actitud transalpina y europea.

El Vaticano I dejó intactos cuarenta esquemas de reforma, que habrían podido cambiar el curso de la historia. Este ideario reformador, que en un accidentado viaje de casi un siglo, pulido y reajustado, llegó al Vaticano II, quedó marginado a causa de la principal preocupación doctrinal. Había que clarificar las cuestiones debatidas, que la teología posconciliar explicaría en un clima de paz y de concordia restablecidas. Así inauguraba «una nueva etapa hacia la plena luz» (Hocedez), dirigida por el poder pontificio.

Disponiendo hoy de la perspectiva que nos ofrece la distancia histórica, estamos en buenas condiciones para apreciar las aportaciones doctrinales del Vaticano I, sobre la fe y especialmente sobre el primado y la infalibilidad del papa. Con dicha perspectiva, esos dos dogmas pueden aparecer inútiles —unos dogmas «de lujo», para usar la expresión de Newman—, dado que la responsabilidad propia del papa en cuanto a la unidad de la Iglesia en la fe no era entonces discutida; en cambio, han suscitado un proceso crítico de recepción y de interpretación innecesario. Alguien ha escrito que la infalibilidad era un dogma «nocivo»[42]: elaborado en un contexto exacerbado, ha

41. J. Martín Tejedor, *El episcopalismo de Montserrat y Navarro en el concilio Vaticano I*, EE 45 (1970) 533-565.

42. J. Hoffmann, o.c. en la nota 21, p. 228.

tomado una forma que sugiere una infalibilidad absoluta y que puede ser arbitraria. A pesar de que en el espacio de un siglo el papa sólo la ha ejercido una vez (1950), el hecho de saber que puede ejercerla ha creado una especie de «mito de la infalibilidad», mito que ha hecho olvidar el mismo texto de la constitución con los límites y las condiciones que estipula. En el Vaticano I se ha visto la consagración de una monarquía papal, a partir del «suicidio colectivo del episcopado» (Bulgakov), según la cual el papa y la Santa Sede tenían la posibilidad jurídica, si no de suprimir el poder de los obispos, al menos de prescindir de ellos continuamente. Un tal desequilibrio reclamaba un correctivo doctrinal y práctico: teológicamente lo ha ofrecido el Vaticano II con la doctrina de la colegialidad episcopal[43]; su institucionalización es mucho más difícil[44].

Aunque el Vaticano I, en sus textos mayores, no utilizó la noción de *societas perfecta* para designar a la Iglesia, sí la asumió como tema central en los dos principales esquemas sobre la Iglesia preparados anteriormente, pero no discutidos en público[45]. Así recogía un tema iniciado en el siglo XVIII y destinado a perpetuarse y a convertirse en símbolo de una concepción de Iglesia[46]. Si se llama sociedad «perfecta» no es a causa de su excelencia o santidad, sino sobre todo por su autonomía y porque se basta a sí misma. Por tanto, una sociedad

43. Entre la abundante bibliografía sobre la complementariedad de ambos concilios, cf. el matizado artículo de Y. Congar, *Le problème ecclésiologique de la Papauté après Vatican I et Vatican II*, EE 45 (1970) 401-416. El autor, atento al artículo de R. Aubert, *Documents concernant le tiers-parti au concile du Vatican*, en *Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für K. Adam*, Düsseldorf 1952, p. 241-259, no descarta que la eclesiología del Vaticano I, más que la victoria de los ultramontanos, fuese la del «tercer grupo»; ello significaría que el concilio no confirmó ni el papalismo clásico ni tampoco el episcopalismo, sino que creó una «tercera posición», que tiene por fondo la irreductibilidad de los dos elementos, en una línea consagrada después por el Vaticano II. Es la interpretación preferida por J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, p. 157-159.

44. Cf. E. Corecco, *La réception de Vatican II dans le code de Droit canonique*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), *La réception de Vatican II*, París 1985, p. 328-391.

45. P. Granfield, *The Church as «societas perfecta» in schemata of Vatican I*, «Church History» 48 (1979) 431-446; íd., *Auge y declive de la «societas perfecta»*, Conc 177 (1982) 10-19.

46. Véanse las preferencias de la noción *societas perfecta* sobre la de «pueblo de Dios», del arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyla —el futuro Juan Pablo II—, en su intervención en el Vaticano II: *Acta synodalia* II, 3, 155-156; el padre Chenu saca las consecuencias en «Il Regno-attualità» (15.IV.1983).

perfecta es la que es completa e independiente en sí y posee todos los medios para alcanzar su fin. Tal noción, legítima en principio, descuida, sin embargo, lo que es específicamente cristiano[47]. El hecho de subrayar a continuación que es una sociedad «desigual», estrictamente jerárquica, convierte el Vaticano I en el punto de llegada de una etapa en que el dualismo clérigos-laicos y el de Iglesia docente-Iglesia discente —desafortunada fórmula surgida en el siglo XVIII— queda consagrado: las dos constituciones del concilio sancionan respectivamente el privilegio de la infalibilidad para la jerarquía y el deber de la fe para los cristianos[48].

IV. Doctrina sobre la fe y el acceso a Dios

Generalmente, al examinar la doctrina del Vaticano I, la *Constitutio prima de fide catholica* pasa desapercibida, pese a su papel decisivo para el teólogo, dado que en la misma encuentra una respuesta a la discutida cuestión de las relaciones entre fe y razón, y entre fe y autoridad eclesiástica.

Sin duda, el tratamiento de este tema está marcado por una problemática ideológica. Ya Congar había advertido que el deber de creer queda formulado en términos de autoridad del Dios creador sobre su criatura, de magisterio divino ante la razón humana: el mismo motivo de la fe se expresa en términos de *auctoritas Dei revelantis*, y no simplemente, como en santo Tomás de Aquino, en términos de *veritas prima*. Está claro que el concilio fue sensible a afirmar la autoridad de Dios, para combatir mejor la pretensión racionalista[49]. Más recientemente, Reyes Mate ha buscado el contexto y los factores ideológicos que determinaron esa constitución y la configuración que hace del ateísmo[50].

A partir sobre todo del excelente trabajo de H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft* (Friburgo de Brisgovia

47. Y. Congar, *¿Puede definirse la Iglesia?*, en *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, p. 36-37.

48. G. Alberigo, *El pueblo de Dios en la experiencia de la fe*, Conc 196 (1984) 353-370; J.-J Tamayo Acosta, *El magisteri de la comunitat cristiana. Vers la superació del binomi Església docent-Església discent*, QVC 138 (1987) 66-78.

49. O.c. en la nota 30, p. 111-112.

50. O.c. en la nota 27.

1968), Reyes Mate estudia el origen, el contexto, el trasfondo y los condicionamientos sociopolíticos y científicos de la constitución *Dei Filius*. Dicha constitución presenta dos comprensiones perfectamente diferenciadas del ateísmo: la del *prooemium* y la del cuerpo de la constitución[51]. Ambas comprensiones juzgan sin apelación la filosofía que va desde Descartes hasta el idealismo alemán[52]; sin embargo, la primera juzga el ateísmo como un antiteísmo, mientras que la segunda lo ve como una forma de incredulidad. La contradicción entre la doctrina del proemio y la del cuerpo de la constitución significa que en el prólogo se condena toda filosofía no escolástica por negarse a demostrar racionalmente la existencia de Dios, mientras que en el canon se condena a quien no acepte al Dios de la Biblia. La escolástica —tal como es interpretada en el siglo XIX y no de acuerdo con la función crítica que ejercía en tiempo de santo Tomás— tuvo un papel de primera magnitud en la elaboración de la constitución *Dei Filius*. Dicha constitución, fijada filosóficamente por la escolástica muerta, no podía resolver los problemas de su tiempo, porque «la racionalidad del mundo moderno era distinta de la aristotélica. El aristotelismo (y el neoplatonismo adjunto) son categorías filosóficas que vinculan una concepción del hombre y del mundo, contra las que se rebela Descartes y con él la subjetividad filosófica moderna». En tal planteamiento,

51. El trabajo de J.A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile de Vatican d'après les actes du concile* I, París 1895, que ha sido el comentario clásico del Vaticano I hasta el estudio de Pottmeyer (1968), pasa por alto esa diferencia de enfoque filosófico-teológico entre el proemio y el cuerpo de la constitución.

52. No se puede hablar de incrédula —como hizo el Vaticano I— toda la filosofía moderna. Descartes, Spinoza, incluso el fundador del deísmo, Herbert de Cherbury (1581-1648), Leibniz, etc., fueron creyentes. Los corifeos de la crítica radical de la religión (Feuerbach y Marx) apenas encontraron eco en el concilio. De ahí que la frase de Mate, «la alternativa de la edad moderna no era ateo o cristiano, sino deísta o católico» (p. 96), sea de una importancia excepcional para entender la constitución *Dei Filius*. El auténtico enemigo de la apologética católica de los siglos XVIII y XIX es el deísmo. El Vaticano I continuó esta tradición pasando por alto el antiteísmo de verdad de Feuerbach y Marx. «Se adjudicaba al deísmo de la filosofía moderna la etiqueta de "ateo", no porque negase la existencia de Dios, sino porque un tal deísmo había sido la fuerza propulsora del proceso de secularización que había conducido a la negación de la época de la identidad clásica de la Iglesia» (p. 170). Mate no pudo tener en cuenta el óptimo estudio de H. Bouillard, *De l'apologétique à la théologie fondamentale*, «Les quatre fleuves» 1 (1973) 57-70, en el que se nos presenta el desenfoque que sufrió la apologética clásica, que consideró el deísmo como su enemigo cualificado, cuando éste ya no era sino un eco sin vida del pasado.

el ateísmo se presenta como el lugar teológico creado por la Iglesia para deshacerse del movimiento emancipador que se inicia con los tiempos modernos. La implantación del liberalismo significa que la Iglesia ya no es considerada *societas perfecta*, y la religión se reduce a una cuestión privada. La defensa que hizo la Iglesia ante el estado de cosas que sigue a la revolución francesa consiste en la *restauración*[53], que comporta la inclusión de la religión como componente irrenunciable de la nación.

Ésta puede ser la clave interpretativa de las cuestiones teóricas aparentemente atemporales e incluso académicas, como las del primer capítulo, *De Deo creatore* —en contra de los ateos, materialistas y panteístas— o las del capítulo segundo sobre el conocimiento natural de Dios, concebido de un modo decididamente antiprotestante[54]. Se condena el racionalismo absoluto, que reivindica la plena autonomía y suficiencia de la razón para acceder a Dios, y el semirracionalismo de la escuela de Günther y de Frohschammer en la medida en que participa de dicha pretensión; por el otro extremo, el tradicionalismo rígido o fideísmo.

Todo el tema de la racionalidad de la fe desemboca en el debate sobre el uso de la razón en la metodología teológica y el binomio ciencia-dogma, respecto del cual se plantea la relación de la libertad y el progreso científico con la autoridad y la tradición. Así queda al descubierto el problema de la historicidad del hecho cristiano. Al evolucionismo teológico, el concilio opone la inmutabilidad del dogma, hasta anatematizar a quienes creen que los dogmas católicos, gracias a los progresos de la ciencia, pueden adquirir un sentido diverso del que la Iglesia ha declarado y declara (Denz-Schön 3020, 3043). En

53. «Se habla de restauración *política* —por ejemplo, la que llevan a cabo Metternich y la Santa Alianza—, restauración *filosófica* —de los legitimistas franceses (De Bonald, De Maistre, Lamennais)—, restauración *religiosa* —que se va gestando en pequeños grupos eclesiales, esperando su hora—, restauración *papal* —movimiento institucional, que buscaba la definición de la autoridad papal dentro de la Iglesia y de la autoridad de la Iglesia dentro de la sociedad—» (Mate, o.c., p. 105).

54. Cf. R. Aubert, *Le concile du Vatican et la connaissance naturelle de Dieu*, «Lumière et vie» 14 (1954) 21-52; C. Fabro, *La conoscenza di Dio nel C. Vaticano I*, «Divinitas» 2 (1961) 375-410. En cuanto a la globalidad del conocimiento «teológico», según el Vaticano I —con la significación de la *intelligentia fidei, ex nexu mysteriorum inter se, ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, ex mysteriorum nexu... cum fine hominis ultimo*, y los *praeambula fidei*—, cf. E. Schillebeeckx, *Revelació i teologia*, Barcelona 1970, p. 84-111.

el trasfondo de la cuestión está el concepto ahistórico de tradición[55].

De este modo, el concilio quiso responder a los problemas surgidos en el siglo XIX y, sin resolverlos definitivamente, ofreció una base obligada para el análisis de la fe[56]. Queda por ver, en cada momento, la praxis adecuada que permita intuir qué figura teológica puede explicitar la racionalidad interna del mensaje evangélico. Esta praxis debe ponerse críticamente en contacto con la racionalidad moderna, con el fin de descubrir que el documento fundacional del cristianismo (la Biblia) posee de un modo eminente un talante crítico. «La nueva praxis emancipadora de la institución eclesial no podrá pretender demostrar apodícticamente la verdad del cristianismo, sino, muy modestamente, garantizar la veracidad de su mensaje. La praxis eclesial es el nuevo *praeambulum fidei*»[57].

Difícilmente podía el Vaticano I ofrecer más de lo que realmente formuló, ya que había convertido el ateísmo en un problema político; la razón era sencilla: «como el fundamento de la filosofía era religioso, el ateísmo se convertía en una especie de política de herejía.» De ahí también que, ante la simbiosis entre Iglesia y verdad cristiana, los deístas se vieron obligados a deshacerse no sólo de «la institución

55. El Vaticano I esgrimió el argumento de la defensa de la tradición para oponerse decididamente a los cambios acaecidos en la modernidad. El concepto de «tradición», sin embargo, es de una enorme complejidad, lo que significa que puede entenderse y usarse con contenidos casi opuestos. Es verdad que el hombre es un ser que está referido, para bien y para mal, a la tradición. Sin tradición no hay historia; sin tradición e historia no hay hombre, y a la inversa. Por eso, la tradición es una magnitud antropológica, que no puede orillarse sin el peligro de destruir la humanidad del hombre, ya que la vida se transmite de «generación en generación» en la medida en que se mantiene una inmediatez viva e histórica con la propia tradición. Cf. el artículo de M. Seckler, *Tradition als Überlieferung des Lebens*, en *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Friburgo-Basilea-Viena 1980, p. 113-126; cf. también E. Vilanova, *Conèixer Déu, parlar de Déu*, Montserrat 1980, p. 98-107.

56. Cf. J.M. Gómez-Heras, o.c. en la nota 28 (el mismo autor ofrece una síntesis en Conc 117 [1976] 81-90); R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina 1945, p. 131-222, óptimo análisis de la constitución *Dei Filius*; G. Paradis, *Foi et raison au premier concile du Vatican*, BLE 63 (1962) 200-226, 268-294; 64 (1963) 9-25; H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Friburgo de Brisgovia 1968; E. Barón, *La racionalidad de la fe en Kleutgen y en el Vaticano II*, EE 45 (1970) 457-489; J.H. Nicolas, *Raison et foi selon le premier Concile du Vatican*, «Nova et vetera» 46 (1971) 36-44. En cuanto a la ciencia, cf. A. Alsteens, *Science et foi dans les chap. IV de la constitution D.F.*, EThL 38 (1962) 461-503.

57. R. Mate, o.c. en la nota 27, p. 203.

eclesial, sino también del Dios revelado que la institución adoraba. De este modo negaban, efectivamente, la existencia del Dios de las religiones reveladas, pero en la medida en que ese Dios venía matizado por unos intereses eclesiales y por una filosofía bastante discutibles»[58]. Está claro que la idea de revelación que impone el Vaticano I es antifilosófica, desarrollada como directamente opuesta a la razón autónoma, con una connotación intelectualista: «Dios revela verdades.» Gracias al movimiento de renovación teológica que siguió posteriormente, el Vaticano II superó dicha concepción: el que «Dios se revela a sí mismo» es el gran correctivo de la constitución *Dei Verbum* (1965) a la visión insuficiente que ofreció el Vaticano I. Una sana teología de la revelación podría ya desarrollarse a partir de esa nueva afirmación.

V. La eclesiología del Vaticano I[59]

Hay que distinguir el programa eclesiológico del Vaticano I y la enseñanza eclesiológica propiamente dicha. Los teólogos principales que trabajaron en el primer esquema *De Ecclesia* fueron dos discípulos de Passaglia[60], Schrader y Franzelin, jesuitas que armonizaban el rigor escolástico y la apertura a la literatura patrística. De ahí que no nos tengamos que sorprender de que ya en el primer capítulo presentasen a la Iglesia como «cuerpo místico», expresión que provocó una extraña desconfianza en algunos padres (su principal adversario fue el obispo de Perpiñán, monseñor Ramadié).

58. Ibíd., p. 184.

59. Cf. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 440-450, con la correspondiente bibliografía. Entre la publicada desde 1970 —además de la citada en el primer apartado de este capítulo—, cf. *¿Una primacía papal?*, Conc 64 (1971), interesante desde una perspectiva histórica; G. Thils, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux 1972; R. Minnerath, *Le Pape, évêque universel ou premier des évêques*, París 1978; J.M.R. Tillard, *L'Évêque de Rome*, París 1982, excelente ensayo caracterizado por el rigor en el análisis de los textos y con una preocupación ecuménica (trad. cast., *El obispo de Roma*, Santander 1986); cf. la recensión de Y. Congar en RScPhTh 66 (1982) 119.

60. Para comprender la figura y el contexto en que se movió, véase A. Giovagnoli, *La crisi spirituale del padre Passaglia*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 14 (1978) 173-200, donde se presenta al jesuita liberal en sus intentos de conciliar las posiciones de la Santa Sede y del Estado en Italia.

Ante el número y la fuerza de las críticas de que fue objeto el esquema, se decidió elaborar otro que se confió al padre Kleutgen, jesuita alemán, conocido por su papel en la renovación escolástica. De dicho esquema sólo se trató el capítulo undécimo, que constituye la *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, denominada *Pastor aeternus:* no puede decirse, por tanto, que contenga todo el dogma católico sobre la Iglesia. Se refiere simplemente a la potestad papal en su doble aspecto de primado de jurisdicción y de infalibilidad[61]. El concentrar toda la atención en el papa y sus privilegios se explica por las circunstancias históricas, determinadas por los acontecimientos políticos y otros intereses no estrictamente dogmáticos[62]. Paradójicamente, la definición de la infalibilidad suscitó muchas más controversias, dentro y fuera de la Iglesia católica, que la relativa al primado de jurisdicción, cuyos términos eran a primera vista mucho menos claros y podían perjudicar una eclesiología de comunión[63]. De hecho, el

61. En cuanto al primado de jurisdicción, cf. los estudios de G. Dejaifve, W.F. Dewan, G. Thils y O. Rousseau en *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1966, p. 583-661. En cuanto a la infalibilidad, cf. G. Thils, *La infalibilidad de la Iglesia en la constitución «Pastor aeternus» del I Concilio Vaticano*, en *La infalibilidad de la Iglesia*, Barcelona 1964, p. 125-154; M.R. Gagnebet, *L'infaillibilité du Pape et le consentement de l'Église au Vatican I*, Ang 47 (1970) 267-305; G. Thils, *La infalibilidad pontificia. Fuentes, condiciones, límites*, Santander 1972.

62. El eco del caldeamiento romano llegó a todas partes; en lo que se refiere a España, cf. A. Martínez Albiach, *Del poder temporal a la infalibilidad pontificia de Pío IX desde España*, «Burgense» 20 (1979) 179-286. Muy clarificador es el artículo de G. Martina, *Il Concilio Vaticano I e la fine del potere temporale*, «Rassegna storica toscana» 16 (1970) 131-149.

63. El 18 de julio de 1970, fecha en que se cumplía el centenario de la proclamación de la infalibilidad pontificia, Hans Küng publicaba, en edición alemana, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (trad. cast., *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Buenos Aires 1971), una obra que hay que situar en aquel nivel de «crítica e interrogación», según expresión de Yves Congar, que ha de preceder a cualquier momento de *aggiornamento*. Dicha obra teológica no fue monopolio de un reducido círculo de especialistas. Fue un estudio provocador que desencadenó una serie de reacciones polémicas, recogidas en la prensa de Europa occidental. Episcopados de diversos países se turbaron. Teólogos, como Karl Rahner, intervinieron públicamente para combatir las posiciones de Küng y poner en cuestión su coherencia con la doctrina católica. El resultado fue una discusión general, con la intervención del viejo teólogo Otto Karrer en favor de Küng, cuya fidelidad a la Iglesia no le pareció dudosa. Véase Y. Congar, *Infaillibilité et indéfectibilité*, RScPhTh 54 (1970) 601-618, recogido en *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973; G.B. Sala, *L'infallibile? di H.K. Risultati e rilievi di un dibattito in corso*, ScC 100 (1972), supl. bibl. 83-125; K. Rahner (dir.), *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta*

primado de jurisdicción, no sólo desde un punto de vista ecuménico, provocó graves dificultades por el acento puesto en la perspectiva jurídica y en la autoridad centralizada y por el problema de explicar cómo el poder *vere episcopalis* del papa en la Iglesia entera se concilia con la realidad de los poderes de los obispos, sucesores de los apóstoles.

Además, así como la definición de la infalibilidad no ha tenido consecuencias, porque prácticamente nada ha cambiado en la Iglesia —dado que las definiciones no se han multiplicado—, en cambio la definición del episcopado universal del papa ha tenido consecuencias prácticas. Ha multiplicado las intervenciones de la Santa Sede —no sólo del papa, sino de las congregaciones romanas— en el conjunto de la vida de la Iglesia. Es un hecho que el historiador puede comprobar fácilmente: el centralismo pontificio[64].

---

a H. Küng, Madrid 1978; H. Küng, *Respuestas a propósito del debate sobre «¿Infalible? Una pregunta»*, Bilbao 1971; íd., *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zurich 1973; cf. Conc 83 (1973).

64. El centralismo papal quedó bien institucionalizado, como muestra R. Metz, *Influencia del Vaticano I en la doctrina del Código de 1917*, Conc 187 (1983) 133-139. Desde un punto de vista ecuménico, no puede sorprender un texto como el de A. Tamborra, *Il Concilio Vaticano I e gli orientali «ortodossi». Illusioni e disingani*, «Rassegna storica del risorgimento» 57 (1970) 507-519.

Capítulo segundo

LEÓN XIII Y EL NEOTOMISMO

I. La estrategia de León XIII y la encíclica «Aeterni Patris»

El genio de León XIII se manifestó en la transformación de la derrota política y militar en victoria ideológica y estratégica. La cuestión del poder temporal de los papas había llevado los espíritus y las energías a una actitud defensiva, consagrada, pese a apariencias triunfalistas, en el Vaticano I. Era necesario reaccionar. «Después del fin del temporalismo político, en 1870, el despliegue del movimiento católico ha sido la expresión de un verdadero temporalismo social, cuyas ramas más visibles son la democracia cristiana y el sindicalismo cristiano»[1].

Las más visibles, pero no eran las únicas. León XIII sabía perfectamente, tal como lo habían comprendido el grupo de jesuitas que le habían preparado el terreno, que, en un tiempo en que la Iglesia se veía desposeída de sus bienes y de sus derechos, de su estatuto y de su influencia, no podía privarse de su pensamiento, sobre todo previendo que dicho pensamiento sería el medio de extender su imperio sobre las conciencias y las sociedades. Ambos pilares, el sistema tomista y el poder temporal, parecían ser para el papado el signo de su independencia entre las naciones y, en cierto modo, el elemento para preparar la contraofensiva.

En el plano político y cultural, una nueva situación había surgido de la revolución francesa y de la Ilustración, a las que había que añadir la independencia americana. Caracterizada por el advenimiento de

---

1. É. Poulat, *L'Église, c'est un monde*, París 1986, p. 209. El capítulo décimo (p. 241-258) de esta obra de Poulat orienta las páginas que siguen.

una nueva clase social, la burguesía, y de su ideología, el liberalismo, la nueva situación suscitó una reacción católica.

Una única solución: restaurar el orden social cristiano. No ya sólo condenar y negociar, sino movilizar, llamar a los clérigos y a la reserva, los fieles. A partir de entonces, el orden cristiano exige más que el Santo Oficio y la diplomacia vaticana: quiere una Acción Católica y organizaciones confesionales. Éste será el objetivo de León XIII. Pero él no aparece sólo como un gran estratega, sino que es el teórico, el doctrinario, de esa restauración ideológica: la restauración cristiana de la sociedad pasaba por la restauración de la inteligencia cristiana.

Tal constatación explica que el proceso propuesto por el papa se desplegara en tres etapas muy coherentes: 1) Era vano intentar un orden social cristiano sin una estricta disciplina de pensamiento que se impusiera a todas las escuelas católicas: éste fue el sentido de la restauración del tomismo, realizado con el concurso de una parte de los jesuitas italianos[2]. Un tomismo integral, si se puede llamar así, informado de las preocupaciones de un hombre de gobierno y no limitado a los horizontes de un seminario o a las rutinas de una enseñanza: una teología de las realidades terrestres o una teología del mundo, como diríamos hoy. Esto fue la encíclica *Aeterni Patris* (1879). 2) Ya que la restauración de un orden social cristiano no tenía que pasar por el camino de los regímenes establecidos, convenía precisar la normativa de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la naturaleza de la autoridad pública y de la sumisión que se le debe, incluso si dicho poder no se refiere explícitamente a Dios (lo que era el elemento nuevo, no de la doctrina, sino de la situación), precisar la relación de las libertades sociales con la única libertad humana. Éste fue el objeto de las encíclicas *Immortale Dei* (1885) y *Libertas praestantissimum* (1888), entre otras. 3) Faltaba dar al orden social cristiano un contenido acorde con los datos concretos de la evolución social: fue, en particular, la

2. El tomismo en la Italia del XIX no nació en el ambiente jesuítico del Colegio Romano (así se llamaba entonces la Universidad Gregoriana), sino que se promovió en torno a cuatro centros principales: Piacenza —con Buzzetti y Sordi—, Nápoles —sobre todo con Taparelli y Liberatore—, «La civiltà cattolica» —donde Taparelli y Liberatore emprendieron su lucha tomista y antirrosminiana—, y el escolasticado de los jesuitas de Venecia (Aloysianum). Cf. R. Aubert, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, Roma 1960, y G. Martina, *Il neotomismo*, apéndice II al volumen de R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, Turín 1970, p. 808-811, con bibliografía. Para el tomismo de la Gregoriana, cf. las noticias aportadas por G. Martina, en *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*, Roma 1972, p. 428-436.

intención de la *Rerum novarum* (1891), seguida de precisiones sobre la acción popular cristiana. La paradoja —que está lejos de constituir un caso único en la historia de los grandes movimientos— es que de esa voluntad de unificación ideológica surgirá una pluralidad de interpretaciones militantes. Desde el final del pontificado son previsibles los conflictos que desgarrarán el siguiente.

Éste fue el gran designio, y León XIII siguió metódicamente su realización progresiva. No cabe duda alguna, cuando vemos la lista que él mismo estableció de las nueve encíclicas mayores de su pontificado. Está claro que la intención filosófica que le inspiraba desbordaba por todos lados la filosofía de laboratorio: sus ocupaciones y preocupaciones le llevaban, por tanto, a redactar una encíclica sobre «la filosofía cristiana»[3]. En esto reconocemos el alcance de la *Aeterni Patris*[4].

Al rechazar una sociedad condenada por sus propios errores, obtenemos una visión de una Iglesia que ofrece a la sociedad del futuro un ideal de «nueva cristiandad», diferente de la de la edad media pero descansando sobre los mismos principios. Del mismo modo que más tarde los países occidentales dirían que el régimen bolchevique, surgido de la revolución de 1917, no podía curar, que no era viable, los ambientes católicos estaban persuadidos de que tarde o temprano la sociedad moderna habría de reconocer sus errores y volver a la Iglesia. El mundo moderno —ciudad pagana, ciudad anticristiana, como puede leerse a menudo— corre al suicidio o a la anarquía: este catastrofismo aparece en numerosos escritos y, en 1903, la primera encíclica de Pío X, *E supremi apostolatus cathedra*, evoca al Anticristo pre-

3. Cuando León XIII oficializó el tomismo como enseñanza de la Iglesia, no habló de «teología» sino de «filosofía» tomista. Cf. R. Aubert, *Aspects...*, o.c. en la nota anterior, p. 20.

4. Con motivo del centenario de la *Aeterni Patris*, la revista ScrT 11/2 (1979) publicó un número monográfico con el texto bilingüe de la encíclica y un conjunto de estudios históricos y especulativos. La orientación general de las colaboraciones es la de subrayar la validez substancial de la encíclica para nuestros días, en cuanto, reafirma, desde la fe, la confianza en la razón y, en consecuencia, reconoce la responsabilidad del intelectual católico en el debate ideológico de nuestro tiempo. Sorprende que ningún artículo se haga eco de la dimensión política de la encíclica, que aparece clara según la interpretación de Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX[e] siècle*, Quebec 1972, interpretación altamente valorada por É. Poulat, o.c. en la nota 1, p. 211-240. Véase también Reyes Mate, *El ateísmo, un problema político*, Salamanca 1973, que, desde otra perspectiva, verifica la tesis de Thibault.

sente ya y actuando entre nosotros. La hora de los cristianos se acerca o, si no, la del juicio de Dios: no basta con esperar; hay que trabajar con todos los medios por reunir todas las fuerzas disponibles. Éste es el sentido de la Acción Católica, desde sus orígenes, a través de sus formas sucesivas. Era la contraofensiva que León XIII intentó, y la restauración tomista representa su comienzo. Por ello la encíclica *Aeterni Patris* puede y debe examinarse en diferentes sentidos.

Primero, en el nivel académico y universitario, lo que podríamos denominar el tomismo de los profesores. Vasto campo de investigaciones, donde observamos numerosas resistencias en nombre de otras corrientes de pensamiento más modernas o de otras tradiciones escolásticas (como el escotismo de los franciscanos y el suarecismo de los jesuitas) o la aparición de escuelas diferentes en la interpretación del mismo tomismo o la exploración de direcciones nuevas (como las preocupaciones científicas de monseñor Mercier en Lovaina o las históricas del padre Mandonnet en Friburgo de Suiza). En conjunto, sin embargo, esos profesores, eminentes y sabios, no dan la impresión de haber captado toda la intención pontificia: ante todo son filósofos preocupados por refutar a filósofos y teólogos, siempre interesados en edificar un sistema con el dogma y la moral como pilares. Apologistas de la fe católica, doctrinarios del pensamiento cristiano. Detalle significativo: los manuales de teología usados en los seminarios tardarán en abrirse a las cuestiones tratadas por las grandes encíclicas de León XIII. La filosofía *ad mentem sancti Thomae* no tenía mucha relación con el tomismo tal como lo entendían quienes rodeaban al papa. La escolástica reinante en la época de la encíclica no era un pensamiento opuesto a otro pensamiento, sino una mentalidad hecha de distintas corrientes: tradicionalismo, ontologismo y eclecticismo. ¿Cómo una encíclica habría tenido medios de crear un pensamiento? La fundación, en Francia, de cinco institutos católicos, y en España la elevación de los seminarios de las diócesis metropolitanas a facultades de teología[5], no cambió demasiado el panorama.

Pero nos equivocaríamos si limitásemos la encuesta al nivel académico. También nos equivocaríamos si minimizásemos su importancia. Aun cuando la aludida formación filosófico-teológica no desbordaba los horizontes del pensamiento pontificio ni iluminaba los problemas

5. Cf. M. Andrés Martín, en *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 340-345.

claves de la sociedad contemporánea, o carecía de aliento, sin embargo contribuía, por un lado, a formar una estructura mental, a preparar los cuadros de pensamiento, y, por otro, definía una actitud sin equívoco ante las producciones intelectuales de la sociedad del momento. En Roma, la congregación de Seminarios y Universidades siempre tuvo clara conciencia de ello; no dejó nunca de recordar, particularmente en el momento de la crisis modernista, el valor pedagógico y la necesidad del método escolástico, opuesto a los métodos positivos. Esta observación se impone, porque lo esencial no se jugaba en Francia o Alemania, sino en Italia —que en aquel momento no pasaba de tener un nivel mediocre de cultura— y concretamente en Roma. Es Roma la que debería centrar nuestra atención, y no deberíamos olvidar que los clérigos de todo el mundo eran enviados por sus obispos a la Ciudad Eterna con el fin de impregnarse de lo que se llamaba el espíritu romano[6].

El tomismo presentaba la doctrina del poder indirecto: distinción de lo temporal y de lo espiritual, con la primacía de éste, lo cual implicaba una competencia en todo cuanto en el dominio de lo temporal tiene relación con la fe y la moral. En otros términos, autoridad de la Santa Sede sobre los gobiernos. Así la Iglesia no tenía nada que perder y todo que ganar. Gracias al tomismo, la Santa Sede, sin renunciar a su intransigencia y reafirmando todas sus exigencias, podía introducirse en el juego de las potencias terrenales[7]. ¿Cómo un papa atento no habría sostenido ese gran proyecto con todas sus fuerzas?

En un tiempo en que la fe se pensaba en términos de oposición y

6. En Cataluña, donde el «romanismo» se planteó en términos de oposición a las corrientes que luchaban por la reducción del poder temporal de la Iglesia en el terreno político y el terreno cultural, se deben considerar cuatro puntos: *a*) las corrientes catalanistas solían mirar hacia Roma con la esperanza de encontrar allí un apoyo moral contra los excesos anticatalanes del poder central; *b*) el «romanismo» lo continuaron invocando tanto las tendencias integristas como las tendencias tolerantes; *c*) las corrientes nacidas de la rama católica tolerante, democracias cristianas y fuerzas nacionalistas, arrastran el déficit cultural de no haber pasado por la confrontación pública y rigurosa con la cultura ilustrada; *d*) la pugna de las corrientes de raíz católica con las corrientes socialistas, que de un modo u otro son herederas de la cultura ilustrada, tiene lógicamente un planteamiento político, pero transporta un innegable componente cultural (Casimir Martí, RCT 9 [1984] 476-477).

7. Se trata de un programa de «cristiandad», que incluía las dimensiones cultural y social, donde de una manera inmediata desemboca el neotomismo emocional y apologético proclamado por el papa. Cf. D. Menozzi, *L'Église et l'histoire. Une dimension de la chrétienté de Léon XIII à Vatican II*, en *La chrétienté en débat*, París 1984, p. 45-75.

de remedio a la situación surgida de los cambios modernos, ningún movimiento doctrinal pareció más eficaz para poder ofrecer garantías, coherencia y posibilidades que el tomismo. No era a causa de la inclinación del papa hacia la filosofía. León XIII no era un papa filósofo: encontraba mucho más placer en la poesía latina, que fue siempre su diversión privada. Pero, si es verdad que el elemento más típico del catolicismo postridentino fue una eclesiología de poder, ¿podía dicho poder desconocer sus vínculos con el saber?

Éste era el retorno a santo Tomás querido por León XIII. Sin duda, tiene el valor de símbolo, desde el punto de vista político e intelectual a la vez: el pensamiento del Doctor Angélico había reinado en un tiempo en que la potencia de la Iglesia dominaba la sociedad y la ciencia. Se trataba ahora de que ofreciera una imagen similar de la Iglesia del momento. Pensaban que la sabiduría no tiene edad. Por tanto, podía esperarse un realismo y una racionalidad política basados en una filosofía cristiana «perenne», capaz de inspirar confianza a las potencias y fuerzas de orden. «Constantino hizo de la Iglesia un imperio, santo Tomás hizo de ella un sistema», había dicho un día Laberthonnière, a quien gustaban las frases sonoras. Y el sistema legitimaba el imperio, enorme máquina espiritual, que León XIII quería restaurar. La Iglesia, habituada a un poder temporal directo, limitado a los Estados Pontificios, ahora anacrónicos, tenía que aprender la superioridad de un poder temporal indirecto, extendido a todos los pueblos cristianos y, a través de ellos, a toda la tierra: en nombre de la fe, la moral, la civilización, en nombre de Dios.

Hay que advertir que, además de esa cuestión política que determina primariamente las relaciones entre la Iglesia y el Estado[8], debemos a León XIII una eclesiología renovada (la encíclica *Satis cognitum* evoca la concepción eclesial de Möhler), pese a los condicionamientos de la época[9]; por otra parte, promovió una actividad de unionismo de gran alcance[10].

8. Cf. J.C. Murray, *Leo XIII on Church and State...*; *Leo XIII; Separation of Church and State*; *Leo XIII: two concepts of government*, «Theological Studies» 14 (1953) 1-30, 145-214, 551-567 y 15 (1954) 1-33.

9. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 450-452.

10. R. Aubert, *La Santa Sede y la unión de las Iglesias*, Barcelona 1959, p. 30-70. G. Baum, *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pius XII*, París 1961; R.F. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Roma 1961.

II. El neotomismo académico y su metodología teológica

La oficialización de santo Tomás por León XIII encontró el terreno abonado. Arrancando del tomismo tradicionalista, nacido a mediados de siglo, se había desarrollado una neoescolástica que había dominado la teología del Vaticano I. Aquel retorno a la escolástica por parte de los pioneros del movimiento no respondía a la ignorancia de la filosofía contemporánea, en la que se habían formado la mayoría[11], sino más bien a la insatisfacción que ésta les dejaba.

A partir de 1879, las antiguas instituciones docentes de Roma y las creadas de nuevo —Angelicum, Anselmianum, Antonianum, Atheneum Urbanum— rivalizaron por mantenerse fieles a las consignas pontificias[12]. En cuanto a la Universidad Gregoriana, conocemos bien su ambiente, en el que el tomismo fue acogido por obediencia[13]. Superada la primera crisis, los jesuitas determinan un nuevo tipo de teología positivo-escolástica, gracias a los manuales que difundieron. Son muy conocidas las *Praelectiones theologicae* de Perrone († 1876) y en esta línea pueden situarse Passaglia († 1887) y Franzelin († 1886). Después siguieron los comentarios a la *Summa* de santo Tomás: aquí debemos citar a Louis Billot (1846-1931), teólogo de gran capacidad dialéctica, interesado por la síntesis entre fe y razón, pero que fue un teórico, un profesor alejado de los acontecimientos contemporáneos —si exceptuamos su adhesión a la *Action Française*—, por culpa de su carencia de sentido histórico[14]. Entre los dominicos del Collegio della Minerva sobresalieron los padres Tommaso Zigliara y Alberto Lepidi[15].

11. P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, Milán 1940, p. 20, 40, 49.

12. A. Waltz, *Dottrina e scuola. Il tomismo dal 1800 al 1879*, Ang 20 (1943) 300-326; *Saggi sulla rinascita del tomismo del secolo XIX*, Ciudad del Vaticano 1973; J.-P. Gélinas, *La restauration du thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles*, Washington 1959. De gran interés es la aportación de L. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*, Milán 1986.

13. G. Filograssi, *Teologia e filosofia nel Collegio Romano dal 1842 ad oggi*, Gr 35 (1954) 512-540.

14. H. Le Floch, *Le cardinal Billot, lumière de la théologie*, París 1947; sobre el papel de Billot en el orden temporal, cf. P. Droulers, *Le cardinal Billot, le père Desbuquois et le syndicalisme ouvrier. Correspondance 1913-1914*, BLE 85 (1984) 196-209.

15. I.P. Grossi, *Un'accademia tomista alla Minerva. Note d'archivio*, «Memorie dominicane» 75 (1985) 226-248. La orientación teológica, en la orden dominica, pronto

Más allá de Roma, el neotomismo se extendió por todas partes. Merece mención especial la obra del futuro cardenal Mercier (1851-1926) en Lovaina[16]. Si la citamos aquí, no es porque la obra fuera directamente teológica: más bien se orientó a los problemas filosóficos, a los problemas de psicología y de metafísica, eventualmente a los de la historia de la teología medieval y a los contactos entre la filosofía y las ciencias físicas y naturales. Sin embargo, al lado del sector propiamente filosófico, Mercier encontró en Simon Deploige un discípulo interesado en las cuestiones de moral social[17].

Debemos citar también a Matthias Joseph Scheeben (1835-1887), formado en la Gregoriana, pero que no perteneció a escuela alguna ni fundó ninguna. Sus conocimientos escolásticos de Roma se enriquecieron al entrar en contacto con la escuela católica de Tubinga y con los estudios históricos de autores alemanes y de filósofos de la época. Es el hombre de la gracia (la obra *Natur und Gnade* la escribió a los veintiséis años), y su teología dogmática halla su cumplimiento en la teología mística[18]. Una observación importante: «es uno de los raros teólogos que conceden su lugar a los órganos carismáticos de enseñanza»[19].

La actitud de Scheeben sorprende si consideramos que la metodología de los neotomistas —divulgada en los numerosos manuales destinados a la formación del clero— armonizaba simplemente el estudio positivo de las fuentes, incluido el magisterio evidentemente exaltado, con una empresa de deducción de conclusiones, como operación propia de la teología. Este procedimiento cristalizó en el esquema tripartito, según el cual una tesis de teología *probatur ex Scriptura, ex traditione, ex ratione,* resto de un compromiso entre la teología positiva, de cuño apologético desde la contrarreforma, y la teología especulativa; en realidad, el esquema compromete a una y a otra en una falsa simetría en que se articulan mal la primacía del dato revelado y los valores de la especulación. El resultado es que queda eliminado de la metodología el acto teologal eminente de la comprensión de una historia salvadora, es decir, el de la fecundación de la palabra de Dios en la vida concreta de los creyentes. La teología neotomista —como se mostró en la crisis modernista— corría el peligro de vivir de grandes principios, interpretados por un magisterio visto como un valor autónomo respecto a los demás elementos de la vida eclesial, por un magisterio presentado en último término como *fons fidei,* según la expresión usada por algunos teólogos de la época[20]. En tal caso, la tarea del teólogo consistiría en explicar los textos del magisterio, secundarlos y divulgarlos. Dicha tarea estaba muy atenta a la situación del momento. Proclamaba, en primer lugar, el orden verdadero, con contornos bien definidos y delimitados. A este orden, se oponía un desorden, constatado con tristeza; se imponía, por tanto, el buen combate de la apologética.

---

dejó de ser homogénea. Basta leer el itinerario de Le Saulchoir (Francia), desde el momento en que el padre Ambroise Gardeil se convirtió en su regente (1894) (E. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès [1937-1942],* en M.-D. Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir,* París 1985, p. 42-44): el enfoque tomista adoptado, más atento a la historia que a la metafísica, abandonaba el fixismo deductivo y anacrónico en favor de la riqueza del misterio cristiano; el camino, sin embargo, sería largo.

16. Cf. L. De Raeymaeker, *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain,* Lovaina 1952.

17. Sobre Simon Deploige (1868-1927), cf. M. Defourny y P. Harmignies, *Mgr. S. Deploige. In memoriam,* «Revue néoscolastique de philosophie» 30 (1928) 206-228.

18. Para su figura, cf. M.-J. Scheeben. *Un rénovateur de la théologie catholique,* «Les questions liturgiques et paroissiales» 23 (1938) 181-188; A. Kerkvoorde, *Le mystère de l'Église et des sacrements de Scheeben,* París 1946, p. 5-75 (importante introducción); M. Grabmann, *La obra teológica de Scheeben,* en *Naturaleza y gracia,* Barcelona 1969, p. 19-50, con abundante bibliografía; y los estudios del número monográfico que le dedicó la revista «Divinitas» 38 (1988) 5-521, editado como miscelánea conmemorativa del primer centenario de la muerte del teólogo, con el título *M. J. Scheeben, teologo cattolico d'ispirazione tomista,* Ciudad del Vaticano 1988.

19. Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado,* Barcelona 1961, p. 361, nota 102.

1. *El orden*

El orden del mundo, según Dios, es fundamentalmente un orden moral y religioso. Este principio es verdadero a lo largo de toda la historia: la sabiduría pagana de la antigüedad lo supo valorar, en medio de sus errores. Pero, en Jesucristo, una libre decisión divina ha asumido las normas morales y religiosas de la humanidad y les ha dado un nuevo valor. En un orden nuevo definitivo, lo sobrenatural

---

20. Sobre el uso del magisterio en aquel momento, véase mi «presentación a la edición española» de G. Dumeige, *La fe católica,* Barcelona 1965, p. IX-XXIII; J.M. Castillo, *La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX,* en *Teología y magisterio,* Salamanca 1987, p. 139-160.

es dado en adelante como fin y regla. Un derecho divino positivo ha venido a estructurar las relaciones fundamentales de los hombres con Dios y, en consecuencia, las de los hombres entre sí. La gracia de Jesucristo restaura la naturaleza, cuyas intenciones respeta, elevándolas más allá. Una institución divina asume las más altas realidades humanas: nadie se salvará si no pertenece a la Iglesia católica. De ahí que ya no existe una finalidad puramente natural ni unos medios puramente naturales para alcanzarla. De ahí que toda vida, y toda la vida, para ser integralmente humana según Dios, tiene que ser integralmente católica, dirigida según las normas de la revelación. Por tanto, tiene que pedir a la Iglesia reglas e inspiración, incluso en los aspectos sociales. Toda responsabilidad tiene que cumplir las obligaciones que derivan del dogma católico.

Dichas obligaciones son diversas. Dado que en la finalidad propiamente sobrenatural, toda persona moral, individual o colectiva, tiene que aceptar el magisterio (exclusivo) de la jerarquía católica, tendrá que ordenar sus actos referentes a la religión y a la moral según los principios de este magisterio. Lo justo o lo injusto, lo honesto o lo deshonesto será definido según el criterio de la Iglesia: los principios de la razón natural son insuficientes. Toda autoridad deberá suprimir los obstáculos de carácter social que se oponen a la misión santificadora de la Iglesia, y deberá facilitar por todos los medios dicha misión, aceptando que sólo la Iglesia es competente para precisar lo que, en el orden temporal, le es favorable o no, le es necesario o no. Éste es el orden ideal. Pero nace el desorden bajo el peso del mito de las R: Renacimiento, Reforma protestante, Revolución francesa.

2. *El desorden*

La situación humana se hace cada vez más compleja. Las tareas profesionales, las empresas propicias a las relaciones fraternales, han sido utilizadas para establecer las clases: las masas, víctimas fáciles de las pasiones, han sido entregadas a ideologías malsanas que favorecen la insubordinación y la lucha. Semejante desorden se encuentra también en otros planos. En el campo del pensamiento, la sana filosofía y su lógica sólo hallan hostilidad. Los valores normativos de Occidente, confiados de hecho a Roma por la Providencia, son combatidos directamente. Incluso entre los creyentes, rechazo y crítica obstaculizan el

despliegue del verdadero espíritu católico. Los guías normales de la comunidad cristiana se encuentran en un complejo de inferioridad. Las costumbres más santas son motivo de ironía ante espíritus «volterianos». Las doctrinas católicas son minadas y el sentido de lo sagrado se pone en entredicho. ¿Dónde hallar la imagen de Dios en esa inestabilidad evolutiva que pretende sustituir la esencia inmutable del hombre? Si el pecado es considerado como un vicio justificable por las técnicas psicológicas, si la falta original o el demonio son rechazados, ¿cómo explicar la lógica de la salvación? El hombre tecnificado, alérgico a los misterios, lo es también al simbolismo que los expresa. Las mejores creaciones pastorales no llegan nunca a suplir lo que ha explotado: la mentalidad creyente, la práctica estabilizada, unanimidad en las costumbres, todo lo que, en los buenos tiempos de la fe, constituía la paz pública, la satisfacción del espíritu, el desarrollo de la fe.

3. *El buen combate de la apologética*

Para remediar tal decadencia, la primera tarea consiste en discernir, en su orden y lógica, las causas del desorden.

El malestar no es más que la proyección de un malestar más general, simbolizado por el mito de las tres R. Suponen una sacudida general de la llamada «cristiandad». Suponen una inquietud de liberarse de la tutela de la Iglesia, un deseo de clarificación para ver si el orden presentado es el querido por Dios y, como consecuencia, un rechazo a someterse a la primacía del elemento espiritual. El desorden es el efecto de causas más fundamentales, que se pueden leer en la realidad política e incluso en la realidad religiosa en que se ha infiltrado el liberalismo.

Hay que combatir las tres R con otra: la Restauración. En el campo de la técnica, teniendo presente el progreso legítimo de la actual civilización, utilizable para la buena causa, hay que defender, con formas modernas, las leyes de las coyunturas medievales, que permitieron al pensamiento creyente establecer una civilización cristiana, una ciudad católica.

Para tal fin, se debe mantener un poder político sólido y sano. Sólido, porque tiene que imponer diques y reglamentos benéficos a las masas que ceden a ideologías falaces, a los grupos de presión sin mandato divino. Sano, porque dicho Estado debe tener el sentido de

su finalidad y la ordenación a un bien supremo, para poderlo hacer pasar, por sus decisiones, a niveles inferiores.

Para que el poder político sea o se mantenga tal como tiene que ser, hay que preparar pensadores capaces de proclamar el orden ante el cual todas las teorías de la evolución, que sólo son hipótesis, tengan que ceder. Fundamento en las esencias orientadas hacia lo sobrenatural, dicho orden asegura un lugar claro a cada función. A través de un engranaje bien transmitido, el Bien supremo toma posesión de los espíritus y de los corazones y, gracias a ellos, de las estructuras materiales y técnicas que tienen por finalidad al hombre moral y, de ahí, al religioso, al cristiano y al católico. El único problema es subjetivo: en el combate contra las pasiones y las tentaciones hay que reconocer el objetivo y someterse al mismo. De la Trinidad a la organización profesional y política, hay una coherencia tal que, si algunos de los elementos de la síntesis se tambalean, se resiente todo el conjunto.

A partir de la realeza de Cristo[21], del primado de Pedro, de los axiomas fundamentales sobre las relaciones entre la gracia y la naturaleza, sus razonamientos se encargan del resto. De Cesarea de Filipo (Mt 16,18) al Vaticano I, su lógica se impone, superando espacios históricos y geográficos[22]. Su sistema, que los historiadores llaman agustinismo político[23], también está en la base de todo el derecho público eclesiástico, tal como los mejores autores lo enseñan, en primer lugar en Roma.

Además, esa teología camina hacia su desarrollo del modo como quieren los altos responsables de la Iglesia. Se valoran las ventajas que la experiencia de la Iglesia ofrece cuando se modifica la visión del mundo. Si algo cede, el mundo es el culpable. A los fieles servidores

21. Las ambigüedades de la exaltación de la realeza de Cristo en el pontificado de Pío XI fueron denunciadas por M.-D. Chenu, *La royauté du Christ d'après les théologiens médiévaux*, «La vie spirituelle» 101 (1959) 325-335; E. Vilanova, *Crist Rei, una festa?*, en *Esperit i llibertat*, Montserrat 1988, p. 112-124.

22. El carácter apologético de la obra eclesiológica aparece fuertemente en el siglo XIX, como lo probó con numerosos ejemplos Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, París 1960, p. 77-114.

23. Sobre el agustinismo político, además de las indicaciones contenidas en esta *Historia de la teología cristiana* I, Herder, Barcelona 1987, p. 379, nota 1, se puede consultar el artículo del cardenal De Lubac, *Augustinisme politique?*, en *Théologies d'occasion*, París 1984, p. 255-308.

de la Iglesia, a lo sumo les corresponde justificar las contingencias históricas vividas en todos los campos, del político al técnico, a la luz de los moldes eternos. Esta apologética corresponde a una epistemología «racionalista» emparentada con la tendencia intelectualizante del agustinismo político; corresponde al racionalismo de los teólogos alemanes y a la corriente ontologista italiana y francesa[24].

III. Dimensión social, política y pastoral del neotomismo de León XIII

A menudo se ha alabado a León XIII por el impulso dado en la encíclica *Rerum novarum* para que la Iglesia se abriera a las «cosas nuevas». Los cristianos reconocieron en dicha encíclica los grandes principios de su actuación social, como el bien común, la función social de la propiedad, los derechos de los trabajadores, el salario justo... La recepción de tales principios no fue unánimemente entusiasta[25]. Se intuía que la doctrina social se convertía en un «modelo» de construcción de la sociedad, que se podía enumerar al lado de los modelos liberal o socialista: se trataba de una «tercera vía» para la solución del problema social. Pero esta tercera vía condujo casi fatalmente —considerando el marco sociocultural del cristianismo en la edad contemporánea— a confundir la doctrina social católica con una ideología conservadora, suavizada o ecléctica[26]. No que la doctrina

24. Cf. P. Thibault, o.c. en la nota 4, p. 73-99, atento a la conexión «tomismo y clericalismo», p. 209-214.

25. En lo concerniente a España, cf. F. Montero García, *La primera recepción de la «Rerum novarum» por el episcopado español (1890-1895)*, HispSac 34 (1982) 71-100, donde aparece cierta indiferencia por parte de los obispos, a excepción de algunos más sensibilizados, como el de Barcelona, Jaume Català i Albosa, y el de Vic, Josep Morgades. Para Cataluña, véase J. Bonet i Baltà, *L'Església i el món obrer a Catalunya a finals del segle XIX*, en *L'Església catalana de la Il·lustració a la Renaixença*, Montserrat 1984, p. 747-754, donde se hace constar el escándalo de los integristas ante la encíclica. El tema general ha sido analizado por J. Andrés-Gallego, *La Iglesia y la cuestión social. Replanteamiento*, en *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, El Escorial 1979, p. 12-115, e íd., *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid 1984.

26. Véase M.-D. Chenu, *La «doctrine sociale de l'Église» comme idéologie*, París 1979. Salvador Carrasco muestra cómo las tesis del padre Chenu pueden verificarse plenamente en la historia de sindicalismo cristiano español: *Els models del catolicisme social europeu i llur influència en el sindicalisme catòlic espanyol*, QVC 101 (1980)

social propuesta por León XIII se confundiera, pura y simplemente, con una ideología conservadora, sino que incorporaba elementos de este tipo, dándolos como doctrina social católica, mezclados con otros elementos de auténtico valor cristiano. Ello no significa que la *Rerum novarum* no tenga valor para nosotros, o que pueda ser despreciada. Pero dicho documento (que tiene para el católico un valor de autoridad moral) debe usarse con inteligencia, con sentido de la historia y del carácter evolutivo de la doctrina que comporta, con una mirada sanamente crítica a los condicionamientos del momento histórico. No se puede pretender imponer una determinada afirmación de un determinado documento como una norma abstracta para todos los tiempos y lugares. A esa clase de documentos no se les debe una obediencia ciega.

De lo contrario, se multiplican los equívocos: a juicio del padre Chenu, la «democracia cristiana» en muchos países, no sin ambigüedad en el vocablo, ni sin ilusión en lo que se refiere a la unidad de los cristianos, se presenta «como el protagonista de la doctrina social en sus implicaciones políticas»[27]. Para evitar consecuencias ambiguas se había distinguido entre democracia cristiana en el sentido social, como expresión de la ética cristiana, «desarrollo lógico, normal, objetivo de la doctrina inmutable de la Iglesia», y democracia cristiana en sentido político, libre elección de algunos católicos[28].

En materia política, el tomismo ofrece una teoría del poder que podía ser operativa en la nueva situación surgida de la revolución francesa. Es la doctrina del poder indirecto, que permite mantener la fuente divina del poder distinguiéndola de su origen humano que ella relativiza. La genialidad del tomismo político es la indiferencia ante los regímenes, mientras se reafirme el poder espiritual contestado por la Ilustración y la revolución. La política de entendimiento (*ral-*

82-90; en cuanto a los matices que se dan en el ámbito catalán, véase, del mismo autor, *Neotomisme, nacionalisme i catolicisme social*, QVC 109 (1981) 64-88, y *Del «Catolicismo Social Catalán» al pluralismo de los católicos en Cataluña (1899-1951)*, «Perspectiva social» 21 (1985) 111-132.

27. O.c. en la nota anterior, p. 11.

28. F. Fonzi, *Dall'intransigentismo alla Democrazia Cristiana*, en *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961, p. 324ss; en este mismo sentido, cf. E. Borne, *La Democràcia Cristiana com a doctrina i com a ideologia*, QVC 79 (1975) 51-61, y las conclusiones de J.-M. Mayeur, *Partidos católicos, partidos democratacristianos e Iglesia católica*, Conc 177 (1982) 39-48.

liement) así como la democracia cristiana hallaron su legitimación[29].

La historiografía marxista ha señalado que el pontificado de León XIII significó para la Iglesia el paso del sistema feudal al sistema burgués. En este aspecto, el retorno al tomismo representa un paso adelante respecto de la cultura de la primera mitad del siglo, pese a estar en estrecha continuidad con el tradicionalismo en lo relativo a su carácter autoritario: lo destacó Louis Foucher[30]. La filosofía de León XIII oficializó y defendió la posibilidad de la razón humana, en contra del desprecio de que era objeto por parte del tradicionalismo de la época; pero la razón se concibe en dicha filosofía como instrumento «de aquiescencia a la verdad conocida y demostrable, más que como iniciativa y reforma crítica» (E. Troeltsch). Este contexto explica que el papa se viera inducido a dar una definición de la democracia cristiana, con la encíclica *Graves de communi* (1901), después de las polémicas provocadas por el choque entre democristianos y tradicionalistas en el seno del congreso que los reunía en Italia desde hacía diez años. Tal definición parecía demasiado tímida a los primeros, porque declaraba condenable dar un sentido político al término «democracia cristiana» y lo convertía en puro sinónimo de «acción popular cristiana», por oposición a las formas democráticas que proclamaban los socialistas. Sean cuales fueren las precisiones teóricas, el neotomismo se había convertido a la vez en el fundamento teórico de una política cristiana y en el principio de una política eclesial, cuyo ejercicio intentará injerirse a menudo en los movimientos de los mis-

29. Véase *Ritorno al tomismo e tradizione democratico-cristiana*, en G. Rossini (dir.), *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*, Roma 1972, p. 387-473.

30. *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, París 1955, p. 7-9. Reyes Mate es todavía más explícito cuando afirma: «Se suele presentar la neoescolástica como la superación dialéctica del tradicionalismo. Nuestra hipótesis es, más bien, que la neoescolástica es la articulación del espíritu y de los intereses tradicionalistas, dentro del contexto sociopolítico burgués de la segunda mitad del siglo XIX» (o.c. en la nota 4, p. 148). De ahí que la neoescolástica pueda calificarse como el sistema filosófico-teológico de la Iglesia del Vaticano I, que se propone condenar el pensamiento moderno y sus hallazgos más interesantes como pueden ser, por ejemplo, las libertades. En la nueva situación que vive la Iglesia, basada en el principio de autoridad, y en su lucha contra el ateísmo, la condena de éste por parte del Vaticano I significa la identificación de la racionalidad cristiana con el elemento autoridad y, naturalmente, además, con la garantía del principio autoritario. Huelga decir que todo ello tiende al mantenimiento de la «praxis» de la Iglesia y a la condena sin remisión del liberalismo (p. 172-173).

mos Estados no confesionales. De ahí la necesidad de buscar el neotomismo en los diversos movimientos católicos, no sólo o no tanto en la dimensión doctrinal y argumentativa, sino también en el campo de un «análisis de las organizaciones»[31].

No sería justo considerar que la Acción Católica, cronológicamente, es el último eslabón de la cadena restauracionista de León XIII. Aunque la expresión todavía no tenía un sentido institucional, es sabida la insistencia del papa —en el curso de su largo pontificado— en una organización de la «acción de los católicos» en obras, asociaciones y congresos. En el seno de un mundo paganizado y a menudo hostil, los católicos intentarían de este modo reconstruir los cuadros de una sociedad cristiana capaz de «preservar la fe», de defenderla e incluso de reconquistar en el mundo una situación favorable.

El programa proclamado por Pío X desde su acceso a la sede de Pedro, «restaurar todas las cosas en Cristo», era más positivo aún; diríamos que más ofensivo. Se trataba de reafirmar, desde sus propios principios, el ser cristiano, el dinamismo total de la vida cristiana. Desde su primera encíclica, Pío X dibujaba con mucha exactitud las grandes líneas de lo que fue la Acción Católica, consagrada por Pío XI[32]; incluso usaba a menudo la misma palabra, aunque la mayoría de las veces significaba acción de los católicos, o bien se concretaba en «acción social católica», expresión que marcaba la orientación, tan clara desde León XIII y que siguió siendo esencial, según la cual la «acción católica (es) la solución práctica de la cuestión social según los principios cristianos» (encíclica *Il fermo proposito,* de 1905). Sin embargo, antes de que el padre Chenu pudiera escribir, en 1940, que «la Acción Católica es, en la cristiandad del siglo XX, el medio propio por el que se realiza la incorporación mística de Cristo en la vida social del hombre»[33], se habían vivido muchos dramas de conciencia, a causa de un «imperialismo clerical que había absorbido la gestión del mundo por los laicos, obligados a una obediencia servil, según una visión jerárquica de la sociedad y una concepción totalmente jurídica de la Iglesia»[34].

31. É. Poulat, mesa redonda citada en la nota 29, p. 464.
32. Véase Y. Congar, o.c. en la nota 19, p. 440-463.
33. *Clases y cuerpo místico de Cristo*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 478.
34. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 26, p. 29. Hoy nuevamente la Acción Católica, en cuanto es colaboración al apostolado de la jerarquía, es la reafirmación de la total

IV. El neotomismo en la península Ibérica

Con conocimiento de causa, Grabmann había afirmado que «nunca se llegó a interrumpir del todo en España la tradición escolástica»; por tanto, no es extraño que, a pesar de la decadencia inherente a las sacudidas causadas por las luchas políticas y religiosas, la encíclica *Aeterni Patris* fuera recibida con entusiasmo[35]. La renovación se iniciaría sobre todo con el cardenal Ceferino González, en el terreno de la filosofía. Pronto le seguirían otras personalidades, como el padre Nozaleda, futuro arzobispo de Valencia, con cuyo nombramiento habría no pocos incidentes; el padre Martínez Vigil, autor de una *Historia natural* y futuro arzobispo de Oviedo, tan pintorescamente caracterizado por Pérez de Ayala en su *Belarmino y Apolonio;* don Alejandro Pidal y Mon, en política; Marín Sola —años después— en teología dogmática; el padre Colunga en Biblia; los padres Gerard y Gafo, en «sociología». Todo un grupo emprendedor, dinámico y animado por una situación favorable de restauración política y religiosa. Constituían el alma del grupo los padres Matías García y Juan Arintero, ambos profesores del Estudio General de los dominicos de Salamanca.

Según Salvador Carrasco, en España el retorno al tomismo, lejos de ser un paso hacia atrás de pura involución a la tradición del catolicismo integrista, supuso una adaptación de la vieja intransigencia a los tiempos nuevos; dio coherencia a un esfuerzo de adaptación teológica, política y social. Sin embargo, no se puede negar que el tomismo renovado de Ceferino González y Juan Arintero, en debate con las corrientes de pensamiento del momento, será la plataforma sobre la que se intentará montar un proyecto global de neocristiandad[36].

Es verdad que la figura de Ceferino González, alabada por Menéndez Pelayo, a pesar de discrepar de sus posiciones, dio una tónica

dependencia, en relación con la clase clerical, de todo movimiento de laicos; cf. la denuncia de G. Alberigo, *El pueblo de Dios en la experiencia de la fe,* Conc 196 (1984) 353-370.
35. M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid 1946; T. Urdánoz, *Los inicios del neotomismo en España*, RET 34 (1974) 403-426. En lo que se refiere a la introducción de la encíclica en España, cf. Á. Huerga, *La recepción de la «Aeterni Patris» en España*, ScrT 9 (1979) 535-562. Para todo este apartado, véase también D. de Pablo Maroto, en *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 553-575.
36. *Neotomisme...*, o.c. en la nota 26, p. 66.

de apertura[37]. Sin embargo, fue criticada por pensadores más inquietos, como Unamuno, y paradójicamente fue contradicha por teólogos más polémicos, obsesionados por la integridad de la fe y preocupados por contrarrestar sobre todo la influencia de Krause. Krause había llegado a formar escuela en España, centrada sobre todo en la persona de Sanz del Río, y con fuerte incidencia en todo el ámbito castellano, como se puede detectar en Valera, Galdós y Clarín. Algunos apologistas y controversistas dieron, sin duda, al neotomismo opositor un rostro nada atractivo. El criterio renovador de Ceferino González, de todos modos, se abrió camino para acoger —dentro de los límites de la época—, los avances de la ciencia, y para abordar el problema de la conciliación entre Biblia y ciencia; como obispo, fundó círculos católicos de obreros en sus diócesis de Córdoba y Sevilla[38].

Juan González Arintero (1860-1928) fue el más polifacético de los neotomistas del convento de San Esteban de Salamanca. Aunque es más conocido como escritor místico[39], su orientación teológica es esencialmente «evolucionista». Una profunda atención a la eclesiología le llevó a tratar el delicado tema de la evolución del dogma, con el intento de aportar una solución católica a una cuestión polémica, suscitada y no resuelta en la crisis modernista[40]. Más tarde, otro dominico, Francisco Marín Sola (1873-1932) sorprenderá al mundo teológico

37. Para la bibliografía de C. González, y sobre él, cf. F. Díaz de Cerio, *Bibliografía del cardenal Ceferino González, O.P.*, «Pensamiento» 20 (1964) 65-69, precedida del estudio, del mismo autor, *El Cardenal Ceferino González, O.P. (1831-1894). Bibliografía y figura intelectual*, en ibíd., p. 27-63. Sobre el período en que enseñó en la Universidad de Santo Tomás de Manila, cf. A. González Pola, *El cardenal Fray Zeferino González y Díaz Tuñón, O.P. (1831-1894)*, «Communio» 9 (1976) 47-129.

38. Cf. F. Velasco, *El krausismo en el panorama filosófico-ético del siglo XIX en España*, «Moralia» 8 (1986) 417-448; D. de Pablo Maroto, o.c. en la nota 35, p. 577-581; A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, Brescia 1987, p. 31-60. En cuanto al juicio que Unamuno hacía de Ceferino González, cf. N. González Caminero, *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Comillas 1948, p. 65.

39. A. Alonso Lobo, *Introduccion a la obra de Arintero. La verdadera mística tradicional*, Salamanca 1980. Cf. V.T. Gómez, *Bibliografía arinteriana*, «Teología espiritual» 22 (1978) 425-441 (se trata de un volumen extraordinario dedicado a Arintero).

40. *Evolución orgánica*, ed. de Madrid 1974; cf. Á. Huerga, *La «revolución», clave y riesgo de la aventura intelectual arinteriana*, «Studium» 7 (1967) 127-133; A. Alonso Lobo, *El padre Arintero, precursor clarividente del Vaticano II*, Salamanca 1970; A. Bandera, *La obra eclesiológica del padre Arintero. Cronología con mística al fondo*, CTom 113 (1986) 497-526.

con *La evolución homogénea del dogma católico*[41]: pese a que no descuida el papel que, en el «desarrollo» de las doctrinas, tenía la vía «afectiva» y la intuición de la fe —coincidiendo en este punto con el padre Arintero—, su presentación no deja de ser criticable a causa de su esquema de explicitación estrictamente lógico. Sin embargo, podemos preguntarnos si la visión más orgánica de Arintero —como las de Möhler y Newman, que están en su base— no peca de optimismo, incluso de cierto triunfalismo, en orden a la grandiosa construcción que pretenden. También en el ámbito de dicha problemática, se impone una especial atención al presbítero gallego Ángel Amor Ruibal (1869-1930), profesor en la universidad y el seminario de Santiago de Compostela, independiente y autodidacto, que aportó una profunda y personal explicación al problema de la evolución del dogma en función del «correlacionismo», en una línea sospechosa de modernismo y que probablemente influyó en Zubiri[42].

En Cataluña, el resurgimiento del tomismo, aunque no creó una escuela, por lo menos facilitó el que, en medio de la decadencia intelectual del momento, surgieran figuras capaces de interesarse por el diálogo entre la ciencia y la fe. Es el caso del penetrante Antoni Comelles i Cluet (1832-1884), del erudito Joaquim Rubió i Ors (1818-1899), de los celosos Joaquim Roca i Cornet (1804-1873) y Josep M. Quadrado (1819-1896), de Miquel Mir —jesuita mallorquín, autor de *Harmonía entre la ciencia y la fe* (1881)[43]—, de Ricard Cortés, obispo auxiliar de Barcelona, conocido por *El sobrenaturalismo y el naturalismo en sus relaciones con la ciencia* (1879), del escolapio Eduard Llanas —a partir de 1878 empezó a publicar sus obras con el

41. Se editó por primera vez en Valencia, en 1923. Al año siguiente se tradujo al francés, en Friburgo de Suiza. La BAC ha publicado dos ediciones, en 1952 y 1963, con una introducción del padre Emilio Sauras. Cf. C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Madrid 1959; *XIII Semana Española de Teología*, Madrid 1954.

42. Una visión completa, interpretación simpatizante de la obra, la ofrece A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977; véase también J.M. Delgado Varela, *Correlativismo teológico: metodología histórico-crítica*, «Compostellanum» 14 (1969) 265-295.

43. Un cambio de postura, en este fervoroso jesuita, le llevó a escribir una polémica *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, basada en parte en un panfleto anónimo, de título elocuente, *Los jesuitas de puertas adentro o un barrido afuera de la Compañía de Jesús*; cf. M. Batllori, *Miquel Mir en la transició del segle XX*, en *A través de la història i la cultura*, Montserrat 1979, p. 307-316.

intento de confrontar los avances científicos con la Biblia—, de Jaume Almera (1845-1919), que, en la misma línea, se concretó eficazmente en la geología[44]. Aquí deberíamos referirnos al filólogo Manuel Milà i Fontanals y al filósofo Xavier Llorens i Barba —de un espiritualismo introspectivo y ecléctico—, dos prestigiosas figuras que fueron maestros del neotomista más eminente de la época, Josep Torras i Bages (1846-1917), que en 1899 fue nombrado obispo de Vic. La abundante obra escrita que dejó[45] permite apreciar su amplio pensamiento, en el que «siempre se halla una fusión íntima entre las vivencias de su tierra catalana y ciertas corrientes universales, tanto culturales como religiosas; una síntesis de actualidad y de tradición, de tradición catalana y de tradición cristiana; una simbiosis de cultura universitaria y de formación eclesiástica»[46]. Si como historiador —autor de *La tradició catalana*— pertenece a la historiografía apologética, como teólogo, Torras i Bages, concienzudo seguidor de santo Tomás —reaccionó con fervor ante la encíclica *Aeterni Patris,* que comentó recién publicada—, también se mueve en un talante apologético: se creía entonces que esto era lo más adecuado para rehacer una cristiandad zarandeada. A pesar de ser pacificador en medio de las luchas partidistas entre católicos integristas —simbolizados por el doctor Sardà i Salvany, autor de *El liberalismo es pecado* (1884) y director de «Revista popular»— y los de tendencia abierta —acogidos en «La Veu de Montserrat», del doctor Jaume Collell—, polemizó contra las ideologías y los movimientos que se querían imponer en la vida colectiva (el liberalismo racionalista, lo que él llamaba masonería, el socialismo, el estatismo y el centralismo), contra los que esgrimió los valores de la ley natural potenciados por el tomismo. Además, el contexto le llevó a adoptar posiciones antimodernistas, con un rigor más propio de un apologeta inteligente que de un teólogo, por otra parte carente de

44. J. Valls Julià, *Don Jaime Almera y Comas, padre de la geología catalana*, Barcelona 1982; F. Nicolau y J. Valls Julià, *El Dr. Almera i la seva escola de geologia*, Barcelona 1987.

45. Cf. J. Bonet i Baltà, *Pròleg* en J. Torras i Bages, *Obres completes*, Barcelona 1948, p. XI-XXXVI. Nueva edición de las *Obres completes* en 4 vols., Montserrat 1984-1989.

46. M. Batllori, *Josep Torras i Bages. La història idealitzada*, en *Galeria de personatges. De Benedetto Croce a Jaume Vicens Vives*, Barcelona 1975, p. 67. Cf. también C. Martí, *Torras i Bages: el regionalisme, un antitipus ètico-històric del sistema de la Restauració*, RCT 12 (1987) 141-163.

«sistematización y de precisión teológicas»[47]. Torras i Bages era en primer lugar un pastor que supo llevar a cabo el plan propuesto por León XIII. Por este mismo programa trabajaron en Mallorca hombres como Joan Maura i Gelabert, que murió siendo obispo de Orihuela, y Josep Miralles i Sbert, que sería obispo de Barcelona y después de Mallorca[48].

En la evolución del neotomismo y del catolicismo social catalán fue decisiva la figura de Manuel Duran i Bas (1823-1907), uno de los miembros destacados de la escuela jurídica catalana. Si Ceferino González y Juan Arintero siguieron un evolucionismo *ad usum scholasticum Hispaniae,* Duran i Bas, introductor de Savigny en España, se muestra más sensible a un historicismo que evitó ciertos «intervencionismos» clericales, dominantes en el resto de España. Salvador Carrasco mostró que en Cataluña no se consideraba la posibilidad de un partido o de un sindicato explícitamente confesionales; se optó más bien por la influencia moral de la Iglesia en determinadas organizaciones políticas o sindicales. En esta actitud diferenciada, aparece el pragmatismo, la sensatez e incluso lo que después se llamará «autonomía de las realidades temporales». Habría que atribuir a proclividades metafísicas y fundamentalistas los planteamientos que se hicieron en este ámbito en el resto de la Península[49].

47. E. Valentí, *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*, Esplugues de Llobregat 1973, p. 243-265; para la valoración de esta obra, véase J. Massot i Muntaner, *L'Església catalana al segle XX*, Barcelona 1975, p. 193-197.

48. J. Perarnau, *Esquema evolutiu de la teologia a Catalunya del 1931 ençà*, QVC 90 (1978) 103-104, donde el autor constata cómo el centrarse en el tomismo produjo en Cataluña el olvido de todo lo que no fuese reductible a la neoescolástica y al neotomismo (¿quizá es el caso de Arnau de Vilanova?) y también la confusión entre ortodoxia y tomismo (así el intento de reducir a Ramón Llull o a Balmes al tomismo). Cf. L. de Llera, *Política y tomismo en España (1890): José Miralles y la «secta rosminiana»* «Rivista rosminiana» 75 (1981) 416-449.

49. S. Carrasco, *Neotomisme...* y *Del «Catolicismo Social Catalán»...*, o.c. en la nota 26.

Capítulo tercero

LA TEOLOGÍA PROTESTANTE EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

I. La teología de la mediación

En Alemania, la teología protestante en la segunda mitad del siglo XIX adquiere un tono de «despertar», con múltiples modalidades según los hombres que lo promovían[1]. El primer paso de esa teología del despertar desembocó en la llamada «teología de la mediación», orientada hacia el utópico sueño de armonizar el pensamiento moderno con las exigencias de la fe tradicional (*Vermittlungstheologie*)[2]. Sin embargo, no faltaron hombres que dieron al despertar una orientación conservadora, a base de reasumir el pasado, no precisamente en función de un interés histórico-teológico, sino por el convencimiento de que sólo el pasado habría podido dar rostro y contenido a la *Erweckungsbewegung*, movimiento equiparable a las misiones periódicas entre los católicos, a pesar de mantener una continuidad que

1. Para este capítulo, cf. K. Barth, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Ginebra 1969 (original alemán, 1946); L. Perriraz, *Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle*, Neuchâtel 1949-1956; H. Stephan-M. Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie*, Berlín ²1960; W. von Loewenich, *Luther und der Neoprotestantismus*, Wittenburg 1963; W. Philipp (dir.), *Der Protestantismus im 19. und 20. Jh.*, Bremen 1965; Br. Gherardini, *La seconda Riforma*, 2 vols., Brescia 1964-1966; B. Neunheuser, *La teología protestante en Alemania*, Barcelona 1965; F.W. Kantzenbach, *Evangelische Frömmigkeit und Theologie im 19. Jh.*, Gladbeck 1967; P. Tillich, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, París 1972; J.M. Gómez Heras, *Teología protestante*, en *Sacramentum mundi* V, Herder, Barcelona ³1985, col. 610-626.

2. Además de la bibliografía citada en la nota precedente, cf. E. Schott, *Vermittlungstheologie*, en RGG VI, ³1962, col. 1362-1364; R. Holte, *Die Vermittlungstheologie. Ihre theol. Grundbegriffe*, Upsala 1965.

éstas no tenían[3]. Estaban convencidos de que la piedad y la vida cristiana no serían auténticas si no llegaban a alcanzar aquella experiencia teorizada por Schleiermacher, dispuestos como estaban a reconocer, en los *Discursos* y en su *Dogmática*, el mérito de haber suscitado una nueva llama de religiosidad. Aunque vinculados a la idea de una mediación entre el saber y el creer, se sentían polarizados por la exigencia de salvar la fe del peligro de la secularización. En último término, la Biblia había de enriquecer la vida y no pasar por el filtro de la crítica, como habían pretendido Strauss o Bauer.

El término «teología de la mediación» puede comprenderse de dos modos. De un modo puramente negativo, si se identifica mediación y compromiso. Entonces es fácil acusar a un teólogo de comprometer el mensaje con el pensamiento moderno. Se ve abocado a la alternativa siguiente: o bien repetir simplemente la tradición recibida, o bien establecer un vínculo entre la tradición y el pensamiento actual. En el primer caso, su cometido es inútil. Si no quiere ser inútil, se convierte en teólogo de la mediación, con la exigencia de repensar y reformular la tradición. Y ésta es el segundo modo de entenderla, ciertamente positiva. Así, por definición, la teología es una mediación, hasta el punto de que «teología de la mediación» es casi una tautología[4].

El problema común a la mayoría de tales teólogos era llegar a una certeza respecto del contenido del mensaje cristiano, después de las críticas de los siglos XVIII y XIX. Todo había sido criticado. Todo se había puesto en cuestión. Las formas tradicionales no eran capaces de resistir la crítica histórica o filosófica, pese a haber sido repetidas incansablemente por los teólogos de la restauración. Por tanto, era necesario hallar una respuesta a esta cuestión fundamental: ¿Hay un medio para restablecer la certeza en el ámbito religioso?

1. *La resistencia de la nueva ortodoxia*

Algunos pensaban que era posible restablecer dicha certeza gracias a una recuperación del pasado, en el espíritu de un neopietismo o de

3. Para toda la riqueza y complejidad del movimiento, desde la perspectiva histórica, dogmática y práctica, véase G.A. Benrath, R. Deichgräber y W. Hollenweger, *Erweckungsbewegung*, en TRE 10, 1982, p. 205-227.

4. P. Tillich, o.c. en la nota 1, p. 263-265.

un antirracionalismo común a todo *Erwecken* («despertar»). Les faltó una visión pragmática de la teología, que es la que había hecho de Tholuck y de Neander dos centros galvanizadores de los jóvenes. La nueva ortodoxia representaba un paso hacia atrás: su despertar combatió la teología de la «mediación»; se opuso a la misma en nombre de la fe y de los valores tradicionales, denunciando la erosión disolvente de la crítica.

Siguiendo las huellas de Claus Harms (1778-1855)[5], Friedrich Julius Sthal (1802-1861), Johann Konrad Wilhelm Loehe (1808-1872) y Theodor Kliefoth (1810-1895), una pléyade de teólogos profesorales como August Vilmar (1800-1868), August Friedrich Münchmeyer (1807-1882), August K.F. Kahnis (1814-1888), ... pusieron toda la atención en el problema de la relación entre sacramento y palabra para precisar la eficacia salvadora de uno y otra. Gracia y ministerio, como realidades distintas, centraron el interés de dichos teólogos, incapaces de provocar un verdadero despertar eclesiológico y menos aún teológico.

2. *La escuela de Erlangen*[6]

Los teólogos de la escuela de Erlangen fueron muy fieles al concepto de conciencia religiosa de Schleiermacher, a pesar de preferir la palabra «experiencia». Querían saber cómo podemos llegar a una certeza en lo referente a Dios, la revelación, Cristo y el Espíritu, etc. Kant había criticado a quienes, para aproximarse a Dios, se servían de argumentos racionales. Esos teólogos de la experiencia hacían suyas las críticas de Kant. Por otro lado, no podían seguir el camino de la teología especulativa posthegeliana, que recurría a razonamientos más refinados. Quedaba el camino de la investigación histórica. Pero también se les cerraba, dado que, lejos de ofrecer un contenido a la fe, disolvía tal contenido o lo hacía dudoso y cuestionaba todos los fundamentos históricos del cristianismo.

Los teólogos de Erlangen son el símbolo de una generación atormentada, salida, llena de esperanza, de la lucha por la independencia, quemada por una insuprimible necesidad de certeza, desilusiona-

5. H. Grafe, *Cl. Harms*, en TRE 14, 1985, p. 449-450.
6. M. Hein, *Erlangen*, en TRE 10, 1982, p. 159-164.

da por la insuficiente respuesta de la Ilustración y del Idealismo, que eran —según ellos— una desnaturalización del mensaje evangélico.

Entre estos teólogos, se distinguió Gottlieb Christoph Adolf Harless (1806-1879)[7], verdadero fundador de la escuela. Con una orientación confesional clara, subrayó la correspondencia entre el contenido de la profesión de fe y el sentimiento religioso, con que justificaba la definición de la teología como «teología confesional de la experiencia». La meditación teológica, que tuvo en la ética su mejor momento, desembocó en la discusión eclesiológica. En la Iglesia visible destacó un elemento contingente, lábil como todas las cosas de la historia humana: lo llamó *Kirchentum*, es decir, «eclesiasticidad» o aparato eclesiástico.

Más representativo de la orientación de la escuela fue Johann Christian Konrad (von) Hofmann (1810-1877)[8]. Espíritu versátil, con gran interés por la literatura y la historia, sensible al problema de la misión interna y externa, tuvo una vida extraordinariamente rica. Él fue quien por primera vez divulgó la expresión «historia de salvación»[9]. Para él, el cristianismo es ante todo la historia, en la que se cumple el designio de Dios; el hombre, hoy, aprende dicho designio en las páginas de la Sagrada Escritura, en el seno de la Iglesia visible.

Con la intención de recuperar la tesis tan apreciada por Schleiermacher, que sitúa el drama de la redención en la experiencia moral y concibe el cristianismo más como vida que como pensamiento, Gottfried Thomasius (1802-1875) profundizó en el misterio de la presencia, en el Redentor, de dos diversos centros de operación, el divino y el humano. Su conclusión le condujo a la famosa teoría kenótica, para explicar el discutido texto de Filipenses 2,5-7.

En la cátedra de teología sistemática, a Thomasius le sucedió Franz Hermann Reinhold Frank (1827-1894)[10]. Una construcción teológica de altos vuelos, desarrollada sobre un tema tan apreciado por Schleiermacher como el de la conciencia religiosa y concretada en escritos de valor en torno de la certeza cristiana, la verdad del cristianismo y la historia de la teología moderna (póstumo), contribuyó a

7. M. Hein, *G.C.A. Harless*, en TRE 14, 1985, p. 444-446.
8. F. Mildenberger, *J.Ch.K. Hofmann*, en TRE 15, 1986, p. 447-479.
9. Cf., para comprender la expresión y su significación, E. Vilanova, *La teologia de la «història de la salvació»*, en *La teologia del postconcili*, Barcelona 1967, p. 65-89.
10. H. Edelmann, *Fr.H.R. Frank*, en TRE 11, 1981, p. 322-324.

definir la posición de la escuela de Erlangen. Frank intentó mostrar cómo, *hic et nunc*, la situación del cristiano se relaciona con los acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento: todas las narraciones bíblicas —incluida la creación, el fin del mundo, la venida de Cristo y hasta los milagros— están garantizados por la experiencia personal concreta del cristiano. Es una especie de proyección de la propia experiencia en la realidad humano-divina del período bíblico. Este método, impresionante, en aquella época era el único camino. Pero, evidentemente, las críticas no tuvieron dificultad en redargüir que todo lo que se proyecta a partir de la propia experiencia primero ha sido recibido de la Biblia y de la tradición y que, por consiguiente, no se puede dejar de depender de ellas. La experiencia personal no puede garantizar la verdad de lo que está contenido en la Biblia.

3. *El nuevo biblismo*

En un ambiente ortodoxo y confesional, todos se dieron cuenta de que un eficaz despertar teológico postulaba un renovado y radical retorno a la Sagrada Escritura. Nació un biblismo que tuvo como centro de irradiación la Universidad de Greifswald. En dicho grupo, hallamos a Johann Tobias Beck (1804-1878), que se distinguió más por el *pathos* de sus discursos religiosos que por la claridad estilística. Opuesto a las absolutizaciones de la crítica y de los sistemas filosóficos, insistía en la primacía de la revelación. Respondió a los mismos planteamientos Hermann Gremer (1834-1903), y su colega Adolf Schlatter (1852-1938)[11].

A pesar de no pertenecer al grupo de Greifswald, ejerció un gran influjo Martin Kähler (1835-1912)[12]. Su aportación, desde el punto de vista histórico y autobiográfico, tiene un doble significado. Primero, comprendió el problema de la duda; planteó bien la cuestión: en el ámbito religioso, ¿cómo puede el sujeto alcanzar al objeto? ¿Cómo pueden coincidir, después de haber quedado separados por las críticas de la Ilustración y los acontecimientos que siguieron? Su respuesta presenta la duda como uno de los elementos de la condición humana que no podemos superar recurriendo simplemente a la subjetividad de la experiencia. Hay que combinar la subjetividad de la experiencia y la objetividad del testimonio bíblico.

11. La naturaleza y la intención de la teología bíblica propuestas por Schlatter quedan bien explicitadas por Pius-Ramon Tragan, *La teología bíblica*, en E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* I, Herder, Barcelona 1987, p. 78s.

12. R. Hermann, *M. Kähler*, en RGG III, ³1959, col. 1081-1084.

La influencia de Kähler se hizo notar en otro sector que afecta a la crítica histórica. Los problemas suscitados por la aplicación del método histórico a la Biblia, los resuelve distinguiendo entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. La certeza que tenemos a propósito del Cristo de la fe no depende de los resultados de la crítica histórica del Nuevo Testamento. Fue así precursor de un movimiento de pensamiento que no terminó de desarrollarse hasta el siglo XX.

II. La teología liberal

La teología liberal —marcada por un concepto de libertad forjado por aquella filosofía individualista que dominó la comprensión de la burguesía del XIX— recibió a mediados de siglo una modalidad propia[13]. Si el común denominador de dicha teología, ya desde sus inicios, era la tesis de que el cristianismo no es una revelación sobrenatural sino una auténtica realización de la esencia humana, a partir de Ritschl y de su escuela adoptó un matiz metodológico característico. Intentó que la teología respondiera a la situación cultural de su tiempo, atenta sobre todo a la crítica histórica. Aunque Barth afirmó que Ritschl fue un mero episodio en la historia de la teología protestante[14], su influjo se hizo sentir en el pensamiento de algunos representantes de la misma teología dialéctica que pretendió desbancarlo.

1. *Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1899)*[15]

En Ritschl hay que distinguir al investigador neotestamentario y al teólogo dogmático. En el campo bíblico, destaca su investigación crí-

13. Cf. la obra clásica, crítica hacia la teología liberal, de R. Bultmann, *Die liberale Theologie und dir jüngste theologische Bewegung*, Berlín 1924; un resumen de la problemática planteada, puede hallarse en K. Hecker, *Liberalismo y teología liberal*, en *Sacramentum mundi* IV, Herder, Barcelona ³1984, col. 273-284.

14. K. Barth, o.c. en la nota 1, p. 438-444.

15. Cf. R. Schäfer, *Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Sy-*

tica con un estudio sobre el origen y la formación de la Iglesia antigua; se oponía a las tesis de Bauer, que distinguía rígidamente el judeocristianismo y el paulinismo. Como historiador del pietismo esbozó los caracteres de una espiritualidad, con una orientación emotivo-subjetiva, dirigida hacia «un encuentro inmediato y personal con Cristo» o hacia «una serena intimidad del alma con el Salvador». De acuerdo con su concepción de la justificación, intentó explicar la génesis y la posición del pietismo como la explosión de la individualidad sofocada por la letra rígida de la ortodoxia, y reafirmó una línea doctrinal más libre.

Los análisis bíblicos e históricos determinan sus posiciones sistemáticas. Renuncia a toda declaración dogmática sobre el ser en sí de Dios y de Cristo. Según Ritschl, Jesús tiene para nosotros el valor de Dios; no se puede olvidar que, a su juicio, el contenido del cristianismo se centra más en los valores que en las verdades. En esta línea, su interés dogmático está en la soteriología; a partir de ésta, el cristianismo se define por la confianza en Dios y la práctica del amor al prójimo en el ejercicio de la vida social y profesional. La sociedad culta y moral se convierte así en la realización del «reino de Dios», llevado a término ejemplarmente por Jesucristo[16]. Con tal concepción, Ritschl se desmarca de toda filosofía de la religión, sensible a la historia y a la conciencia, y sitúa su dogmática sobre un fundamento ético. Su intento de emancipación de la mórbida religiosidad del pietismo en boga para referirse a un nivel de interpretación ética del cristianismo, le lleva sin duda a una concepción filosófica que le sirve de criterio para su ulterior discurso. Sin embargo, él no dejó de insistir en que los criterios éticos presentados surgen de la ciencia histórico-crítica de la Biblia y de su imagen de Jesús. De hecho, quiso aplicar estos mismos criterios éticos, como clave hermenéutica, a la exégesis y a la historia de los dogmas. Innegablemente su obra tuvo gran resonancia: la sensibilidad del momento respondía a su orientación antimetafísica y ética, y sobre todo al cristocentrismo de su teología; el protestantismo cultural burgués encontró en él la expresión de sus aspiraciones, no sólo en Alemania, sino también en Francia —sobre todo con las figuras de

stems, Tubinga 1968; D.L. Mueller, *An introduction to the theology of A. Ritschl*, Filadelfia 1969; J. Richmond, *A. Ritschl. Eine Neubewertung*, Gotinga 1982.

16. Chr. Walther, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses im 19. Jh. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jh.*, Munich 1961.

Auguste Sabatier y de Eugène Ménégoz[17]— y en Estados Unidos, con el movimiento del *Social Gospel*[18].

2. *Wilhelm Herrmann (1846-1922) y la autenticidad de la fe*

La teología de Herrmann propone de manera autónoma la tesis de la experiencia actual del poder salvador de Jesús, según el testimonio de la Escritura. La fundamenta en un riguroso estudio del fenómeno cristiano, tanto de sus orígenes como de su contenido y de la exposición razonada de sus exigencias éticas, fiel a la convicción de Ritschl, según el cual el cristianismo es más una manera de vivir que una concepción ideológica[19].

La norma del pensamiento teológico, según él, es la diferencia fundamental entre la naturaleza y la historia, entre el conocimiento y la experiencia[20]. La teología tiene que hablar de la fe cristiana y explicar qué significa que Dios nos haya salvado en Jesucristo. La fe cristiana, liberada de la prisión cartesiana de la objetividad teórica, es un «hecho vital», es el lugar donde los hombres hallan a Dios: este lugar, en concreto, es la *vida interna* de Jesús. Ni la Biblia ni el dogma eclesiástico fundamentan la fe: ésta brota del encuentro inmediato con la vida interna de Jesús, que, por otra parte, no puede desvincularse del contacto con el prójimo. Herrmann siempre se opuso a la pretensión de basar la fe en el elemento crítico del Jesús histórico, en lugar de

17. Cf. R. Rouquette, *La teología protestante en Francia*, Barcelona 1976; los dos autores citados podrán comprenderse mejor en la prehistoria bien expuesta por A. Encrevé, *Protestants français au milieu du XIXe siècle*, Ginebra 1986. En cuanto a Sabatier, cf. B. Reymond, *Auguste Sabatier et le procés théologique de l'autorité*, Lausana 1976; para la valoración de la obra, cf. É. Poulat, *Modernistica*, París 1982, p. 105-109.

18. L. Giussani, *La teología protestante en América*, Barcelona 1965.

19. W. Greive, *Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm Herrmanns*, Gotinga 1976; E. Quapp, *Selbstoffenbarung Gottes bei W. Herrmann*, Gotinga 1980.

20. Ante la naturaleza y el mundo, que se alejan del hombre en dirección a una objetividad de validez general, Herrmann se orienta hacia «la vivencia fundamental de nuestra existencia humana». La historia es el ámbito en el que cada individuo inconfundiblemente es él mismo en cuanto se relaciona confiadamente con su prójimo. Esta relación de confianza no tiene nada que ver con la necesidad de lo natural: está más allá, dado que es el ámbito de la libertad. Cf. Th. Mahlmann, *W. Herrmann*, en TRE 15, 1986, p. 165-172.

apoyarse en el Jesús que se ha dado como testigo: la distinción entre historia propiamente dicha e historia viva había de engendrar una decadencia —metodológicamente forzosa, pero problemática— de la transmisión de la tradición propia de la fe. La teología de Herrmann no resuelve el problema de la configuración de la tradición de la fe; se limita a plantearlo.

3. *Adolf von Harnack (1851-1930)*

Harnack fue la figura más importante de la escuela de Ritschl. Con sus investigaciones marcó los estudios sobre los orígenes cristianos a fines del siglo XIX y principios del XX. Sus obras le convirtieron en un signo de contradicción: mientras que algunos reconocen que había dado del cristianismo primitivo una imagen definitiva, otros cuestionaron con dureza sus posiciones; además, entre los católicos, le señalaron como precursor del modernismo, aunque contra él escribió Loisy *L'Évangile et l'Église,* verdadero manifiesto del modernismo francés[21].

El ámbito hacia el que le quería conducir su trabajo era el de la historia de la Iglesia de los primeros siglos y la historia de los dogmas. Por ello, por una parte, insistió en la importancia de los testimonios históricos y en el estudio de los orígenes cristianos y, por otra parte, consideró que la fe cristiana primitiva se expresó esencialmente en términos de «moralidad» o ética, llevando las tesis de Ritschl a las últimas consecuencias. El dogma nace precisamente cuando se intenta traducir el mensaje evangélico en términos tomados de las categorías de la filosofía griega. La Iglesia cristiana, ante las nuevas interpretaciones que aparecían, se endureció hasta convertirse en católica. Así, ante el gnosticismo —que subrayaba el aspecto pneumático de la fe— concibió el modelo de «sucesión apostólica»; ante Marción, fijó el canon de los libros sagrados; ante Montano, exageró la autoridad de

21. Cf. G. Bonaccorsi, *Harnack e Loisy*, Florencia 1904; cf. también las clásicas críticas de J. de Ghellinck, *La carrière scientifique de Harnack*, RHE 26 (1930) 962-991; íd., *En marge de l'oeuvre de Harnack*, Gr 11 (1930) 497-525; íd., *Un organisateur des recherches patristiques*, en *Patristique et Moyen âge* III, Bruselas 1948, p. 1-102. La vida y los intereses histórico-teológicos del investigador fueron bien expuestos por su hija Agnes von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, Berlín 1951. Cf. F.W. Kantzenbach, *A. von Harnack*, en TRE 14, 1985, p. 450-458.

los obispos. Así, pues, el dogma, el culto y la jerarquía aparecen como elementos extrínsecos, elaborados en función de los adversarios y constituyen únicamente el envoltorio que oculta la esencia del cristianismo.

Desde el principio de su carrera, Harnack se interesó por el tema de la esencia del cristianismo, que formuló de manera definitiva en el curso 1899-1900. El libro *Das Wesen des Christentums,* que se divulgó enormemente y fue traducido a quince lenguas, resume su pensamiento[22]. «Expurga» el mensaje cristiano de todos los aspectos dogmáticos, litúrgicos o jerárquicos que considera añadidos y se esfuerza por precisar las enseñanzas mismas de Jesús (hallamos aquí la teoría de Baur sobre el conflicto entre Pablo y Jesús, presentada en una forma más elaborada). El «mensaje» es la paternidad de Dios, la interioridad del reino de Dios y el infinito valor del alma. Así la esencia del cristianismo queda reducida a una piedad personal hacia Dios Padre, piedad que tiene en Jesús el modelo perfecto. Hay una ruptura total entre el mensaje «moral» del Evangelio y las sinuosidades «históricas» que hicieron nacer a la Iglesia.

Este manifiesto fue recibido de modo diverso. Si los ambientes del protestantismo liberal lo acogieron favorablemente, halló numerosos adversarios, no sólo en el campo católico —concretamente se opuso a él el modernismo francés—, sino también entre el luteranismo alemán oficial. Más tarde la teología dialéctica alemana se presentará como una reacción contra las tesis de Harnack.

A pesar de tales oposiciones, Harnack ha influido mucho, no tanto por sus tesis en torno a la helenización y la intelectualización del cristianismo, cuanto por la cantidad y calidad de sus trabajos de erudición. La gran colección *Texte und Untersuchungen* y las obras editadas en *Die griechischen christlichen Schrifsteller* constituyen un importante conjunto para el estudio histórico del cristianismo. En cuanto al *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[23], ha servido de instrumento de

22. Trad. cast., *La esencia del cristianismo*, 2 vols., Barcelona 1904 (versión de J. Miró Folguera). Cf. G. Voigt, *Gespräch mit Harnack. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem «Wesen des Christentums»*, Berlín 1954; K.H. Neufeld, *Adolf Harnacks Konflikt mit Kirche. Weg-Stationen zum «Wesen des Christentums»*, Innsbruck-Viena 1979.

23. Después de este manual de historia de los dogmas de Harnack, hay que citar al menos las publicaciones de Fr. Lofs (1889) y de Reinhold Seeberg (4 vols., 1895ss) y, además, la gran obra de F. Kattenbusch sobre el símbolo apostólico (2 vols.,

trabajo para los historiadores del dogma, a pesar de que en la interpretación de los documentos la obra ha perdido bastante valor. De hecho, el reproche principal que se puede hacer a Harnack es haber olvidado los orígenes judíos del cristianismo. No se percató de que incluso habría que remontar la ponderada «helenización» a la época precristiana, en el seno mismo del judaísmo.

III. Los desarrollos del liberalismo teológico

1. *La «Leben-Jesu-Forschung» de la teología liberal*

Estrechamente ligada a la mentalidad historicista de la Ilustración y al moralismo kantiano, la teología liberal se dio cuenta de que la investigación sobre la vida de Jesús era «la valiente y colosal historia de la conciencia de la verdad en la teología protestante» (A. Schweitzer). Siguiendo el camino iniciado por H.S. Reimarus y G.E. Lessing, que introdujeron el elemento histórico en la teología racionalista y criticaron la comprensión bíblica de Cristo, D.F. Strauss había cuestionado las imágenes de Jesús basadas en el sobrenaturalismo y en el racionalismo naturalista de sus predecesores: era el año 1835. Strauss mismo, en su *Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet* (1864), esbozó una imagen liberal de Jesús, en la que espiritualizaba al Jesús sinóptico: presentó un Jesús ejemplar, reformador, hombre excepcional. Esta semblanza se basaba en el estudio crítico de las fuentes que «justificaba» la prioridad de Marcos y la importancia de la fuente más antigua (Q) de *logia* palestinenses. Para los partidarios de esta metodología —como H.J. Holtzmann, B. Weiss, K.H. Weizsäcker, J.H.C.W. Beyschlag y J. Wellhausen— Jesús era el «espiritualizador de la mesianidad, pensador profundo y fundador de un reino presente de Dios» (A. Schweitzer).

Las imágenes esbozadas en ese período —por ejemplo, las de las dos épocas de la actividad de Jesús: la primavera triunfal de Galilea y

1894-1900). En todas partes prevaleció la investigación histórica sobre las disciplinas teológicas. La observación vale también para la ética, si se piensa en la obra más tardía de Ernst Troeltsch, *Doctrinas sociales de los grupos e Iglesias cristianas* (1912), y que la pujanza de la llamada teología práctica de entonces se fundamentaba en pequeños trabajos históricos, como la catequética de Zerschwitz (3 vols., 1863-1872). Cf. W.-D. Hauschild, *Dogmengeschichtesschreibung*, en TRE 9, 1982, p. 121-123.

la crisis subsiguiente con el desenlace de Jerusalén— influyeron fuertemente. Fue William Wrede (1859-1906) quien denunció el fundamento sobre el que se edificaba la «biografía de Jesús»: no se puede probar que Marcos no tenga una visión real de la vida de Jesús. Después de él, Albert Schweitzer sometió a una crítica las investigaciones sobre la vida de Jesús, en boga hasta aquel momento, en una monografía histórica, *Von Reimarus, zu Wrede* (1905), reelaborada y ampliada más tarde con el título *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913)[24]: no sólo intentó liberarse de algunas desviaciones, a veces ingenuas, de ciertos exegetas, sino que también mostró una reserva respecto de la imagen de Jesús que hasta entonces, incluso en Harnack, había constituido el fundamento de la teología y de la fe de la comunidad cristiana. Los resultados de la nueva crítica bíblica, ya en el siglo XX, han rechazado aspectos del intento liberal de relativizar al «Jesús histórico»; sin embargo, el libro de Bultmann sobre Jesús (1926), donde renuncia al Jesús histórico en favor de la llamada a la decisión de fe, se debería interpretar como la última consecuencia de la teología liberal.

2. *La escuela escatológica*

La comprensión de la vida de Jesús dependía de cuál era su convicción más profunda. Sobre todo Johannes Weiss (1863-1914) y Albert Schweitzer (1875-1965) buscaron la clave interpretativa de la vida y del mensaje de Jesús en la persuasión de que estaba próximo el fin del mundo. Esta tesis se oponía a las de Ritschl y Harnack, defensores de la configuración cultural del cristianismo en la historia y que veían que el escatologismo conducía a admitir que el mensaje evangélico en último término descansa sobre una ilusión[25].

24. Trad. italiana, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia 1986, con una excelente introducción de J.M. Robinson y una presentación a la ed. italiana de E. Grässer. Para la ulterior investigación, a partir de la obra de Schweitzer, cf. J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zurich-Stuttgart 1960 (trad. francesa en Ginebra 1960), donde sitúa las posiciones de la *Leben-Jesu-Forschung* protestante en tiempos recientes, con Bornkamm, Käsemann y otros. Cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, p. 83-86. Para la orientación concreta de Wrede, véase P.-R. Tragan, o.c. en la nota 11, p. 76s.

25. La problemática esbozada queda bien expuesta por U. Asendoorf, *Der escha-*

En efecto, según Weiss, Jesús no se contentó con predicar el reino invisible de Dios en las almas, sino que aceptó de los escritos proféticos y apocalípticos la idea de una intervención repentina de Dios en la historia. Jesús la esperaba para antes de su muerte. Después, los desengaños y las oposiciones le obligaron a pensar que su pasión tendría lugar antes de la irrupción del reino. Contra la visión del mundo propia de la teología liberal, Weiss insiste en que Cristo pide una actitud ascética, de distancia frente a la realidad actual; afirma que muchos preceptos de la moral evangélica, inaplicables en una sociedad que perdura, estaban destinados únicamente al breve período que separa la existencia terrena de Jesús y la venida del reino. La investigación de Weiss hizo posible el análisis de Wrede sobre el secreto mesiánico con todas las consecuencias para la interpretación de la resurrección de Jesús.

Para Schweitzer, muy radical, Jesús estaba convencido de que el mundo acabaría pronto, y sobre esta base construyó su vida de Jesús[26]. La creencia en la inminente venida apocalíptica del reino dirigió toda la actividad de Jesús. La gran crisis de su vida tiene lugar en el momento de la decepción (cita concretamente el discurso de misión de los discípulos, de Mt 10,23), a partir del cual aceleró su muerte para forzar la venida del reino de Dios. Este último pensamiento explicaría el enfoque de la moral de Cristo, concebida como una auténtica preparación del reino. Al lado de este resultado histórico, que comparte con Weiss, hay otro que es propio de Schweitzer. Es la concepción religiosa que aporta a la imagen de Jesús, con consecuencias muy concretas para el creyente. La actitud de Jesús ante el fin del mundo es una expresión de su independencia respecto del mundo. A esta independencia estamos llamados todos: Schweitzer quiso vivirla y la expresó en una dedicación abnegada a su humanitaria obra africana[27].

En el ámbito católico, A. Loisy, en respuesta a A. Sabatier y A. von Harnack, expone la tesis de que Jesús no tenía el propósito de fundar una Iglesia; únicamente pensaba en el reino escatológico.

tologische Durchbruch, en TRE 10, 1982, p. 327-334; S. Hjelde, *Das Eschaton und die Eschata*, Munich 1987.

26. Cf. H. Groos, *A. Schweitzer. Grösse und Grenzen, Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers von A.S.*, Munich-Basilea 1974; E. Grässer, *Albert Schweitzer als Theologe*, Tubinga 1979.

27. N. Stricker, *Weltpilger*, Friburgo de Brisgovia 1961; *L'Évangile de la miséricorde. Hommage au Dr. Schweitzer*, París 1965.

Posteriormente la escuela escatológica ha sido objeto de análisis y críticas que consideran que, aunque los textos neotestamentarios referidos son de difícil interpretación, se tienen que explicar en el contexto general del Nuevo Testamento, en el que se habla a menudo de la presencia del reino en la historia.

3. *Ernst Troeltsch y su significación en la «Religionsgeschichtliche Schule»*

El problema del Jesús de la historia, candente desde la Ilustración, entró, con los trabajos de la escuela de la historia de las religiones, en una nueva fase que todavía influye en los estudios contemporáneos.

El primer crítico que se sirvió de la perspectiva y los métodos de la historia de las religiones fue Hermann Gunkel (1862-1932), que se inició en la investigación del Antiguo Testamento, con resultados que afectaban a la comprensión del Nuevo[28]. Para penetrar mejor en el mensaje bíblico, intentó descubrir el simbolismo religioso de las religiones vecinas: las religiones de Persia, Egipto, Asiria, los cultos mistéricos del mundo helenista... Mostró cómo los profetas, y más tarde los escritores pertenecientes a los ámbitos sacerdotales, transformaron los mitos paganos y los purificaron: todo ello permitió entender mucho mejor el Antiguo Testamento. La metodología se aplicó después al Nuevo Testamento: la influencia babilónica en los textos apocalípticos, por ejemplo, le pareció innegable. Pese a las divergencias de opinión de los especialistas en la materia respecto a puntos concretos, parece que su método histórico-formal merece crédito.

Ernst Troelstch (1865-1923), que se percató del problema suscitado por el historicismo y la escuela de la historia de las religiones, se distinguió primeramente como filósofo de la religión[29]. Se interesó por el problema de la significación de la religión para el espíritu humano o para la estructura mental del hombre. En este punto, siguió a Kant, cuyas tres críticas aceptó. Para Troeltsch, sin embargo, además

28. R. Wonneberger, *H. Gunkel*, en TRE 14, 1985, p. 297-300. Sobre las características y las consecuencias del método de la historia de las religiones, según Gunkel, véase P.-R. Tragan, o.c. en la nota 11, p. 55s y 73-78.

29. E. Lessing, *Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs*, Londres 1966; G. Bekker, *Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch*, Ratisbona 1982.

del *a priori* teórico, del moral y del estético, está el *a priori* religioso. Esta afirmación comporta considerar la religión nacida de la estructura del espíritu humano. Si se actualiza en el tiempo y en el espacio, posee su propio modo de certeza como los demás *a priori.*

Troeltsch era un filósofo con visión histórica, y pretendía llegar a un «sistema»; sin embargo, sabía que en la época que le tocó vivir no podía ir más allá de una «concepción previa». Quiso dar a su pensamiento, lleno de problemas históricos, una base metafísica, pero le fue imposible fundamentarla; también le fue difícil vincularla a la fe cristiana: ello explica que tuviera que limitarse a ser un teólogo «excéntrico». Así no es de extrañar que la renovación teológica que siguió a la primera guerra mundial hubiera rechazado y olvidado su teología[30], a pesar de que hoy se recurre a la misma con renovado interés[31].

Consideró la dogmática como algo práctico. Donde mejor aparece su concepción es en su *Glaubenslehre,* editada a título póstumo por su esposa (1925), a fin de que «el filósofo de la cultura de Berlín, Troeltsch, no hiciera olvidar completamente al teólogo de Heidelberg». El problema central de esta obra es la importancia religiosa de Jesús. La persona de Jesús le había planteado las máximas dificultades al tratar del «absolutismo del cristianismo», es decir, de la prueba de que el cristianismo, en una perspectiva religiosa, es la religión perfecta que, por la aparición de Jesucristo, adquiere en la historia configuración definitiva y no superable en el futuro[32]. En *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902)[33] no cree que la «esencia del cristianismo», presentada por Harnack, se dé en la historia, siempre abierta al futuro; sólo un método aristotélico, que hace abstracción de lo concreto, nos permitiría determinar tal esencia. Por otro

30. Cf. W. Groll, *Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch*, Munich 1976.

31. Basta citar J.P. Clayton (dir.), *Ernst Troeltsch and the future of theology*, Cambridge 1976; K.-E. Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, Munich-Viena 1978.

32. R. Mengus, *Ernst Troeltsch et l'institution de l'absolu*, RSR 70 (1982) 481-498, resigue las etapas de la investigación atormentada, a través de la historia de las religiones, de la metafísica y, finalmente, de la ética, camino hacia lo universal, que conduce a Troeltsch a considerar en el fenómeno cristiano el «compromiso» histórico donde se institucionaliza el absoluto.

33. Trad. cast., *El carácter absoluto del cristianismo*, Salamanca 1979 (introd. de Aurelio Orensanz). El desacuerdo de su tesis con la de Harnack se hace patente en W. Pauck, *Harnack und Troeltsch*, Stuttgart 1968.

lado, su filosofía histórica se opone al historicismo, por su carácter relativista. Únicamente accedemos a la historia a través de las estructuras históricas concretas en las que vivimos: a partir de los límites que esta visión subraya le era forzoso abandonar la idea del carácter absoluto del cristianismo, en el sentido obvio de la palabra. Relativizó el cristianismo limitándolo a la cultura occidental y le confirió el carácter de religión del «europeísmo»[34].

Llegado a tal conclusión, Troeltsch se dedicó a los estudios sociológicos, con la esperanza de que le ofreciesen una nueva forma de ver la realidad[35]. El análisis teológico e histórico-religioso le mostró la unilateralidad «ideológica» de esa realidad. Todas las soluciones tradicionales se le convirtieron en fuente de nuevos problemas. La doctrina marxista de las estructuras internas y externas le sedujo y entró en la órbita de personalidades tan vigorosas como Max Weber (1864-1920), el gran sociólogo y uno de los mayores eruditos de la Alemania del siglo XIX, y Wilhelm Dilthey (1833-1911)[36]. La interpretación que Max Weber daba a las relaciones existentes entre el pensamiento y la realidad social[37] le llevó a afirmar, por un lado, que todas las doctrinas dependen de las condiciones sociales y, por otro, que la situación de la gente respecto de las condiciones sociales depende de sus convicciones religiosas y de sus implicaciones éticas. Ésta es la tesis defendida en *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), obra que él mismo calificó de «historia de la civilización cristiano-eclesiástica, parangón de la *Dogmengeschichte* de

34. Cf. B. Reymond, *Troeltsch, Schweitzer, Tillich ou les voies d'un christianisme désabsolutisé,* «Laval théologique et philosophique» 43 (1987) 3-18, donde aparece cómo dichos tres autores han abordado ante auditorios no especializados el problema del encuentro entre cristianismo y religiones no cristianas. Los tres lo han hecho adoptando el punto de vista de que el cristianismo no es una religión como las demás. Han intentado pensar en la desabsolutización del cristianismo, pero sin diluir con ello su verdad y especifidad.

35. E. Stolz, *Die Interpretation der modernen Welt bei Ernst Troeltsch. Zur Neuzeits- und Säkularisierungsproblematik*, Hamburgo 1979.

36. H. Bosse, *Marx, Weber, Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik*, Munich 1970.

37. Max Weber intentó mostrar, por ejemplo, que el calvinismo tenía una gran influencia sobre la manera como los dirigentes capitalistas habían amasado su fortuna y habían organizado sus fábricas, animados por un ascetismo personal y orientados hacia las tareas de este mundo, todo ellos según el modelo predicado por la moral calvinista. Cf. Max Weber, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Barcelona 1984 (trad., ed. y pról. de Joan Estruch).

Harnack, en la que he considerado únicamente lo que es religioso, dogmático y teológico como base de los efectos sociales éticos». Así intentó, con Max Weber, encontrar una nueva manera de interpretar la historia de la religión. Pese a referirse a la escuela de Ritschl, abrió un camino de libertad que trasciende la actitud biblicista, a menudo estrecha, de aquella escuela y de la mayoría de los afiliados a la teología liberal. Quizá por ello se ha visto en Troeltsch al pensador que prácticamente clausuró la aventura del liberalismo teológico.

Capítulo cuarto

EFERVESCENCIA INTRACATÓLICA

I. Progreso del espíritu crítico y científico

El largo pontificado de León XIII (1878-1903) no vio sólo el resurgimiento del neotomismo. En el momento de tomar la dirección de la Iglesia (1878), la ciencia católica positiva, que conocía un considerable retraso en relación con la situación en los ambientes protestantes y racionalistas, también conoció cierto despertar. Sería exagerado hablar de un desierto total[1]. Sobre todo los católicos alemanes, pese a la desconfianza de que eran objeto en los ambientes romanos, contaban en su activo con cierto número de realizaciones muy válidas[2]. Fuera de Alemania, en el tercer cuarto del siglo XIX aparecen otras manifestaciones apreciables: en Francia, el éxito alcanzado por la empresa de Migne de reeditar sistemáticamente los padres griegos y latinos y los principales autores medievales[3], las investigaciones de dom Pitra y —en otro nivel— la aportación de dom Guéranger[4], suponen la aten-

1. Sobre la situación de las ciencias eclesiásticas durante el tercer cuarto del siglo XIX, véase R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX,* París 1962, p. 184-223 y 526-531.

2. Pensemos en la revista «Theologische Quartalschrift», de Tubinga, fundada en 1818; «Theologisches Literaturblatt», fundada en Bonn en 1876 bajo la égida de Döllinger, desapareció en 1887. Por otra parte, después de 1865 aparecía «Freiburger Diözesanarchiv», que se quedó como la única revista de este género en Alemania. En 1880 F.X. Kraus fundaba el *Reallexikon der christlichen Altertümer.*

3. Cf. A.G. Hamman, *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Église,* París 1975; *Migne et le renouveau des études patristiques.* Actas del Coloquio de Saint-Flour, París 1985, especialmente los trabajos de Jean Leflon y Gérard Cholvy (p. 53-89).

4. L. Soltner, *Migne, dom Guéranger et dom Pitra. La collaboration solesmienne aux entreprises de Migne,* en *Migne et le renouveau...,* o.c. en la nota anterior, p. 193-209. La significación de la obra de dom Guéranger ha sido críticamente presentada

ción y el redescubrimiento de las raíces cristianas. En Italia, la obra teológica de un Passaglia y los trabajos arqueológicos de De Rossi. En Bélgica, el renacimiento de los estudios de orientalismo cristiano y, huelga decirlo, el trabajo de los bolandistas. En una palabra, con León XIII se puede hablar de «la entrada con fuerza de los católicos en el campo científico y especialmente en el sector de los estudios históricos, en los que durante mucho tiempo se habían quedado rezagados»[5]. Un gesto, al principio de su pontificado: la apertura de los Archivos del Vaticano[6] es un símbolo de un cambio de mentalidad en Roma. En vez de seguir luchando desde la vieja apologética, los sabios católicos se lanzan a la investigación positiva.

Dicho despertar científico, que se comprueba en los campos de la exégesis, la patrología, la historia de la Iglesia y el orientalismo y también en el de la filosofía y las ciencias sociales[7], no se produce en todos los países con la misma intensidad. España estará bastante tiempo fuera de juego.

La Alemania católica, que había ocupado un primer lugar en el terreno de las ciencias religiosas en el curso de los tres primeros cuartos del siglo XIX, cede en su ritmo en el pontificado de León XIII: tenemos un ejemplo de ello en que hubo que esperar al año 1903 para que se fundara la «Biblische Zeitschrift», mientras que en Francia la «Revue biblique» había empezado a aparecer en 1892. La explicación de este fenómeno está, al menos en parte, en el *Kulturkampf*, que desorganizó durante muchos años la vida eclesiástica y sobre todo las órdenes religiosas, y también en la sangría que supuso la separación de los viejos católicos después del Vaticano I. Sin embargo, ello no impidió que se emprendiera un trabajo serio en las diversas disciplinas, sobre todo en el campo de la historia. La situación en Italia fue menos satisfactoria, a pesar de que Roma se convirtió en un buen lugar de confluencia de sabios extranjeros. Francia conoció una euforia sin-

por J. Leclercq, *Le renouveau solesmien et le renouveau religieux du XIXe siècle*, «Studia monastica» 18 (1976) 157-198, y G.-M. Oury, *Le romantisme de dom Guéranger: un faux problème?*, «Collectanea Cisterciensia» 48 (1986) 311-323; J.-P. Lemarié, *L'Année liturgique de dom Guéranger*, «La vie spirituelle» 139 (1985) 616-627.

5. H. Marrou, *Philologie et histoire dans la période du pontificat de Léon XIII*, en *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961, p. 72.

6. G. Martina, *L'apertura dell'Archivio Vaticano: il significato di un centenario*, «Archivum historiae pontificiae» 19 (1981) 239-307.

7. Cf. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle* III, Bruselas 1947, p. 64-91 y 142-172.

gular; dos causas la explican: la organización de una enseñanza superior católica[8], y la toma de conciencia de la superioridad de Alemania en el campo histórico y la necesidad de inspirarse en métodos rigurosos, los utilizados en las universidades alemanas[9]. Un lugar nada despreciable en el despertar de la erudición eclesiástica corresponde a Bélgica, alrededor de tres centros muy meritorios: la Universidad de Lovaina, con la obra de Mercier[10], la Sociedad de los bolandistas y la abadía de Maredsous[11].

Toda esa efervescencia provocó, ya antes de la crisis modernista, enfrentamientos diversos, según un doble objetivo: defender la Iglesia contra los ataques de los enemigos exteriores, y precisar la legitimidad de los métodos teológicos en el interior del catolicismo. Los católicos se dividieron apasionadamente en grupos, a veces poco definidos, de conservadores y progresistas; los acontecimientos que siguieron mostraron la gravedad y el alcance de tales contiendas.

II. Posiciones antiescolásticas y antiintelectualistas

La restauración tomista, con la pretensión de ofrecer una *philosophia perennis*, conoció explicables resistencias, especialmente en Francia, Alemania e Italia. No siempre tuvieron lugar en nombre de la ciencia positiva, sino más bien en función de otras opciones filosóficas y teológicas. En Alemania, asistimos a una reviviscencia del espíritu de Kuhn, a una atención a las filosofías modernas (Schell), y a un movimiento antiultramontano conducido por F.X. Kraus, pionero en las investigaciones de arqueología cristiana. En Italia, las luchas se explican por el enraizamiento de las tesis rosminianas.

Francia vio cómo el monopolio escolástico era denunciado. Acusado de ser una pretensión inadmisible del ultramontanismo, la

8. Cf. *Institut catholique de Paris. Le livre du Centenaire 1875-1975*, París 1975, sobre todo el art. de H. Holstein, *La faculté de théologie. Une longue adolescence*, p. 61-92.

9. Es un caso particular de un fenómeno más general después de la guerra de 1870. Cf. Cl. Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, París 1959.

10. Cf. R. Aubert, *Le grand tournant de la faculté de Théologie de Louvain à la veille de 1900*, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, París 1967, p. 73-109.

11. P. Verbraken y D. Misonne, *Cent années d'érudition ecclésiastique: la «Revue Bénédictine», 1884-1984*, RBén 94 (1984) 11-37.

reacción opuso a su racionalismo filosófico, sostenedor de un dogmatismo ilusorio, la «filosofía cristiana», de inspiración agustiniana. Ésta encontró en el oratoriano Lucien Laberthonnière (1860-1932)[12] al hombre indicado para polemizar con el tomismo, al que reprochaba el haber helenizado el cristianismo[13]. Sobre todo desde la revista «Annales de philosophie chrétienne» —que dirigió a partir de 1905— y con la colaboración de un grupo vigoroso, en el que no faltó Maurice Blondel, Laberthonnière entró en los debates referentes a la apologética, las relaciones de la fe y la historia, el método y la inmanencia, el dogma y la teología..., los temas que se desbordaron en la crisis modernista, de la que fue uno de los protagonistas. Una profunda sensibilidad espiritual, desde la que la experiencia mística era interpretada como la cumbre de la experiencia moral, le llevó a afirmar la primacía del amor, «la metafísica de la caridad»[14]. A partir de ahí pedía que el intelectualismo dogmático fuera sustituido por una doctrina que asumiera las aspiraciones del corazón y las actividades de la vida: a diferencia del idealismo griego, el cristianismo se le aparecía como una doctrina concreta.

Toda esa problemática, propiamente modernista, explica que Laberthonnière fuera objeto de severas medidas por parte de Roma, que le redujeron a un gran aislamiento, incapaz, sin embargo, de perturbar su serenidad religiosa[15].

Otros sectores, en ese momento, se manifestaron refractarios a la escolástica oficializada, en nombre de otras tendencias filosóficas o por el deseo de mantener contacto con otros espíritus inquietos: unos,

12. P. Beillevert, *L. Laberthonnière*, en DS IX, París 1975, col. 9-16; M.-T. Perrin, *Laberthonnière et ses amis*, París 1975; íd., *La jeunesse de Laberthonnière. Printemps d'une mission prophétique*, París 1980; *La pensée du P. Lucien Laberthonnière*, París 1983 (coloquio filosófico): para la valoración de estas obras, cf. R. Virgoulay, *Présence de Laberthonnière*, RevSR 60 (1986) 55-62.

13. Esta opción explica, por ejemplo, su oposición al aristotelismo de Bergson y de Brunschvicg, que le sirve para definir su personalismo de esencia evangélica: cf. S. Breton, *Pensée et passion chez Laberthonnière*, en el coloquio cit. en la nota anterior, p. 179-200.

14. Cf. S. Breton, *Laberthonnière et la métaphysique de la charité*, «Recherches et débats» 39 (1962) 171-179; P. Scolas, *Le Dieu de charité selon Laberthonnière*, en el coloquio cit. en la nota 12, p. 107-125.

15. Ni la intervención del cardenal Mercier en su favor pudo aligerar el rigor romano: R. Aubert, *Le cardinal Mercier et le père Laberthonnière*, en el coloquio cit. en la nota 12, p. 201-223.

tocados por el escepticismo ambiental, otros, sensibles a un antiintelectualismo en la línea de Pascal.

III. Tensiones entre teólogos especulativos y teólogos positivos

La cuestión de la metodología teológica volvía al primer plano. La escolástica especulativa no sólo era contestada desde otras posiciones filosóficas, sino a partir de la eclosión de la teología positiva, basada en el análisis de los textos de la tradición. El grupo de jóvenes estudiosos, atentos a las investigaciones bíblicas e históricas, reprochaban la opulencia de la lógica y la pesantez silogística de los viejos maestros consagrados a la escolástica. Entre éstos, sin embargo, había que establecer distinciones. La generación de Mazzella y Franzelin conoció, como sucesores, a especulativos no carentes de sensibilidad histórica. En Francia, dos revistas llenas de promesas se esforzaron con prudencia por conseguir la deseada síntesis metodológica: en 1907, la «Revue des sciences philosophiques et théologiques», órgano del estudiantado dominico de Saulchoir, animado por el padre Ambroise Gardeil[16], y en 1910, las «Recherches de science religieuse», de los jesuitas de la provincia de París, marcada por la iniciativa del padre de Grandmaison[17], ofrecieron una visión más armoniosa, por ejemplo, que la defendida por la «Revue thomiste» (aparecida en 1893).

Un ejemplo concreto de la oposición entre la tendencia especulativa y la positiva —que pueden denominarse perfectamente conservadora y progresista, respectivamente, en lo relativo a los métodos en teología— se dio en los Institutos católicos de Francia, sobre todo en el de París[18] y el de Toulouse[19].

16. Sobre el padre Ambroise Gardeil, O.P. (1859-1931), que, pese a los límites de la época, aparece como un precursor en metodología teológica, cf. H. Gardeil, *L'oeuvre théologique du P.A. Gardiel*, París 1956, y M.-D. Chenu, *Fe y teología según el padre A. Gardeil* y *El dato revelado y la teología*, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966, p. 255-268.

17. Sobre el padre Léonce de Grandmaison, S.I. (1868-1927), que contribuyó mucho con sus artículos moderados y justos (a juicio del mismo Loisy) a guiar la opinión desorientada y polémica, cf. J. Lebreton, *Le P.L. de Grandmaison*, París 1932.

18. Para comprender la orientación adoptada, que mereció las sospechas de Roma, cf. A. Baudrillart, *Vie de Mgr. D'Hulst*, 2 vols., París 1900, e *Institut catholique de Paris. Le livre du Centenaire, 1875-1975*, París 1975.

19. Fue decisiva, para la orientación del Instituto, la presencia del padre Ferdinand

IV. El problema de la crítica

Dichas tensiones exacerbaron la cuestión de la legitimidad de la crítica histórica aplicada a las ciencias sagradas. Si antes del Vaticano I el problema estaba en conciliar los derechos de la filosofía con las exigencias del dogma, ahora las discusiones versaban sobre las relaciones entre la fe y las ciencias críticas. Dos campos principales recibían el impacto de la dura confrontación:

1. *El ámbito bíblico*

Los temas más afectados, en el uso de la crítica en la Escritura, serían el de la inerrancia bíblica y el de la extensión de la inspiración, conectado este último con la discusión escolástica sobre la naturaleza y la esencia de la inspiración.

Estos problemas dividieron fuertemente a los espíritus en todos los rincones del mundo católico. Las vicisitudes de las contiendas comportan conflictos de ideas, dramas de conciencia, intervenciones pontificias[20]. Basta evocar la historia de la «Revue biblique», órgano de la École biblique, fundada en 1890 en Jerusalén por el dominico padre Langrange[21]. Se convirtió en un instrumento internacional extremadamente vivo de investigaciones exegéticas, a la vez progresistas y atentas a la teología católica; sus valientes posiciones sobre los primeros capítulos del Génesis y la naturaleza de la inspiración no tardaron en provocar rigurosas críticas y graves ataques que amenazaron su existencia.

Según la solución dada al problema de la inspiración, los exegetas se dividieron en tres grupos bastante definidos. La escuela estrecha

Cavallera, S.I., infatigable erudito, que se adhirió a un método crítico con apertura de espíritu. Cf. *Mélanges offerts au R.P.F. Cavallera,* Toulouse 1948.

20. Una visión de conjunto, con detalles significativos, puede hallarse en E. Hocedez, o.c. en la nota 7, p. 124-142.

21. Sobre el padre Marie-Joseph Lagrange, O.P. (1855-1938), cf. F.-M. Braun, *L'oeuvre du P. Lagrange,* Friburgo de Suiza 1943, y *Le P. Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels,* con prefacio de P. Benoit, París 1967, donde leemos: «El único que ha combatido por nosotros abiertamente ha sido el padre dom Bonaventura Ubach, catalán» (p. 201, nota 60). Se puede encontrar más información sobre el padre Lagrange en el cap. IX, I, 3 de esta parte cuarta.

que abarca a quienes quieren hacer a Dios responsable de todo el contenido de la Escritura sin distinciones. La escuela «liberal», que no teme admitir inexactitudes en la Biblia, de las que Dios no sería responsable: la inspiración garantizaría al escritor contra todo error en materia de fe y de moral, pero no más allá. Estarían también los defensores de la teoría de las «citas implícitas»: así como el autor sagrado narra alguna vez palabras de otros, sin aprobarlas, también podría reproducir tácitamente documentos no inspirados, sin garantizar, por lo menos completamente, su veracidad. El abogado más convencido de esta teoría —pero moderado y prudente en las aplicaciones— fue el padre Lagrange.

Paralelamente surgió la controversia escolástica sobre la naturaleza de la inspiración. Franzelin había tomado como punto de partida de su especulación la fórmula tradicional *Deus est auctor,* consagrada por el Vaticano I. La tesis del cardenal, defendida sobre todo por los jesuitas, fue contestada primero por los exegetas. Después los teólogos dominicos, en nombre de la doctrina de la «moción inspiradora», analizada a la luz de la teoría tomista de la causalidad instrumental, provocaron una reñida polémica, en la que la sutilidad dialéctica no logró clarificar la cuestión.

2. *Cuestiones en torno a los orígenes del cristianismo*

Apaciguadas las controversias suscitadas en el momento de la Reforma protestante sobre los orígenes de la Iglesia, su jerarquía, sus dogmas, su culto, siguió un largo período de tregua. A fines del XIX los protestantes liberales —con la idea de que Cristo habría predicado un reino totalmente interior— y los escatologistas —convencidos del anuncio de una parusía próxima— coinciden en condenar la pretensión romana de la «sucesión apostólica». Los matices de sus críticas son variados: desde Sohm o Hatch a Auguste Sabatier[22], se insiste en el carácter democrático e igualitario de la Iglesia primitiva. Los polemistas católicos no dejaron de señalar lo que había de arbitrario en las posiciones de los críticos racionalistas. Al mismo tiempo se entre-

22. Cf. B. Reymond, *Une approche protestante du problème de l'autorité: Auguste Sabatier,* en *Pouvoir et vérité,* París 1981, p. 185-207, buen resumen de la obra, del mismo autor, *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité,* Lausana 1976.

garon a un intrépido trabajo para mostrar históricamente las tesis católicas, con el triple interés de: *a*) superar la incertidumbre de los mismos documentos bíblicos con sus interrogantes sobre el sentido de las palabras *apostolos* y *episkopos* en la primitiva Iglesia; *b*) situar el problema histórico, con sus grandes lagunas en el plano documental; *c*) desplazar la discusión al terreno de la fidelidad al propio credo. Esta opción favoreció un carácter apologético —del que casi sólo se puede excluir a dom A. Gréa[23]—, a cuya luz se estudiaron cuestiones particulares: el origen de la Iglesia romana y la ida de Pedro a Roma, el origen del episcopado...

Cuando parecía que la problemática se trataba con la serenidad necesaria, la cuestión de los orígenes de las Iglesias de Francia y su apostolicidad reavivó la querella, que llegó a su paroxismo hacia 1880 con la intervención de Louis Duchesne[24], «testigo privilegiado del renacimiento de los estudios históricos en Francia, inmediatamente después de la guerra de 1870-1871»[25]. Había logrado agrupar en torno a sí a un excelente equipo, con valiosa presencia de oratorianos: en nombre de los principios de la crítica histórica se oponían a numerosas publicaciones que, a partir de argumentos de conveniencia, no se atenían a las exigencias del rigor metodológico. Entre los investigadores que tuvo el mérito de formar, sobresalen Pierre Batiffol[26] y Alfred Loisy[27]. Duchesne, acusado de jansenismo, de espíritu galicano y de tendencias liberales, hubo de ser defendido por monseñor d'Hulst.

Un interés especial se centró en el origen del dogma trinitario. No sólo para ponderar mejor la doctrina de algunos escritores eclesiásticos, sobre todo antenicenos, cuestionada por los racionalistas, sino también para responder a los desafíos de la historia comparada de las

23. Según Congar, Gréa «es una especie de hápax en la teología de la época» (*L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 458). Véase M. Serenthà, *Dom Gréa moderniste?*, ScC 105 (1977) 599-610.

24. Sobre Louis Duchesne (1843-1922), véase la nota de P. d'Espezel en DHGE, XIV, París 1960, col. 966-984, y *Mgr. Duchesne et son temps*, Roma 1975, coloquio organizado por la École française de Roma.

25. H.I. Marrou, *Mgr. Duchesne et l'histoire ancienne du christianisme*, en *Mgr. Duchesne et son temps*, o.c. en la nota anterior, p. 11.

26. Sobre Pierre Batiffol (1861-1940), véase J. Rivière, *Mgr. Batiffol*, París 1929: en 1898 fue llamado al rectorado del Instituto católico de Toulouse.

27. Sobre Alfred Loisy (1857-1940), véase sobre todo A. Houtin y F. Sartiaux, *A. Loisy. Sa vie, son oeuvre*, ed. por É. Poulat, París 1960; É. Poulat, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, París 1984.

religiones. La erudición de los dogmáticos no satisfacía el gusto del historiador Duchesne, que provocó una nueva contienda, en la que el cardenal Franzelin condenaba las posturas críticas de Duchesne y de los sabios alemanes que las habían adoptado (Kuhn, Hefele, Funk, Kraus...). Los estudios de J. Tixeront (1905) y J. Lebreton (1910, al final ya de nuestro período) permiten al historiador y al teólogo juzgar a hombres y doctrinas con mayor serenidad.

También los orígenes del sacramento de la penitencia, centrado entonces en el «poder de las llaves», como expresión del paso de un régimen carismático a un régimen jerárquico, fueron objeto de análisis detallados. Teólogos e historiadores no ahorraron esfuerzos por esclarecer un tema que todavía hoy permanece abierto[28].

V. Newman y la controversia en torno a la evolución del dogma

Newman fue quizás el único que comprendió, en el siglo XIX, que se podía explorar la «conciencia», y sobre todo interpretar la «ciencia» del acontecer (la historia), en el sentido de que la conciencia no condujera a la nada, sino al Ser, y de que la ciencia no disolviera el cristianismo sino que, al comprender su profundidad, justificara esta forma concreta que se llama catolicismo. A pesar de que la conciencia de sí y la ciencia de la historia constituían el patrimonio de la Iglesia, en general, en aquel siglo fueron descubiertas fuera de la Iglesia y, en cuanto a la historia, en contra de ella. La obra de Newman, mal comprendida durante mucho tiempo —incluso dentro del catolicismo—, es la primera obra de teología que tiene en cuenta la historicidad de la Iglesia y la estudia en todas sus dimensiones[29].

28. Véase Conc 210 (1987), especialmente el art. de D. Borobio.

29. Una edición completa de las obras fue realizada por el editor Logmans Green, de Londres (1870-1879): cuenta con 37 volúmenes (reimpresión en Westminster, Maryland 1966-1977). La edición completa de su correspondencia está en curso de publicación a cargo de los oratorianos de Birmingham. Traducciones cast.: *Apologia pro vita sua*, Madrid 1977 (BAC 394); *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona 1960; *Desenvolvimiento del dogma*, Barcelona 1907; *Escritos autobiográficos*, Madrid 1963; *Pensamientos sobre la Iglesia*, textos presentados por O. Karrer, Barcelona 1964; *Sermones católicos*, Madrid 1959. Trad. cat.: *Apologia «pro vita sua»*, Barcelona 1989 (intr. y trad. de A. Boix). Trad. franc.: *Textes newma-*

Su visión teológica, llena de vigor, no se puede separar de su rica biografía[30]. Nacido en Londres en 1801, Newman, primero estudiante y luego profesor en la Universidad de Oxford, ascendió rápidamente hacia los más altos cargos universitarios. Su prestigio lo convirtió en jefe indiscutido de aquella casta reformadora, en el seno de la Iglesia anglicana, que la historia denominaría «Movimiento de Oxford»[31]: éste intentaba liberar a la Iglesia anglicana de la tutela del poder civil y propugnaba un retorno a las fuentes de la vida litúrgica. Predicador reconocido, Newman dedicó al mismo tiempo su estudio teológico a mostrar cómo su Iglesia se fundamentaba en la gran tradición de los padres[32]. Su intento, designado con el nombre de «vía media» —porque era un intermedio entre el protestantismo radical y la «corrupción» del «romanismo»—, pronto reveló a Newman la impotencia de su Iglesia para resistir el vigoroso virus de un pensamiento dogmático. Pasados algunos años de oscuridades, angustias y dudas, el líder del movimiento de Oxford abjuró de la religión de su infancia y se hizo católico (1845)[33].

Después de una estancia en Roma, donde fue ordenado de pres-

niens, 7 vols. aparecidos, París 1955-1971; *Oeuvres philosophiques de Newman,* París 1945 (trad. de S. Jankélévitch y M. Nédoncelle); *Sermons universitaires,* Brujas 1955. Estudios sobre Newman: *Newman Studies,* 10 vols. aparecidos, Nüremberg 1948-1978; véanse los boletines newmanianos de B.-D. Dupuy en RScPhTh 45 (1961) 125-176; 56 (1972) 78-125, y los de J. Artz en «Theologische Quartalschrift» 150 (1970) 239-255; 154 (1974) 166-179, 228-245; 157 (1977) 119-139; 160 (1980) 213-221. Para una visión global de la figura y de su significación, cf. Th. Gornall, *Newman,* en DS XI, París 1982, col. 163-181.

30. Cf. L. Bouyer, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité,* París 1952; M. Nédoncelle, *Newman,* París 1959; J. Honoré, *L'itinéraire spirituel de Newman,* París 1964. Queda claro que la biografía de Newman, y su camino espiritual, se puede resumir como la búsqueda de un justo equilibrio entre la fe como adhesión personal a Cristo y esta misma fe como libre aceptación de la regla objetiva de la verdad, propuesta por la Iglesia. Un personalismo filosófico-teológico, que atribuye a la conciencia un papel primordial en el descubrimiento de la verdad religiosa, fundamenta dicho equilibrio en el pensamiento de Newman y da unidad a las diversas etapas de su camino personal: F. Frost, *Le personalisme dans l'itinéraire théologique et spirituel de J.H. Newman,* MSR 32 (1975) 57-70.

31. Cf. J. Morales, *J.H. Newman y el movimiento de Oxford,* ScrT 18 (1986) 459-518.

32. El ambiente estaba preparado, como mostró el coloquio de la Universidad de París, *L'influence de la Patristique sur la pensée religieuse anglaise,* París 1983. No se puede olvidar que la teología de Newman es sobre todo la de los padres griegos (Th. Gornall, o.c. en la nota 29, col. 178).

bítero en mayo de 1847, Newman volvió a Inglaterra para fundar el Oratorio; diversas tareas de éxito desigual le crearon nuevas preocupaciones: así, la dirección de la joven y difícil Universidad Católica de Dublín. Cada vez se sintió más tentado de confinarse en su Oratorio de Edgbaston, suburbio de Birmingham. Pero de vez en cuando sale de su retiro, obligado por una opinión católica poco confiada en su persona y en su obra: gracias a aquellas suspicacias que pesaban sobre él desde su conversión, tenemos hoy su libro *Apología* (1864), escrito según la mejor tradición de las *Confesiones* de san Agustín, donde la historia personal adquiere sentido y consistencia por la gracia en que se despliega su libertad[34]. Los honores consagraron finalmente su verdadera grandeza: en 1877 es elegido *fellow* honorario del antiguo colegio Trinity de Oxford; después, en 1879, León XIII le nombra cardenal. Los últimos años fueron vividos en la serenidad y la alegría hasta que murió en 1890, reconocido por los católicos y los anglicanos en un mismo homenaje y un mismo fervor.

Esta rica biografía permite interpretar a Newman en el ámbito del universo revelado y justifica reducir a dos los grandes principios de su pensamiento: el del *desarrollo* y el del *asentimiento.* Gracias al desarrollo comprendía la historia, y por el asentimiento comprendía el mundo interior. En cierto modo, Newman respondía a Kierkegaard[35] y a Hegel. Se ha podido decir que la Iglesia tiene como dos maestros: un maestro de la *estructura,* que es santo Tomás, y un maestro del *desarrollo,* que es Newman, y que ambos se completan entre sí, dado que no puede haber estructura si no se desarrolla, y que no hay des-

33. Cf. J. Morales, *Veinte años decisivos en la vida de J.H. Newman, 1826-1845,* ScrT 10 (1978) 123-221; L. Chitarin, *Fede e teologia nella conversione di J.H. Newman,* «Studia Patavina. Rivista di scienze religiose» 31 (1984) 565-600; M.A. Acebal Montes, *La conversión del cardenal Newman,* «Augustinus» 32 (1987) 433-453.

34. M. Nédoncelle, *L'Apologia de Newman dans l'histoire de l'autobiographie et de la théologie,* en *Interpretation der Welt. Festschrift für R. Guardini,* Würzburgo 1965, p. 571-585.

35. C. Fabro, *Le problème de l'Église chez Newman et Kierkegaard,* RT 77 (1977) 30-90, presenta la actitud diferente de esas dos figuras ante la Iglesia, como fue divergente el movimiento de su vida: en Newman, de la Iglesia anglicana a la católica; en Kierkegaard, de la Iglesia luterana a su contestación. Más allá de toda diferencia, sin embargo, hay una aproximación positiva en el punto capital de la realidad de la Iglesia y en la intención religiosa que los guió en su comportamiento crítico ante la cristiandad oficial, en referencia a lo que Kierkegaard denominaba «el cristianismo del Nuevo Testamento».

arrollo verdadero si éste no es una explicitación de las estructuras[36].

La teoría del desarrollo fue una contribución fundamental de Newman. El principio del crecimiento en la Iglesia, la visión de la Iglesia como un organismo llamado a desarrollarse permaneciendo siempre el mismo, es una valoración de la historia, en último término de la misma encarnación. En vez de un tradicionalismo limitado, una tradición viva. Un desarrollo legítimo, contra el que no hay motivos para indignarse, permite que el catolicismo se enriquezca con las aportaciones de cada siglo[37]. La característica del catolicismo es su historicidad; es una religión real, histórica, y no una teoría, un sistema. El catolicismo es una «idea», palabra clave en su obra, que no acaba de explicar. Se presenta como el principio espiritual, animador de la realidad, una realidad individual y colectiva, trascendente e inmanente.

Newman establece siete «notas» del desarrollo doctrinal: conservación del tipo; continuidad de los principios; poder de asimilación (ante las creaciones del espíritu humano); continuidad lógica (y no explicación por razonamientos); anticipación del futuro (en las actitudes prácticas, portadoras de una doctrina aún no explicitada); acción perseverante del pasado; vitalidad duradera. El principio de la inmutabilidad doctrinal —el *semper eadem*—, sobre el que se apoyaba Bossuet, se halla así compensado por otro, no el de la «evolución» (palabra deliberadamente descartada), sino el del «desarrollo» doctrinal[38].

Paralelamente, presenta la cuestión del asentimiento, es decir, el problema de la fe. ¿Por qué creemos y de dónde saca el pueblo sencillo su seguridad de la fe? Newman repensó de modo totalmente nuevo, a la vez que tradicional, el problema de la fe «real» y no sólo «no racional»: estaba en el centro de sus preocupaciones. No es extra-

36. Cf. J. Guitton, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, París 1933.

37. Entre la numerosa bibliografía, véase J. Stern, *Bible et Tradition chez Newman. Aux origines de la théorie du développement*, París 1967.

38. Para toda esa problemática, véase la obra clásica de H. Walgrave, *Newman. Le développement du dogme*, París 1957, y N. Lash, *Foi et histoire. Quelques réflexions sur l'«Essai sur le développement de la doctrine chrétienne» de Newman*, Ist 18 (1973) 6-24; para situar la posición de Newman en la problemática histórica y actual, recomendamos A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977.

ño que un amigo de Pío IX, monseñor Talbot, le dijera que Newman era el hombre más peligroso de Inglaterra. ¿Por qué? Porque defendía la fe de todo creyente, de los laicos. Newman había escrito un libro para decir que los laicos tenían que ser consultados incluso en la definición de la fe; se había considerado eso como algo extraño[39]. El tema de la fe, con todas sus implicaciones, quedó desarrollado sobre todo en *An essay in aid of a grammar in assent*, una reflexión sobre el asentimiento —que se distingue de la indiferencia— y no sobre la certeza, que, después de Descartes y de Kant, dirigió la tarea reflexiva del espíritu. En el asentimiento Newman consideraba la aproximación demostrativa del sabio. Por ello distinguió una proposición nocional y una proposición real; la condición de todo discurso y de todo diálogo se mueve en esta última. Además, con sus distinciones entre razonamiento formal e informal, así como con su atención a la conciencia y a la vida moral planteaba el tema de la racionalidad de la fe por unos nuevos caminos[40]. Gracias a ellos, creía poder superar la antinomia siempre controvertida entre fe y razón. Aquí hallamos intuiciones que otros desarrollaron más tarde. Por ejemplo, Blondel repetiría en *L'action*[41] la legitimación de que el asentimiento de la fe no tiene lugar a título de evidencia, fruto de un razonamiento de pura lógica, sino a título de una certeza que nace del ejercicio del espíritu, armonizado con la conciencia moral del individuo, abierta a la llamada del absoluto.

Convencido de las insuficiencias y los límites de la teología oficial de las escuelas y del cuestionamiento de la fe, nacido de la aparición de los métodos históricos y de la nueva cultura científica, Newman deseaba un esfuerzo de investigación que diese la prioridad a los estudios bíblicos y patrísticos. Mostró en ello una gran lucidez y verdaderamente se anticipó a los tiempos: lo prueba el que la

39. Cf. J. Guitton, *La missió profètica dels laics*, Barcelona 1965, que arranca del artículo de Newman publicado en «Rambler» referido al papel de la fe popular en el momento del arrianismo; M. Skarkey, *Newman on the laity*, Gr 68 (1987) 339-346.

40. P. Fontan, *Conviction et connaissance selon Newman*, RT 85 (1985) 620-634.

41. Cf. las observaciones que, a raíz de un tema conexo, hace P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, París 1988; aquí muestra cómo los pensamientos de ambos son complementarios y divergentes. Newman sólo ejerció una influencia indirecta y tardía en Blondel. El punto de partida era diferente: para Newman, la oposición entre dos concepciones de la tradición, la protestante y la católica; para Blondel, la oposición entre ciencia histórica y la concepción fixista de la Biblia y de la historia.

misma crisis modernista que seguiría nacería precisamente de la inadaptación de la enseñanza bíblica a los métodos de la crítica histórica.

El conjunto de la teología newmaniana —caracterizado por un vigor doctrinal y una actitud libre— explica, aunque no justifica, el recurso a Newman por parte de los futuros modernistas, en el momento de plantear la delicada cuestión del progreso dogmático[42]. Fue la ocasión en que de nuevo se enfrentaron dos concepciones de la teología: una, al desconfiar de la razón, potenciaba los elementos no conceptuales del cristianismo; la otra no podía consentir en esas posiciones subjetivas y, por tanto, disolventes. Entre los defensores de esta última sobresalía el cardenal Franzelin, cuya síntesis era de una claridad meridiana: reconocía como eje de la expansión del dogma la implicación lógica. Los primeros invocaban el patronazgo de Newman para afirmar que el dogma se desarrolla a la manera de una «idea» viva y fecunda, que se va precisando en función de los problemas suscitados. Tal visión llevó a los conservadores a juzgar que en la síntesis de Newman peligraba la inmutabilidad del dogma: aquella síntesis, interpretada por los hipercríticos Loisy, Turmel, Tyrrell, no resistía las exigencias de la ortodoxia. Loisy entró en la polémica como crítico[43], Turmel como historiador, Tyrrell como filósofo. Según este último, la «revelación» es totalmente inmutable, pero la «teología» cambia; lo que pasa es que, en el ámbito de la teología, incluía también el dogma. La revelación no se le presentaba como una comunicación de verdades; era una experiencia religiosa o mística[44] que denominaba «expresión profética». El error de la teología católica fue tratar las expresiones proféticas como proposiciones enunciadas por Dios mismo. Su posición quedó clara: la experiencia religiosa es inmutable, mientras que las fórmulas dogmáticas han cambiado en el curso de los siglos. Recupera así un evolucionismo tan radical como el de Günther.

42. Cf. Ch. Hollis, *Newman y los modernistas*, en *Newman y el mundo moderno*, Barcelona 1972, p. 237-256.

43. Muy próxima a Loisy es la teoría de Le Roy en su artículo *Qu'est-ce qu'un dogme?* (1905), que desencadenó duras reacciones. Blondel, por temor a una condena romana, no se atrevió a contestar directamente; lo hizo por medio de un amigo que, sin embargo, endureció su pensamiento: cf. M. Foket, *L'article «Qu'est-ce qu'un dogme?» d'E. Le Roy. La réplique de J. Wehrlé et le rôle de M. Blondel*, EThL 60 (1980) 60-97.

44. S. Troiani, *L'esperienza religiosa nell pensiero di George Tyrrell*, Roma 1972.

Debemos a un filósofo, Maurice Blondel, una de las críticas más penetrantes de las posiciones de Loisy y Tyrrell. Para explicar la inmutabilidad substancial del dogma en la multiplicidad de fórmulas que lo han expresado recurre a la idea de «tradición», tal como la presenta la Iglesia, en la que la «acción» cumple una misión mediadora[45]: la tradición conserva y hace fructificar el «depósito» de la fe por el camino de la «acción».

VI. La apologética de Schell y sus contradictores

Hermann Schell (1850-1906), profesor de Würzburgo, propuso una apologética moderna del cristianismo frente al idealismo, el monismo y el historicismo. Su enseñanza, signo de contradicción, respondía a una visión apasionada de la vida y de la Iglesia, donde tenían cabida las más duras diatribas contra el ultramontanismo de los jesuitas y tiernas palabras de sumisión eclesial. De sus escritos no se desprenden afirmaciones subjetivistas, agnósticas o inmanentistas, denunciadas después como modernistas. Mantuvo interés por el pensamiento de Laberthonnière y Blondel, aunque no se adhirió a la nueva apologética francesa que representaban.

Llevado por la especulación metafísica, tendía a construir un sistema especulativo perfectamente englobador de todos los datos de la revelación. En la realización de dicho proyecto no logró siempre armonizar sus concepciones filosóficas, sensibles a la modernidad, con la enseñanza de la Iglesia. Su teología de la Trinidad, su interpretación de la *kenosis* de Cristo, su escatología, así como sus escritos «reformadores» provocaron una encendida polémica; dos de sus obras fueron puestas en el Índice. Su discurso sobre «el catolicismo como principio de progreso» (1896) contribuyó a desencadenar la controversia en pro o en contra de ese especulativo original y valiente, aunque algo nebuloso en sus formulaciones.

La resonancia de las tesis de Schell trascendió las fronteras de

45. P. Gauthier, o.c. en la nota 41; véase la obra clásica de H. Duméry, *La philosophie de l'Action*, París 1948; H. Bouillard, *Blondel y el cristianismo*, Barcelona 1966; R. Saint-Jean, *Génèse de l'Action: Blondel 1882-1893*, París 1965, que muestran lo difícil que es todavía captar las verdaderas implicaciones del pensamiento blondeliano; una síntesis penetrante se puede encontrar en M. Seckler, *Maurice Blondel*, en *Tendencias de la teología en el siglo XX*, Madrid 1970, p. 81-87.

Alemania; en lengua francesa también fueron muchas las respuestas que aparecieron: él quiso contestar a todas con un fascículo consagrado a la polémica contra quienes le habían atacado y contra los jesuitas en desacuerdo con su definición de pecado mortal y con su explicación de las penas eternas[46].

VII. El americanismo y la sospecha pastoral

Con el impreciso término de «americanismo», León XIII (1899) indicó un movimiento herético caracterizado por dos creencias: *a*) la doctrina católica debe armonizarse con el ambiente secular y no debe insistir en doctrinas poco agradables o impopulares; *b*) las autoridades de la Iglesia no deben ejercer demasiado su poder sobre los fieles y deben dejarles una mayor libertad de pensamiento y acción.

Los protagonistas de la contienda suscitada eran, en América del Norte, los obispos alemanes e irlandeses y, en Francia, los sacerdotes favorables a los valores de la nueva república y aquellos que querían restaurar la monarquía. La figura clave —que después de su muerte se convirtió en símbolo del movimiento— fue el padre Isaac Hecker, fundador de los Padres Paulistas y pionero de la evangelización en inglés a los nativos norteamericanos[47].

La sospecha recaía sobre un exagerado esfuerzo por modificar la vida católica según las necesidades de la cultura norteamericana del momento, hasta el extremo de que la fe quedaría diluida en el ambiente y la libertad personal sería más decisiva que la autoridad del magisterio. Así, la Iglesia se equipararía a cualquier otra institución de la sociedad norteamericana.

Un análisis del contexto sociocultural, filosófico intelectual del lugar muestra cómo las creencias religiosas se desplazaron de un teísmo naturalista (a comienzos del XIX), a un trascendentalismo (a medidados de siglo) y, al final, a un pragmatismo que empezó a dibujarse como la filosofía norteamericana por excelencia[48]. El examen del ambiente lleva a la conclusión de que, al hablar del americanismo, hay que distinguir entre el americanismo que nació en Norteamérica, como una orientación del ministerio jerárquico-pastoral, y la doctrina del americanismo surgida de una controversia en Francia y que fue condenada por León XIII. Según el juicio de la historia, parece que la doctrina herética del «americanismo» nunca existió en realidad; fue un fantasma creado por franceses tradicionalistas[49].

VIII. Teología biográfica: los santos

Los santos ofrecen su teología muy enraizada en el lugar y el tiempo. Teresita de Lisieux era una muchacha francesa de la burguesía postromántica, que escribe como todas las chicas de provincias. La vida de Libermann está bien enmarcada en la situación del momento: es el hombre de los desgarramientos. Su breve existencia se extiende en aquel tiempo de los sufrimientos de las nacionalidades, del papado, de tantos países. Libermann, judío converso, venía del Antiguo Testamento para ir al Nuevo, estimulado por el sentido de la catolicidad. Ordenado a los cuarenta años y formado en la escuela de Bérulle, no deja Europa y dirige a sus misioneros con dieciocho mil cartas. Mientras que Paulina Jaricot, incluso con la idea de ayudar a las misiones con sus pequeños ahorros, no deja de ser la hija de un fabricante de sedas lyonés, la hija de una ciudad realista sin brillo, pero sólida, la hija de una burguesía que, si tenía sus defectos, también tenía sus grandezas. Catalina Labouré y Bernardita Soubirous serán siempre campesinas, conscientes de su ignorancia, pero fieles a sus mensajes. En cuanto a Charles de Foucauld, basta con releer sus textos, sus meditaciones y cartas para ver cómo percibía los problemas de su tiempo[50]: la presencia en el corazón del islam, la identificación con los

46. Cf. J. Hasenfuss, *H. Schells Synthese von scholastischen und modernen Denker und Glauben im Sinne eines christlichen Personalismus*, en *Einsicht und Glaube. Festschrift G. Söhngen*, Friburgo de Brisgovia 1962, p. 377-398.

47. S. Rehrauer, *Americanismo: el fenómeno y sus raíces histórico-filosófico-éticas*, «Moralia» 8 (1986) 493-508.

48. El pragmatismo nació con las obras de Charles Sanders Peirce, pero se convirtió en una filosofía moral gracias a los esfuerzos de William James. Véase W. James, *Pragmatismo* [1907] (trad. cast., Madrid-Buenos Aires 1954); *Le pragmatisme*, selección de textos presentados por G. Deledalle, París 1971; H.K. Wells, *El pragmatismo, filosofía del imperialismo*, Buenos Aires 1964; H. van Wesep, *Siete sabios y una filosofía: itinerario del pragmatismo*, Buenos Aires 1965.

49. T. McAvoy, *El americanismo: mito y realidad*, Conc 27 (1967) 124-139.

50. *Escritos espirituales*, Salamanca 1981; *Contemplación. Textos inéditos*, Salamanca 1969. Sobre esta gran figura, véase J.-F. Six, *Itinerario espiritual de Carlos de Foucauld*, Herder, Barcelona [4]1988, y D. y R. Barrat, *Charles de Foucauld i la fraternitat*, Barcelona 1967.

paganos, la búsqueda de la pobreza y el silencio; pese a andar pobremente vestido y desarreglado, nunca dejó de ser el aristócrata distinguido. De la misma raza eran Juan Bosco y José Cottolengo, y Leonardo Murialdo y Gema Galgani.

También, en Cataluña, Joaquina Vedruna, Antonio M. Claret, María Rosa Molas, Francisco Coll, Ana María Janer, Francisco Palau, José Manyanet, Enrique de Ossó, Teresa Jornet, Manuel Domingo y Sol...[51] Los santos no se encuentran sólo entre los fundadores de congregaciones: el incoado proceso de beatificación del doctor Torras i Bages lo demuestra, si bien su condición de obispo lo sitúa en el universo clerical. Entre los canonizados, faltan laicos.

Los santos de esa época conocieron la pobreza intelectual. Si un místico como Charles de Foucauld tuvo intuiciones geniales que tradujo perfectamente en sus escritos, no fue éste el caso de Bernardita Soubirous o de Catalina Labouré, que fueron ignorantes; Teresa de Lisieux no pasó de ser una escritora mediocre[52]. El siglo XIX, en general, no fue un siglo «inteligente» ni crítico, y la santidad lo reflejaba[53]. Ello no impide que Teresa sea una gran contemplativa y que, a través de la *Historia de un alma*, ponga en circulación la doctrina evangélica de la «infancia espiritual» o del abandono confiado al amor de Dios[54]. La vida de sor Isabel de la Trinidad, también carmelita, es otro testimonio claro de una vida espiritual totalmente contemplativa,

51. Véase para todo este rico movimiento espiritual A. Masoliver, *Els religiosos a la Catalunya del segle XIX*, QVC 105/106 (1981) 30-52.

52. Textos teresianos: *Quaderns autobiogràfics*, Barcelona 1964 (intr. de J.M. Ballarín); *Consells i records*, Montserrat 1976; *Darreres paraules de santa Teresa de Jesús Infant*, Barcelona 1954; *Poemes de santa Teresa de l'Infant Jesús*, Barcelona 1945; *Obras completas de santa Teresita del Niño Jesús*, Burgos ⁴1975.

53. J. Leclercq, *Sainteté et culture (À propos de l'imaginaire de sainte Thérèse de Lisieux)*, «Studia missionalia» 35 (1986) 99-109, presenta la concepción del mundo y del cielo que tenía la santa y cómo definía el camino para pasar del uno al otro. Esta visión de Teresa tiene como fuente casi exclusiva la liturgia católica, las lecturas bíblicas escuchadas en la iglesia a lo largo de su vida. Teresa «se hizo santa en la escuela de la tradición viva de la Iglesia católica».

54. A. Déclais, *Thérèse de Lisieux et la Parole de Dieu. Le Mystère révélé aux tous-petits*, «Carmel» 34 (1984) 133-141. La figura de Teresa y la infancia espiritual queda bien interpretada, con explicables matices, en H. Urs von Balthasar, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Herder, Barcelona ³1989; R. Laurentin, *Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité*, París 1972; C. de Meester, *Les mains vides. Le message de Thérèse de Lisieux*, París 1972; J.-F. Six, *Teresa de Lisieux en el Carmelo*, Herder, Barcelona 1980; íd., *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux*, Herder, Barcelona

conducida por la alabanza a la Trinidad, considerada sobre todo como unidad fascinante y adorable[55]. Repitiendo la aventura del siglo XVI castellano, la mística carmelita —sin intención explícita, desde luego— contestó la seguridad y la solidez de la teología neoescolástica del XIX. Le mostró que las pretensiones de la crítica, mezcladas con la ilusión romántica del neotomismo triunfante, desembocarían, como máximo, en la reconstrucción anacrónica de un saber total, en la resurrección de un mundo medieval, descolocado en aquella sociedad industrializada, abierta ya a la técnica y a la ciencia. ¿No podía provocar una anemia espiritual, que exigía un correctivo evangélico?

La teología académica, a pesar de su oficialidad, no llegaba al pueblo. Éste necesitaba de los santos —que supiesen conjugar el verbo «amar» de mil maneras— para poder interpretar y vivir su fe. Creer y amar. No es por casualidad que el amor personal de Charles de Foucauld se desplegara, veinticinco años después de su muerte, en dos órdenes que continúan su acción, o que Teresa de Lisieux se convirtiera en patrona de las misiones, o que Bernardita de Lourdes se transformara en la primera de una multitud devota y viva. Hay también otra relación con el pueblo, en función de un magisterio espiritual, concretado en el ejemplo y la enseñanza. Se asistió a una especie de contagio de la oración. También de la oración comunitaria: la concienciación litúrgica empezaba a brotar.

En los santos está asimismo la atención a las necesidades de la época. Más tarde llegarán las soluciones aportadas por las investigaciones intelectuales. No harán más que aplicar las soluciones adoptadas ya con anterioridad. Libermann y Foucauld, por amor, ya habían esbozado la solución al inmenso problema de los pueblos de color. ¿Se ha propuesto una pastoral que no esté incluida germinalmente en la acción del cura de Ars, para citar una figura anterior? Habría que añadir una pregunta similar en relación con el sermonario de Newman. La pastoral de la juventud, fundamentada en métodos

²1982; Ph. Vercouste, *Les grandes intuitions de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, París 1984; F. Ibarmia, *Teresa de Lisieux, o la visión nueva del Evangelio eterno*, REsp 181 (1986) 521-552.

55. *Oeuvres complètes* I-II, París 1979-1980; *Pensées* I-II, París 1984, trad. cast., *Escritos espirituales*, Madrid 1958. Para su espiritualidad, cf. H. Urs von Balthasar, *Suor Elisabetta della Trinità e il suo messaggio spirituale*, Milán-Roma 1959; M.M. Philipon, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad*, Buenos Aires 1945; C. de Meester, *Isabel de la Trinidad. Desde la aurora te busco*, Burgos 1984.

nuevos de educación, se halla ya en Juan Bosco. En un momento en que la industrialización naciente enviaba a los jóvenes a las fábricas, y las guerras abatían en los campos de batalla a la juventud del mundo, la sensibilidad por los niños y los jóvenes fue uno de los distintivos de la solicitud cristiana de los santos de fines del siglo XIX. Probablemente un espíritu de infancia —que, además de simplicidad, abandono, don de sí, es la actitud de hijo confiado ante Dios— presidía esa floración esperanzadora.

¿De dónde viene que las semillas sembradas en el siglo XIX no siempre hayan dado los frutos esperados? Por mi parte, estaría tentado de pensar que lo que se llamaba la «opinión católica», adherida al sistema romano, no siempre supo recibir lo que pudiera percibirse como desestabilizador. Había más pasión por los asuntos políticos que por las admirables realizaciones educativas y misioneras de aquellas personalidades atractivas y valientes, capaces de removerlo todo: las peregrinaciones, la prensa, la literatura, la floración de vocaciones... Es verdad que habría que consignar sombras y carencias. Todo sirve para vigilar contra simplificaciones precipitadas o contra juicios fáciles o tópicos.

Capítulo quinto

LA CRISIS MODERNISTA

I. ¿Se puede definir el «modernismo»?

«Modernismo»: palabra que designa —en la Iglesia católica y en el paso del siglo XIX al XX— un movimiento que desea la reforma de la Iglesia y de su doctrina para adaptarlas a las exigencias modernas[1]. El vocablo fue utilizado por los defensores de la ortodoxia para estigmatizar los excesos de la modernidad; reproducido por la encíclica *Pascendi* (1907), designó el conjunto de errores doctrinales descubier-

1. El interés por el modernismo ha suscitado numerosas publicaciones: se han editado documentos, correspondencias, monografías sobre figuras concretas, períodos determinados, estudios especializados en algún punto doctrinal o en el movimiento en un país de los afectados. Para no sobrecargar con una amplia bibliografía, recomendamos R. Aubert, *Publicaciones recientes en torno al modernismo*, Conc 17 (1966) 432-446 y A. Boland, *Modernisme*, en DS X, París 1979, col. 1415-1440; íd., *La crise moderniste hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel*, París 1980, p. 127-133. A partir de esa fecha, han aparecido las obras de É. Poulat, *Modernistica*, París 1982; *Le catholicisme sous observation, du modernisme à aujourd'hui. Entretiens avec Guy Lafon*, París 1983; *Critique et mystique. Autour de Loisy, ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, París 1984: cf. M. Foket, *Régards d'Émile Poulat sur la crise moderniste. À propos de deux livres récents (Modernistica et Critique et mystique)*, «Revue théologique de Louvain» 18 (1987) 57-69; P. Toinet, *Le modernisme sur ses vieux jours*, RT 86 (1986) 211-256; P. Olivier, *Les modernismes et les modernistes*, RSR 74 (1986) 399-440. Conflictos de ideas, dramas de conciencia, intrigas políticas: todo aparece en las obras de Poulat, con extrema precisión, sin ninguna simplificación y, cosa meritoria, con un estilo que hace olvidar la erudición minuciosa que contiene cada página. Ha querido seguir las ramificaciones, detectar las conexiones, manifestar las prolongaciones. Véase también *Modernità, storia e valore di un'idea*, Brescia 1982; todas las aportaciones de esta recopilación tocan más o menos directamente el tema. Dado que la cuestión continúa abierta, señalo también Y. Labbé, *Catégories de la modernité*, NRth 114 (1982) 358-380 y G. Azam, *El modernismo desde dentro*, Barcelona 1989.

tos en un movimiento difuso. El padre Chenu, reflexionando más tarde sobre el fenómeno, lo consideraba como uno de los «grandes ciclos de cultura», en cuyo seno la creencia halla siempre los mismos puntos críticos. La hipótesis se confirma históricamente cuando se percibe que más de una vez la intemperancia de una inteligencia poco hábil hace perder el pudor espiritual que conviene conservar ante el misterio; también la pereza, so pretexto de tradición, se ha querido parapetar en unas verdades totalmente hechas, sin sangre humana[2]. De ahí los desgarramientos dolorosos en ese episodio cruel del modernismo, que aunque no fue un conjunto de doctrinas —y mucho menos el sistema coherente artificialmente reconstruido en la encíclica *Pascendi*— no se puede calificar como una simple fantasía polémica fruto de la imaginación de los teólogos. El común denominador del movimiento fue el convertir la experiencia religiosa —en oposición al conceptualismo de la neoescolástica oficial— en criterio decisivo de la relación del hombre con Dios. Lo lograba asumiendo elementos de la tradición ilustrada y romántica (sobre todo de Schleiermacher). Las modalidades no faltaban[3]. En toda la contienda, se descubren —por encima de la dicotomía simplista de ortodoxos y heterodoxos— tres grupos: una derecha conservadora e intransigente, que rechazó toda adaptación; una izquierda (sería mejor hablar de un «centro izquierda»), que admitió la legitimidad, e incluso la necesidad, de reformas más o menos profundas de las maneras de vivir y pensar tradicionales (considera que, entre las modernidades, hay unas que son buenas y otras que son malas); y una extrema izquierda, hipercrítica, dispuesta —en nombre de las exigencias de la razón y del progreso— a contestar

2. M.-D. Chenu, *Le sens et les leçons d'une crise religieuse*, «La vie intellectuelle» 13 (1931) 360. Un intento de definición del modernismo histórico es ofrecido por É. Poulat, *Le modernisme d'hier à aujourd'hui*, RSR 59 (1971) 161-178. Pueden completar las observaciones de Poulat, desde una perspectiva más teológica, los artículos de A. Borràs i Feliu, *Filosofia-teologia en el planteig modernista*, AST 44 (1971) 151-194; F. Ocáriz, *Sulle radici del modernismo*, «Divus Thomas» (Pia) 76 (1973) 133-138; R. Boudens, *Le modernisme comme essais de renouveau religieux*, «Collationes» (1973) 210-232; P. Neuner, *Der Modernismus und die Frage nach Gott*, «Catholica» 32 (1978) 299-309; G. Daly, *Disentimiento teológico: la crisis modernista*, Conc 178 (1982) 218-225.

3. Para poner sólo el ejemplo de dos de los principales protagonistas: Loisy insiste en el problema de la distancia histórica entre el mundo de experiencia del Evangelio y el del hombre moderno; Tyrrell subraya menos dicha distancia, pues intuye la correspondencia que se da entre los deseos profundos del hombre y la Palabra de Dios. Cf. J. Hulshof, *La crisis modernista: Alfred Loisy y George Tyrrell*, Conc 133 (1978) 341-353.

las imposiciones del magisterio eclesiástico, incluso cuando las revestía de revelación sobrenatural y tradición[4]. Si los conservadores trataron de modernistas a miembros del segundo grupo (un Lagrange, un Blondel, un Duchesne, ciertos demócratas cristianos), la denominación, en el sentido teológico del término, sólo se puede aplicar a los del tercer grupo[5]. Tales confusiones condujeron a una serie de condenas indiscriminadas[6]. El pontificado de Pío X (1903-1914) está lleno de condenas: durante los primeros cuatro años fueron puestos en el Índice 35 escritos; a la muerte del papa, el número había llegado a 150. No hubo ningún ámbito de la ciencia y de la cultura que no se viera afectado: historiadores de la Iglesia como Duchesne, Batiffol, Bremond y Merkle, exegetas como Loisy, filósofos como Bergson y Laberthonnière, teólogos sistemáticos como Wilhelm Koch (Tubinga) y Hermann Schell, poetas como Fogazzaro, D'Annunzio y Maeterlinck, matemáticos como Le Roy. En Roma se evidenció que la Iglesia quería ejercer una estricta vigilancia sobre todos los sectores de la vida. Muy importante fue en este sentido la organización secreta patronizada por U. Benigni, que ejerció el cargo de subsecretario de Estado para los asuntos extraordinarios desde 1906 hasta 1911. Dicho personaje, uno de los más influyentes durante el pontificado de Pío X, fue el jefe de la agencia «La Sapinière», que se constituyó en todo el mundo en un centro de espionaje, al que eran sometidos teólogos, obispos, cardenales e, incluso, el mismo papa. Las tendencias más reaccionarias fueron identificadas por Benigni con la fe verdadera[7].

4. É. Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, París 1977.

5. Desde el punto de vista del magisterio y de la teología, la ruptura pasa entre la verdad católica y los errores modernistas, entre la ortodoxia y la herejía, entre la sumisión y la rebelión. Para poner nombres, entre Lagrange y Loisy, estaba la *Pascendi* que los separaba irremediablemente. Pero, entre ellos, estaba también, acercándolos inseparablemente, su común práctica de la exégesis nueva, una ciencia todavía muy conjetural y balbuciente, pero con su cuerpo de reglas filológicas y argumentativas: É. Poulat, *Le catholicisme sous observation*, o.c. en la nota 1, p. 43.

6. L. Bedeschi, *La Curia romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo*, Parma 1968; P. Neuner, *«Modernismus» und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius X*, «Stimmen der Zeit» 190 (1972) 249-262, donde el autor muestra muy bien cómo las medidas disciplinarias son insuficientes para resolver una crisis doctrinal.

7. É. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la «Sapinière» (1901-1921)*, París 1969; cf. R. Aubert, *Modernisme et intégrisme, deux étiquettes équivoques*, «Revue nouvelle» 50 (1969) 15-38.

Los hombres más conspicuos del modernismo (Loisy, von Hügel, Tyrrell, Laberthonnière, etc.) tuvieron que sufrir crueles persecuciones a causa de relaciones anónimas sin tener, en la mayoría de los casos, oportunidad de defenderse de las acusaciones y de las intrigas integristas. La obediencia ciega, la *reductio ad absurdum* (Tyrrell), era lo que se exigía de estos hombres, que únicamente pretendían hacer creíble el catolicismo en el mundo moderno. Así, por ejemplo, cuando Tyrrell puso en cuestión las leyendas más indocumentadas y las prácticas casi supersticiosas del culto a las reliquias, sus argumentos fueron condenados como *piis auribus offensiva* y *scandalum pusillorum*. Von Hügel escribió una carta a Tyrrell en la que decía: «Desgraciadamente el "escándalo para los oídos piadosos" ha ocasionado el escándalo para los ojos abiertos.» Tyrrell, ya en el paroxismo del desengaño, afirmó ásperamente que una obediencia ciega e incondicional sólo la puede reclamar Dios; referida a los hombres, es «idolátrica e inmoral»: que el papa sea Dios, «ni siquiera lo definió Pío IX.»

El decreto del Santo Oficio *Lamentabili sane exitu* (3 de julio de 1907), que condenaba 65 afirmaciones, casi todas extraídas de los escritos de Loisy y de Tyrrell, hizo inútil, en palabras de von Hügel, «el trabajo de casi setenta años de ciencia crítico-bíblica» y ponía fundamentalmente en cuestión el derecho a investigar la Biblia y los estudios históricos del dogma. Mucha más importancia tuvo aún la encíclica *Pascendi dominici gregis* (8 de septiembre de 1907). Este documento afirmaba que el modernismo era una conspiración internacional, que tenía como finalidad destruir a la Iglesia. El punto de partida era que el modernismo, considerado injustificadamente como un sistema cerrado, estaba impregnado de agnosticismo, ya que, según la interpretación de la encíclica, los modernistas sugerían que Dios no podía ser probado sino únicamente experimentado. Es a partir de dicha experiencia, mediante el principio de la «inmanencia vital», como surgen los dogmas, la Iglesia y la jerarquía. El documento considera que las dos fuerzas que mueven a los modernistas son «la petulancia y el orgullo». Las medidas que recomienda a los obispos son una estricta vigilancia y condena de cuantos abierta u ocultamente se pongan a favor de los modernistas, aunque sólo sea en alguna de sus tesis. Merecen especial atención los profesores de seminario, los cuales deben ser severamente controlados para que no introduzcan «innovaciones en la historia, la arqueología o la exégesis».

La crisis modernista muestra diáfanamente la falta de receptividad crítica de la Iglesia jerárquica. Las consecuencias de dicha actitud llegaron prácticamente hasta el Vaticano II, que, de algún modo, intentó la incorporación de algunos de los rasgos más importantes del modernismo, rehabilitando, aunque de manera indirecta, algunas de sus posiciones[8]. Sin embargo, hay que reconocer lealmente que, una vez más, la Iglesia llegó tarde y, como se ha puesto de relieve en esos últimos tiempos, sin demasiado convencimiento. A cuantos ya habían abandonado la Iglesia, tanto a causa de su incomprensión y rechazo de las nuevas formas políticas y sociales como a consecuencia de su cerrazón ante los nuevos progresos de la ciencia, se añadieron aquellos que buscaban, a menudo muy de corazón, una reforma a fondo de la vida cristiana. En este sentido se puede afirmar que la modernidad es el tiempo en el que la Iglesia se refugia en el gueto, anatematizando indiscriminadamente al mundo moderno.

Dualismo, separación de planos (natural y sobrenatural), derechos de la conciencia individual: un conjunto de palabras que delatan, a los ojos de los intransigentes, el error modernista. Loisy fue al mismo tiempo su símbolo y su víctima principal, porque trabajaba en un terreno delicado y sensible (el de la exégesis). Pero otros —Boulier, por ejemplo—, que hacía tiempo que vivían su modernismo político antes de que se denunciara, no fueron inquietados. ¿Qué decir de innumerables fieles, cristianos normales, que seguían los caminos de su conciencia y convicción? He aquí el núcleo del problema. La crisis modernista, episodio violento de la historia del catolicismo contemporáneo, desemboca en un proceso mucho más amplio que el de la modernización cultural, que fue el que provocó la intransigencia oficial.

Poulat ha mostrado la conexión de ambas cuestiones[9]: la crisis revela al mundo católico el vuelco cultural que la provoca y la supera, y del que Kant es el responsable o, mejor, la figura epónima[10]. Kant,

8. Cf. G. Daly, *Disentimiento religioso: la crisis modernista*, Conc 178 (1982) 218-225. Sobre la relación entre el modernismo y la «nouvelle théologie» francesa, cuyos protagonistas quedaron rehabilitados en el Vaticano II, cf. G. Colombo, *La teologia tra fede e cultura nella prima metà del secolo XX*, «Teologia» 11 (1986) 3-23.

9. *Critique et mystique*, o.c. en la nota 1.

10. ¿Qué hacer? Es todo el problema del catolicismo intransigente. Al felicitar a Pío X por haber condenado el modernismo, «infiltración lenta del kantismo en las conciencias cristianas y en la teología», el cardenal Mercier, en su carta pastoral de 1918, añadía:

en el Instituto Católico de París, era denunciado. Kant, en los pueblos rurales, mucho más difícil de descubrir, era más temible: ¿cómo oponerse a él? Saber cuándo, cómo y hasta dónde se había despertado esa modernización de las conciencias populares es objeto de una historia total nada cómoda. En Francia, Yves Lambert ya ha ofrecido una monografía, limitada pero ilustrativa, en la que ha analizado lo que llama «una *Aufklärung* de masa de efectos retardados»[11]. El alcance de la crisis modernista, por encima de falsas ideas claras, necesita analizar esa difícil complejidad de la interferencia de los elementos doctrinales o «sabios» y de los populares y sociales. De este modo podríamos reconocer su volumen, bien captado por el padre Chenu, cuando escribe que «la crisis modernista ha hecho sentir sus ambigüedades en los comportamientos sociales: sobre los católicos comprometidos en la evolución de las estructuras, metódicamente recaían sospechas de "modernismo social y político". Así, la severidad contra las ideas y los métodos nuevos englobaba en una misma sospecha (el tristemente famoso *sodalitium pianum* de Benigni) a quienes se orientaban hacia un sindicalismo autónomo y hacia una democracia socioeconómica. En Francia, los "demócratas cristianos" eran incriminados al mismo tiempo de liberalismo (político) y de socialismo (económico), como los *abbés démocrates*, el *sillon* de Marc Sangnier, la *action populaire* de los jesuitas. Los sindicatos cristianos y las semanas sociales se escaparon por pelos de la condena, protegidos, en cierto modo, por el recuerdo de la *Rerum novarum*, "carta de los trabajadores"»[12].

II. Los principales focos de la crisis

El capítulo anterior ha consignado una serie de efervescencias que deben considerarse como un preámbulo de la crisis modernista, empezando quizá por el mismo fenómeno del americanismo. Sin embargo, fue sobre todo en Francia, y en segundo lugar en Italia e Inglaterra, donde se desarrolló el hecho modernista propiamente dicho. Ad-

«Gracias a Dios, el modernismo es denunciado, es vencido, y la fe de la Iglesia es salvada, no puede perderse, pero las ideas del filósofo alemán no están todavía desarraigadas.»

11. *Dieu change en Bretagne: la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, París 1985, p. 309.

viértase que en Alemania se desarrolló menos traumáticamente, en el clima de liberalismo universitario y de reformismo católico que marcó el siglo XIX. Sus problemas, diferentes, no surgieron de intercambios intelectuales; las relaciones personales entre estudiosos alemanes y franceses, separados además por la desconfianza que siguió a la guerra de 1870, apenas se multiplicaron.

1. *Francia*[13]

Ante el cuestionamiento, por parte de la ciencia alemana llamada «independiente», de cierto número de visiones tradicionales, algunos jóvenes exegetas se convencieron de la necesidad de aplicar los principios del método histórico a la Biblia y a los orígenes cristianos. El dominico M.-J. Lagrange (1855-1938), fundador de la École biblique de Jerusalén, en el ámbito de los especialistas, buscó siempre la armonía de sus investigaciones progresistas con la enseñanza oficial de la Iglesia. Pese a su prudencia, fue objeto de denuncias que obstaculizaron sus investigaciones[14]. Otros, más impetuosos, intentaron la «reconversión» de la apologética católica y no dudaron en remover cierto número de posiciones establecidas, incluso en revistas de divulgación.

Fue el caso de Alfred Loisy (1857-1940), obligado a abandonar la cátedra del Instituto Católico de París, después de sus reflexiones sobre la inspiración y la revelación[15]. La traducción francesa de *Das*

12. M.-D. Chenu, *La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie*, París 1979, p. 28-29. Para todos los episodios enumerados por Chenu, cf. A. Boland, *Modernisme*, en DS X, París 1979, col. 1419-1420; el asunto del sindicalismo cristiano en Francia está bien presentado por É. Poulat, *La dernière bataille du pontificat de Pie X*, RSCI 25 (1971) 83-107.

13. Cf. sobre todo É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai-París 1962; F. Rodé, *Le miracle dans la crise moderniste*, París 1965.

14. B. Montagnes, *La condition de l'exégèse catholique au temps du modernisme: le Père Lagrange*, RT 87 (1987) 533-546; íd., *Les séquelles de la crise moderniste. L'École biblique au lendemain de la grande guerre*, RT 90 (1990) 245-270. Para los textos antimodernistas emanados de Roma, cf. P. Grelot, *Évangiles et histoire*, Tournai 1985, p. 23-36 (trad. cast., *Los Evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1987, p. 28-40).

15. M.D. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme*, París 1932; R. de Boyer de Sainte Suzanne, *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, París 1966; *Un oeuvre clandestine d'Henri Bremond, Sylvain Leblanc. Un clerc qui n'a pas trahi, Alfred Loisy d'après ses*

Wesen des Christentums de Adolf von Harnack le había movido a responder con *L'Évangile et l'Église* (1902), síntesis de apologética, completado con *Autour d'un petit livre* (1903), que agravó las dificultades provocadas por el primero. A causa de ambos libros, *petits livres rouges,* Loisy se convirtió en el catalizador de un malestar que se desarrollaba en la *intelligentsia* católica desde hacía años. Entre los jóvenes, muchos quedaron fascinados por las visiones expuestas, críticas frente al carácter superficial e ingenuo de las vidas de Jesús y de las historias del cristianismo primitivo de que disponía entonces el católico. Las ideas de Newman, a menudo mal comprendidas, sobre el desarrollo de la doctrina cristiana y sobre las relaciones entre la fe y la razón, vulgarizadas en aquel momento en Francia por Henri Bremond (1865-1933), ayudaban a esbozar una apologética menos nocional[16]. Además, algunos democratacristianos urgían el paralelismo entre la reivindicación de Loisy, deseoso de la autonomía del exegeta y del historiador del dogma frente al magisterio eclesiástico, y la reivindicación de los laicos y de la sociedad civil frente a la «autocracia clerical».

Rápidamente, los cuestionamientos desbordaron el ámbito bíblico y de la historia de los dogmas. Las controversias surgidas a fines de los años noventa, a raíz de las intuiciones de Maurice Blondel (1861-1949) para renovar la apologética en función del método de la inmanencia[17], se reavivaron a través de su discípulo, el oratoriano Lucien Laberthonnière (1860-1932)[18]. Blondel y Laberthonnière, a

---

Mémoires (1931), Roma 1972 (intr. y notas de É. Poulat); E. Goichot, *Loisy, A.*, en *Encyclopaedia Universalis* 10, 1971, p. 94-95; M. Bécamel, *Loisy A.*, en *Catholicisme* 7, 1975, col. 1044-1053; M. Ivaldo, *Religione e cristianesimo in A. Loisy*, Florencia 1977; É. Poulat, *Critique et mystique*, o.c. en la nota 1.

16. M. Martin du Gard, *Henri Bremond*, París 1972; A. Blanchet, *Henri Bremond (1865-1904),* París 1975; R. Aubert, *Henri Bremond et la crise moderniste. Lumières nouvelles*, RHE 72 (1977) 332-348.

17. R. Virgoulay y Cl. Tresfontaines, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, 2 vols., Lovaina 1975-1976; P. Favraux, *L'unité de l'oeuvre blondélienne*, NRth 108 (1986) 356-373; J. Sullivan, *Blondel and Apologetics*, «Downside Review» 105 (1987) 1-11; P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, París 1988.

18. Además del esbozo y de la bibliografía recogida en el capítulo anterior, cf. P. Beillevert, *«Dogme et théologie» du Lucien Laberthonnière. À propos d'une réedition récente*, RSR 67 (1979) 397-418, y A. Douchevsky, *L'esprit de Laberthonnière*, París 1982, tesis sugerente que contextualiza admirablemente el pensamiento de Laberthonnière en relación con los filósofos contrarios (Aristóteles, Tomás, Brunschvicg,

pesar de las acusaciones y sospechas que pesaron sobre ellos, no fueron modernistas[19]: entre éstos propiamente no hubo filósofos. En Francia, sólo se puede citar a Marcel Hébert, más profesor de filosofía que filósofo, antecesor de los teólogos de la muerte de Dios: cultivaba un simbolismo de inspiración kantiana, en el que «Dios era el último ídolo». Hubo sin duda un joven matemático, discípulo de Bergson, Édouard Le Roy, idealista y evolucionista, que planteó el problema de las relaciones entre el dogma y la crítica en términos que provocaron que su artículo *Qu'est-ce qu'un dogme?* fuera incluido en el Índice.

2. *Italia*

El interés de los estudiosos por el modernismo italiano, manifestado en las múltiples publicaciones[20], se explica por ser la confluencia de una desorientación y de un ansia de renovación que fermentaban en el campo intelectual, y al mismo tiempo, como en el caso de Murri, que desembocaban en el deseo y el intento de una autonomía política. Se vivía un clima de investigaciones, aspiraciones, experiencias, insatisfacciones que querían superar una rigidez eclesiástica y un inmovilis-

---

Bergson), los semicontrarios (Platón, Descartes, Leibniz, Renouvier) y los simpatizantes (Orígenes, Agustín, Pascal, Main de Biran), y muestra la libertad hacia los maestros —Blondel, en concreto— en la exposición de sus temas más personales.

19. É. Poulat, *Le catholicisme sous observation*, o.c. en la nota 1, p. 182.

20. *Centro studi per la storia del modernismo. Fonti e documenti*, 10 vols., Urbino 1972-1981; P. Scoppola, *Recenti studi sulla crisi modernista*, «Riv. di storia e letteratura religiosa» 1 (1965) 274-310; íd., *Gli anni del modernismo nelle carte inedite di Francesco Salimei*, «Humanitas» 22 (1967) 705-738; íd., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico*, Bolonia ³1975; R. Comandini, *Ecchi della crisi modernista in un carteggio di Gerardo Meloni con Antonio Fogazzaro*, «Studia Patavina» 16 (1969) 60-96; L. Bedeschi, *Circoli modernizzanti a Roma a cavallo del secolo*, «Studi Romani» 18 (1970) 189-215; G. Cannizzo, *Alcuni recenti studi sull'integrismo*, RSCI 24 (1970) 524-556; G. Moioli, *Modernismo e cristologia*, ScC 100 (1972) 45⁺-48⁺; F. Molinari, *Appunti bibliografici sul modernismo italiano*, ScC 99 (1971) 144⁺-158⁺; íd., *Pubblicazioni recenti sul modernismo italiano*, ScC 100 (1972) 62⁺-72⁺; íd., *Studi sul modernismo italiano*, ScC 102 (1974) 302-318; íd., *Bolletino bibliografico sul modernismo*, ScC 103 (1975) 687-692; íd. y A. Zambarbieri, *Nuovi studi sul modernismo italiano*, ScC 105 (1977) 497-520; G. Rossini (dir.), *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, Bolonia 1972; G. Colombo, *La questione del modernismo italiano*, ScC 101 (1973) 140-159; íd., *La questione storiografica del modernismo*, «Teologia» 7 (1982) 95-126.

mo científico y reivindicaban una mayor libertad para afrontar y profundizar el hecho religioso y sus últimas implicaciones en el campo intelectual y vital[21].

De ahí la complejidad del movimiento, si se le compara con el que tuvo lugar en Francia: «mientras que en Francia el modernismo nació de la necesidad de llenar rápidamente, en el silencio de las bibliotecas y de los gabinetes de trabajo, un vacío intelectual, en Italia es inseparable de una acción de masa y de propaganda, de aspiraciones a una vida interior que desembocaba en la vida social, de un deseo de emancipación respecto de la tutela eclesiástica más pesada que en otros lugares. En el primer caso, se buscaba la *mediación* entre dos culturas antagonistas, y en el segundo, la *reforma* de una sociedad religiosa»[22]. Así se explica que ningún ámbito de la vida intelectual y de la actividad pública quedara exento de la sacudida producida: se habla de modernismo literario, ascético, social, incluso militar (pues la autoridad es un problema teológico), de semimodernismo y de modernizantismo.

Los historiadores suelen distinguir tres corrientes principales. La primera nace con la fundación de la revista «Studi religiosi» (Florencia 1901), en torno al joven sacerdote Salvatore Minocchi, rodeado de óptimos colaboradores, el más brillante de los cuales fue Ernesto Buonaiuti (1881-1946), profesor de historia del cristianismo en la Universidad de Roma. Un segundo centro estuvo constituido por militantes formados en el marco de la *Opera dei Congressi*, entre los que sobresalió el sacerdote Romolo Murri, que tanto influyó en la elaboración de las bases culturales de la democracia cristiana[23]. Muy distinto, por sus orígenes, fue el tercer grupo, el de los reformistas de Lombardía, herederos del catolicismo liberal del período del *Risorgimento*. En el despliegue de los mismos no sólo intervinieron historiadores y teólogos: el literato Antonio Fogazzaro (1842-1911), con su prestigio de novelista, interesó al gran público con su obra *Il Santo* (1905), cuyo protagonista era un apóstol de la reforma eclesial en la línea de Rosmini. En ese momento no faltaron las sospechas: fueron objeto de las mismas personas tan indiscutibles como don Orione o el

21. Un buen resumen en G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia* II, Milán 1978, p. 491-500.

22. É. Poulat, *Modernistica*, o.c. en la nota 1, p. 41.

23. Véase la nota 29 del cap. II de esta parte; cf., además, M. Guasco, *Murri ed il modernismo*, Roma 1968.

cardenal Ferrari[24], o bien instituciones como seminarios muy ejemplares: el seminario de la diócesis de Cremona —cuyo obispo era el discutido monseñor Bonomelli[25]— ofrece un buen ejemplo. Actualmente nadie desconoce las dificultades vividas por el joven profesor de historia eclesiástica en el seminario de Bérgamo, Angelo Giuseppe Roncalli, el futuro Juan XXIII[26].

3. *Gran Bretaña*

En un país donde los católicos eran minoritarios y poco intelectuales, el modernismo fue numéricamente muy limitado, pero ejerció notable influjo en el continente[27]. Tres nombres sobresalen, dos de ellos de primer plano: el padre George Tyrrell (1861-1909), excluido de la Compañía de Jesús en 1906 y muerto poco después[28]; el barón Friedrich von Hügel (1852-1925), originario de una familia de diplomáticos austríacos, hombre de gran fe, de gran cultura y de gran corazón, con múltiples relaciones[29]; miss Maude Petre (1863-1942), biógrafa de Tyrrell, a quien acogió después de su secularización.

24. L. Bedeschi, *Documenti per la storia dell'antimodernismo: tre corrispondenze di don Orione dopo il terremoto siculo-lacabro*, «Riv. di storia e letteratura religiosa» 6 (1970) 350-367; M. Torresin, *Il cardinale Andrea C. Ferrari, arcivescovo di Milano e San Pio X*, «Mem. stor. della diocesi di Milano» 10 (1963) 37-304.

25. G. Astori, *S. Pio X ed il vescovo Geremia Bonomelli (Note storiche con documenti inediti)*, RSCI 10 (1956) 212-266.

26. G. Zizola, *La utopía del papa Juan*, Salamanca 1975, p. 387-439; P. Hebblethwaite, *Jean XXIII, le pape du Concile*, París 1988, p. 49-91.

27. M. Ward, *The Wilfrid Wards and the transition* 2, Londres 1937; p. 134-420; A. Vidler, *A variety of catholic modernist*, Cambridge 1970; L. Barmann, *Baron von Hügel and the Modernist crisis in England*, Cambridge 1972; Th.M. Loome, *Liberal catholicism, reform catholicism, modernism. A contribution to a new orientation in modernist research*, Maguncia 1979, útil para conocer el modernismo en Gran Bretaña y Alemania.

28. R. Gout, *L'affaire Tyrrell*, París 1910; de especial interés son G. Lease, *Merry del Val and Tyrrell: a modernist struggle*, «Downside Review» 102 (1984) 133-156; E. Goichot, *Sur «l'affaire Tyrrell». Documents inédits*, RHE 81 (1986) 95-116. Para la bibliografía más reciente sobre Tyrrell, cf. P. Olivier, RSR 74 (1986) 399-440.

29. M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel (1852-1925)*, París 1935; M. de la Bedoyère, *The life of Baron von Hügel*, Londres 1951; J. Steinmann, *Friedrich von Hügel*, París 1962; Th.M. Loome, *The enigma of Baron Friedrich von Hügel as modernist*, «Downside Review» 91 (1973) 13-34, donde el autor estudia su pensamiento y se pregunta en qué medida fue modernista.

Von Hügel fue juzgado severamente por los historiadores católicos, a causa de su simpatía por las aspiraciones modernistas y por haber dado apoyo a sus líderes, a quienes ayudó a ponerse en contacto. Pero mientras éstos cedían al racionalismo o al subjetivismo, el ideal de von Hügel «no era una cosa simple, la ciencia sincera, sino una cosa compleja, costosa y consoladora, la ciencia sincera en y con una religión profunda e histórica, en y con un catolicismo vivo»[30]. En cuanto a Tyrrell, iniciado en la crítica bíblica y la filosofía de inspiración neokantiana por von Hügel, estuvo siempre más atento a las almas que a las fórmulas, a la vida que a la especulación: el neotomismo le parecía una quimera y su investigación se parece a la de Laberthonnière. Su último libro, *Christianity at the cross road* (1909) parece indicar que permaneció más próximo a la Iglesia católica de lo que se dice, al menos en la perspectiva del Vaticano II[31].

La reacción de la teología anglicana al modernismo católico quedó muy patente en la obra de O.C. Quick, *Liberalism, modernism and tradition* (1922). Caracterizaba la teología moderna por la distinción entre el hecho (*fact*) y la fe (*belief*), entre los acontecimientos que han instaurado el cristianismo y su interpretación, que determina la ulterior evolución de la Iglesia cristiana. Mientras el protestantismo liberal —según Quick— concedió demasiado valor a los acontecimientos originarios, el modernismo católico ha creído encontrar la verdad del cristianismo en el ininterrumpido crecimiento del espíritu cristiano. Para superar tal dualidad, que había hallado una respuesta ortodoxa en la doctrina de las dos naturalezas de Cristo en una persona, se pide hoy una nueva cristología capaz de integrar las verdades del liberalismo y las del modernismo, y armonizar así la cristología tradicional con el pensamiento contemporáneo; no faltaron, en el ámbito anglicano, intentos en esta línea (W. Temple, L.S. Thornston, el grupo de los *liberal catholics*...).

30. *Selected letters*, Londres 1927, p. 123.
31. M. Hurley, *George Tyrrell: some Post-Vatican II impressions*, «The Heythrop Journal» 10 (1969) 243-255.

4. *Modernismo y antimodernismo en España*

En España, el término «modernismo» tiene una connotación cultural, y concretamente literaria[32], independiente del modernismo teológico. Sin embargo, Guillermo Díaz-Plaja señala prudentemente la coincidencia de ambos «en su postura antitradicional, en la sustitución de los dogmas por actos de sinceridad interior, en la predicación de un agnosticismo, en la valoración de formas intuitivas por encima de las racionales, el culto al misterio, como campo de la intimidad efusiva... ¿Coincidencia casual? ¿Signo de los tiempos?»[33] Hoy, pese a innegables confusiones[34], las interferencias están bien acotadas en la obra de Alfonso Botti y, en lo referente a Cataluña, gracias al estudio de Eduard Valentí[35].

Hay práctica unanimidad entre los historiadores en afirmar que no hubo modernismo religioso español, a pesar de algunos brotes modernizantes presentes en los escritos de algunos representantes de la generación del 98, en lengua castellana, o en las resonancias panteístas o nietzscheanas de algunos escritores catalanes[36]. Las obras de los

32. Cf. *Estudios críticos sobre el modernismo*, Madrid 1968 (introd., selección y bibliografía general por H. Castillo); J.M. Valverde, *Generación del 98 y «Modernisme»*, en *Lliçons de literatura comparada catalana i castellana (segles XIX-XX)*, Montserrat 1985, p. 27-48.

33. *Modernismo frente a noventa y ocho*, Madrid 1951, p. 8. Cf. E. del Río, *La idea de Dios en la generación del 98*, Madrid 1973.

34. Es el caso del meritorio artículo de G. Azam, *Crise moderniste en Espagne*, BLE 80 (1979) 195-212, donde se equipara a Juan Ramón Jiménez con Unamuno, uno y otro profundamente antiintelectualistas y alimentados con la más alta espiritualidad. El autor olvida que no todos los literatos, ni todos los filósofos, incluso con incisiva inquietud religiosa, acabaron de entrar en la problemática modernista. Parece probarlo el profundísimo Antonio Machado, cuya teología ha hallado en J.M. González Ruiz, *La teología de Antonio Machado*, Santander ^{2}1989, a un presentador entusiasta. Sin embargo, siempre quedará por averiguar si el supuesto «agnosticismo» de Machado —como el de Loisy— no coincidía con una sana y auténtica mística. La apertura a una perspectiva de totalidad y trascendencia —con una primacía del amor— explicaría el «sano escepticismo» con que se acostumbra a presentar esta figura profunda que, después de haber leído a tantos filósofos (Kant, Bergson), se había distanciado de los mismos en busca de auténtica libertad.

35. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, Brescia 1987, y E. Valentí, *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*, Esplugues de Llobregat 1973.

36. Véase, como muestra, J.C. Laplana, *Gaietà Soler i Santiago Rusiñol, un diàleg entre fe i cultura en el marc del modernisme*, en *Estudis de llengua i literatura catalanes*,

modernistas europeos apenas se conocían: sólo se habían traducido A. Loisy, R. Murri y A. Fogazzaro. La mediocridad intelectual del clero hispánico no se planteó una problemática religiosa radical que habría debido superar el carácter defensivo y tradicionalista de la teología local, tendente a amplificar las directrices del Vaticano I y de la curia romana. Todo ello explica que el modernismo religioso en España no se desarrollara, como en Francia, en torno a la exégesis bíblica, sino que se introdujera por medio de la tradición filosófica: el único modernista significativo —pese a las discusiones surgidas en torno a su actitud— fue don Miguel de Unamuno (1864-1936)[37]. Es cierto que el talante religioso de Unamuno, donde fermentaron tantas lecturas e influencias de Kierkegaard, de los teólogos liberales alemanes, del mismo Barth[38], desborda los límites de la problemática «modernista». Según J. Martínez Ruiz, luego Azorín, Unamuno es un autor caótico, por las muchas lecturas antitéticas y en lenguas diversas. No es un pensador de una sola pieza: en él coexisten diversos hombres. No es extraño que en *Mi religión* y otros ensayos (1907-1909) reúna un conjunto de artículos en que se define no definiéndose sino «envolviéndose en contrastes verbales»[39]. El intento religioso de Unamuno se explica por el encuentro del que llamó «hermano» Kierkegaard: parte de la conciencia de la individualidad y da el salto a la tiniebla, renunciando a esa misma individualidad, que se requería para ser cristiano. Pero, a diferencia de su hermano danés, Unamuno no podía desprenderse de su yo, de su excesiva egolatría —y tampoco de su inevitable racionalismo, a pesar de su clamor antirracionalista— y,

XV. *Miscel·lània A.M. Badia Margarit* VII, Montserrat 1987, p. 125-140. Segimon Pey-Ordeix, sacerdote secularizado, puede considerarse el único modernista del país: aunque se movió por Barcelona, no dejó de ejercer un proselitismo peninsular; cf. J. Bonet i Baltà, *Sobre el modernisme religiós i sobre Pey-Ordeix, blasfemador de Pius X*, en *L'Església catalana de la Il·lustració a la Reinaixença*, Montserrat 1984, p. 729-745.

37. Cf. N. González Caminero, *Unamuno*, en *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid 1972, p. 277-291; íd., *Unamuno y Ortega. Estudios*, Madrid-Roma 1987; E. del Río, o.c. en la nota 32, p. 31-49; J. Gomis, *Tres poetes i Déu*, Barcelona 1979, p. 89-172; E. Rivera, *Unamuno y Dios*, Madrid 1985; íd., *El cristianismo de Unamuno*, «Cuadernos Hispanoamericanos» 440/441 (1987) 205-230.

38. Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo* IV, Madrid 1960, p. 55-175; J.-A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid 1962; O. González de Cardedal, *Meditación teológica desde España*, Salamanca 1970, p. 517-542.

39. J.M. Valverde, en M. de Riquer-J.M. Valverde, *Historia de la literatura universal* 8, Barcelona 1986, p. 377.

por otro lado, tampoco halló refugio en ninguna otra convicción. Entre otras cosas, su anhelo de inmortalidad personal, y en carne y hueso, hacía que sólo le pudiera atraer el cristianismo, fe que le exigía una renuncia a su yo, para él muy difícil de aceptar. No sorprende que un pensamiento así, atípico en la católica España, haya sido considerado modernista. Cirarda confrontó los textos de Unamuno con la encíclica *Pascendi;* consigna el agnosticismo racional respecto de los problemas de Dios y del alma, el cordialismo como solución de dichos problemas, y otros puntos como la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, el evolucionismo dogmático y el relativismo pragmatista[40]. Aranguren, por su parte, no lo juzga como modernista, sino más bien como protestante, vinculado primariamente a Kierkegaard[41]: mientras que el modernismo pretendía la reconciliación entre el dogma y la ciencia evolucionista, Unamuno nunca buscó armonía ni acuerdo. Su experiencia central fue la contradicción existencial, el desgarramiento interior, el «sentimiento trágico de la vida». El antropocentrismo de Unamuno, su obsesión existencial en torno a la duda, la fe como fruto de la desesperación y de la confianza, la separación de la religión y la política, las críticas concretas al catolicismo romano... lo relacionan más con el protestantismo que con el modernismo.

La complejidad de la efervescencia espiritual de Unamuno, discutida ampliamente, permite —además de su innegable cuño protestante— valorar en él también una influencia modernista. Es más tardía que la protestante, pero aparece sobre todo en *La agonía del cristianismo* (1925)[42].

40. J.M. Cirarda y Lachiondo, *El modernismo en el pensamiento religioso de Unamuno*, Vitoria 1948.

41. J.L.L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid 1952, p. 194-195.

42. La síntesis de modernismo y protestantismo se presenta como un ideal para Unamuno. Así lo escribía a Alberto Nin Frías (13 de diciembre de 1906): «Lo que creo que se prepara es un cristianismo a secas, un cristianismo amplio y universal, igualmente elevado sobre catolicismo y protestantismo, sin dogma católico ni protesta protestante, algo a que confluyen la tendencia del *abbé* Loisy —cuyos dos preciosos libros *L'Évangile et l'Église* y *Autour d'un petit livre* conocerá usted— y de Harnack de otra parte, por ejemplo. En todas partes se camina a algo que es a modo de síntesis, o una depuración de las distintas confesiones cristianas en aquello en que se asemejan» (cit. por H. Benítez, *El drama religioso de Unamuno y cartas a Jiménez Ilundáin*, Buenos Aires 1949, p. 138). Lo formula bien José M. Valverde, cuando escribe que *La agonía*

A pesar de que el modernismo conoció en la Península una difusión reducida, no faltó un movimiento antimodernista emocional y apologético, sin duda desproporcionado. Quizá influyó en él el que, en la elaboración de los textos condenatorios emanados de Roma, dos cardenales españoles tuvieran un papel decisivo: Merry del Val y el capuchino catalán Vives i Tutó[43]. Este último, además, ejercía en Roma cierto magisterio entre los clérigos catalanes que allí estudiaban: así no sorprende que dos jóvenes, futuros teólogos de renombre en Cataluña, iniciasen su labor colaborando en el *Ensayo de comentario al decreto «Lamentabili»*, escrito por los alumnos del Colegio español de Roma, en 1908; se trata de Carles Cardó y de Joan Baptista Manyà[44]. Otro caso: el ponderado capuchino padre Miquel d'Esplugues, al tratar del modernismo, se expresaba en un tono taxativo que no le sentaba bien[45]. Todas esas figuras se movían en la órbita intelectual del obispo de Vic, el doctor Josep Torras i Bages, cuyas posiciones antimodernistas no admitían ningún matiz y merecieron los elogios de Roma[46].

---

del cristianismo «ahonda no en lo que cree Unamuno, sino en lo que valdría la pena creer, según él, frente a las angustias de muerte a que no puede escapar el hombre, con ecos, si se quiere, pascalianos y kierkegaardianos, pero también en lucha con numerosos filósofos y teólogos —Unamuno era, seguramente, el único entonces en España que conocía el pensamiento protestante, e incluso el único que leía la Biblia—» (o.c. en la nota 39, p. 378).

43. Antoni M. de Barcelona, *El Cardenal Vives y Tutó, de la Orden de los Frailes Menores Capuchinos*, Barcelona-Igualada 1916. Véase J. Bonet i Baltà, *L'Església catalana de la Il·lustració a la Renaixença*, Montserrat 1984, p. 261-303, 589-639 y sobre todo 729-735. Para su obra, Andrés de Palma de Mallorca, *El cardenal Vives y Tutó: estudio bibliográfico*, EstFr 60 (1959) 247-266.

44. Para toda su obra, véase *Miscel·lània Carles Cardó*, Barcelona 1962, y *Miscel·lània Manyà*, Tortosa 1979; cf. también C. Martí, J. Perarnau, E. Vilanova y J.M. Rovira Belloso en RCT 9 (1984) 471-514.

45. *Algo sobre controversia religiosa. El modernismo y las tendencias modernistas*, EstFr 2 (1908) 65-70, 193-198. En la misma revista, el padre Rupert M. de Manresa diagnostica que «la nueva filosofía conduce derechamente al panteísmo» (EstFr 12 [1908] 9). Cf. A. Botti, o.c. en la nota 35, donde presenta los brotes germinales de modernismo en el campo dominicano, agustiniano y franciscano-capuchino (p. 121-152): en este último, al presentar al padre Miquel d'Esplugues, al padre Rupert M. de Manresa y su revista «Estudios franciscanos», no se aprovecha de las aportaciones de los estudios del padre Basili de Rubí en torno a la actuación de dichas figuras. Cf. J.M. Gasol-Fr. Raurell-V. Serra, *Rupert de Manresa, pensador en temps de crisi (1869-1939)*, Barcelona 1989.

46. E. Valentí, o.c. en la nota 35, p. 248-265.

En Barcelona se publicaron las obras antimodernistas de Romualdo Santalucía Claveraol (1908) y de Sabino Olalla (1908); en Madrid, la de Ramón Ruiz Amado (1908); en Valladolid, la de Manuel Castro Alonso (1908). Más de un obispo —empezando por el doctor Torras i Bages— se creyó obligado a escribir pastorales antimodernistas a sus diocesanos; los teólogos advirtieron sobre el peligro modernista en sus manuales; el modernismo se hizo tema obligado de lecciones inaugurales de cursos académicos en centros eclesiásticos... Por este camino, el mundo clerical no podría llegar al encuentro con el pluralismo de la cultura moderna. Una nueva ocasión perdida para el diálogo intelectual y pastoral en la Iglesia de España. Las energías se habían gastado a base de luchar contra enemigos inexistentes.

III. Necesidad de renovar los métodos

Ante la insatisfacción provocada por el neotomismo, consagrado por León XIII, se multiplicaron los problemas entre incertezas y desviaciones. El monolitismo totalitario de la teología neotomista y el antimodernismo anodino de Pío X no podían responder a las nuevas inquietudes que se hacían sentir en todas partes en función de un neokantismo vivo o de las afinidades con Pascal, Newman o Bergson. En último término, en la base de la efervescencia vivida en aquel momento está el redescubrimiento de la dimensión histórica, presente en tantos proyectos filosóficos contemporáneos.

En tal caso, es comprensible la presencia de Newman en la crisis modernista. Él había privilegiado el tema del «desarrollo» de la idea a través de la imagen del arroyo más puro, más fuerte a medida que su cauce se hacía más ancho, más profundo. Hoy quizá lo que nos ofrecería dificultad no sería la palabra misma, sino su número singular: de hecho, hay *desarrollos*[47]. Lo que pasa es que la autoridad de Newman aparece a los modernistas como la garantía de su propia búsqueda

---

47. Véase de qué modo más matizado y desprovisto de carácter apologético la constitución *Dei Verbum*, del Vaticano II, presenta la vida de la tradición en su desarrollo (II, n.º 8). Para todo este tema, véase H. Gouhier, *Tradition et développement à l'époque du modernisme*, «Archivio di filosofia» 3 (1963) 75-99; J.-P. Jossua, *Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes*, RScPhTh 52 (1968) 173-200.

para situar a la Iglesia en la historia. Aquí se coloca la persona y la obra de monseñor Duchesne (1843-1922)[48].

Sus trabajos consagrados a los orígenes cristianos representan la reacción contra el neorromanticismo en historia y empalman con los grandes maestros de la erudición. Ofreció una historia crítica, no definitiva, pero sí valiente. Aunque no planteó todavía el problema de la relación entre historia y teología[49], fue acusado de haber secularizado la historia religiosa, y una parte de su obra fue puesta en el Índice; se le apartó de la cátedra del Instituto Católico de París.

Aunque el reproche afectaba a su método crítico, no había llegado a la última consecuencia. Loisy irá más allá, hasta el punto en que la Iglesia se afirma nacida de Jesucristo[50]. A partir de aquí juzga a la Iglesia de su tiempo, proyectada en un futuro no esperado por Jesús, en dos ámbitos concretos: el «régimen intelectual» y el aparato autocrático de sus instituciones. El itinerario personal marca un triple enfrentamiento: la verdad ligada a una teología o a una conciencia, una moral ligada a una obligación o a una razón personal, una Iglesia ligada a un régimen intelectual o jerárquico o a una fuerza viva de humanidad. Estas tesis responden, según Loisy, a las exigencias del método histórico, que él denomina «crítico». Pero toda historia es interpretación, obedece a un principio. Loisy era tributario del evolucionismo ambiental y del positivismo. En el proyecto de reconciliar fe y ciencia, que es propiamente el núcleo de la «cuestión bíblica» que le preocupaba, distinguió dos errores: la rutina que se asimila a la tradición, y la novedad que se toma por verdad. Diagnóstico perspicaz; pero el método de Loisy no facilita tampoco la reconciliación: los hechos provienen de la ciencia; la fe, de la teología. Entre hechos y fe, la relación no es científica.

Mientras tanto, en 1893, Maurice Blondel había publicado su tesis *L'action*, con la que se proponía abrir nuevos caminos de apologética sobre postulados de filosofía postkantiana. El presupuesto es «la conformidad, e incluso... la identidad de la filosofía y del cristianismo»[51]. En dicha obra ya aparece el método de inmanencia[52], con el que se designa aquel proceso que quiere facilitar el asentimiento de la fe a base de mostrar el valor y el sentido de la revelación cristiana como plenitud de una «aspiración natural» y primordial del hombre[53]. Blondel reconoce que es una aplicación particular de la filosofía en relación con la apologética. La intuición fundamental es que «definir la estructura de lo sobrenatural es también... definir la manera como se ha constituido en su verdad intrínseca de filosofía»[54]. Blondel se vio atrapado en el debate modernista. Después de la encíclica *Pascendi,* que condena el inmanentismo, distingue tres metodologías, una de las cuales —la suya— no es condenada[55]: evita el extrinsecismo (apologética del dogma independiente de la historia) y el historicismo (mezcla de contingencias y realidades de fe). Después de estas puntualizaciones, Blondel escogió el silencio y se dedicó a la historia de la filosofía, aunque su intuición pesó en los debates posteriores. Él, siendo piadoso y fiel a la Iglesia, no quería ceder al naturalismo en que desembocaba el ala más radical del modernismo —Houtin, Turmel, Hébert— y sus representantes más característicos —Loisy y Tyrrell—, deseosos de ofrecer una construcción «menos extraordinaria y más humana» que la presentada por el cristianismo tradicional.

IV. El cuestionamiento del catolicismo tradicional

Como señaló sagazmente el padre Chenu, la crisis no cuestionó uno u otro elemento de la revelación cristiana, sino la misma revela-

48. *Mgr. Duchesne et son temps. Actas del Coloquio de 23-25 mayo 1975*, Roma 1975.

49. É. Poulat, *Critique historique et théologique dans la crise moderniste*, RSR 50 (1970) 535-550, artículo reproducido en *Modernistica*, París 1982, p. 187-210.

50. Para esta problemática, cf. J. Perarnau, *Jesús de Nazaret y la Iglesia*, en J. Llopis y otros autores, *De la fe a la teología*, Herder, Barcelona 1977, p. 130-158; íd., *Jesús fundà l'Església?*, en *Transcendència i testimoniatge*, Barcelona 1977, p. 37-56.

51. X. Tilliette, *La christologie philosophique*, RSR 65 (1977) 96.

52. Auguste y Albert Valensin, en *Dictionnaire apologétique* 2, 1911, p. 579-612. Cf. P. Henrici, en *Sacramentum mundi* 1, Herder, Barcelona ³1982, col. 371-375.

53. Sobre el tema, cf. H. Duméry, *Blondel et la religion*, París 1954; íd., *Raison et religion dans la philosophie de l'Action*, París 1963; H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, París 1961; íd., *Logique de la foi*, París 1964; sobre la controversia de Duméry-Bouillard, cf. «Philosophisches Jahrbuch» 71 (1962) 183-189 y 72 (1964) 408-413. Cf. también R. Saint-Jean, *Genèse de l'Action. Blondel 1882-1883*, París 1965; íd., *L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913*, París 1966. Otras noticias en la bibliografía citada en la nota 17.

54. R. Virgoulay, *Exégèse blondélienne*, RSR 57 (1969) 205-219.

55. R. Virgoulay, *La méthode d'immanence et l'encyclique Pascendi*, RSR 58 (1970) 429-454.

ción, tanto en la naturaleza de su contenido como en el asentimiento que exige, hasta el extremo de que la misma esencia del cristianismo quedó invertida. Crisis compleja, que tuvo lugar en torno de un agnosticismo en filosofía y un evolucionismo en dogmática, y que, a través de la variedad de sus aspectos, halló su unidad en una tendencia a renovar, a «modernizar» la Iglesia[56].

El primer tema —aunque no cronológicamente— afectado fue el de la religión. Loisy afirmó «la identidad profunda de la religión de la humanidad con el amor puro de los místicos», tesis más desarrollada en la segunda edición de *La religion* (1924) y en *Religion et humanité* (1926). Él había distinguido anteriormente entre fe dogmática y fe mística; el rechazo de la ortodoxia convierte la distinción en antinomia: de ahí nacería la lucha contra la estrechez teológica y la autocracia romana, a fin de salvar una mística «dogmática», que caracterizaría todo el itinerario de Loisy.

Simplificando, la «revelación» es el producto espontáneo de la conciencia humana. Según Loisy, los orígenes del cristianismo quedan reducidos a una semilla, sobre la que, con la ayuda del pensamiento griego y romano, la Iglesia habría construido todo el dogma cristiano, adaptado después sucesivamente a las necesidades de los tiempos[57]. En consecuencia, Iglesia, dogmas y culto serían fruto de la evolución del pensamiento religioso y de la conciencia humana. Con el intento de valorar el elemento humano, lo sobrenatural se disipa[58]. Pero no se puede generalizar: en Blondel y von Hügel no se llega al naturalismo: sólo se abren sus caminos. Blondel no duda en aceptar que la autenticidad histórica del dogma puede probarse por la «tradición», cuya dinámica religiosa se sitúa entre el extrinsecismo y el historicismo. Es a la vez «conservadora y conquistadora», «dirigida amorosamente hacia el pasado, donde está su tesoro, se dirige hacia el futuro, donde

56. O.c. en la nota 2.

57. N. Provencher, *Église et dogme selon Alfred Loisy*, «Église et théologie» 4 (1973) 227-252.

58. Esta problemática tan decisiva está óptimamente situada por A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre,* Madrid 1987, obra que ha sido calificada de «serio afrontamiento de la problemática modernista» (J.I. González Faus, «Iglesia viva» 125 [1986] 480).

59. H. Bernard-Maitre, *Un épisode significatif du modernisme. «Histoire et Dogme» de M. Blondel après les papiers inédits d'Alfred Loisy (1887-1905),* RSR 57 (1969) 49-74.

está su conquista y su luz»[59]. La tradición se convierte en la mediación entre historia y dogma[60]. Su concepción del dogma será, por tanto, muy distinta de la de Loisy o Tyrrell[61], cuyos escritos ilustran siempre el conflicto de la inteligencia y del corazón, el enfrentamiento del discurso teológico y de la fe mística. Desgraciadamente, para combatir el simbolismo místico de Tyrrell, los opositores despreciaron las relaciones esenciales entre la «experiencia cristiana» y la teología. Si la oposición entre la «fe viva» y la «teología muerta» sólo es una falaz caricatura del auténtico intelectualismo del teólogo, muchos intentos antimodernistas quedaron entonces lejos de encontrar su verdadero camino y, a base de falsas claridades conceptuales, parecía que habían perdido el sentido del misterio.

La encrucijada en la que converge toda la efervescente problemática modernista es la figura de Jesucristo: ¿Se puede probar que Jesucristo es Dios? También en este ámbito las posiciones distan de ser unánimes. En Loisy, por ejemplo, el método histórico está ligado a un «sistema» de pensamiento filosófico, y los *motivos* que dio de su obra y de su evolución son una cosa, y las *razones* profundas otra[62]. Lo que la historia no prueba en el asunto Jesús, la fe ya lo ha encontrado[63]. Es verdad que algunas de sus formulaciones, a veces desafortunadas y oscuras, parecen más clarividentes que la de sus opositores. El conocido enunciado de que «Jesús esperaba que viniera el reino y fue la Iglesia lo que vino» da ocasión al padre Guillet de escribir que «Loisy tenía razón al decir que la Iglesia no es la prolongación lineal de Jesús, la aplicación metódica de su programa. La Iglesia nació de la resurrección de Jesús, de su ausencia visible y de su experiencia en el Espíritu. Este nacimiento es un verdadero nacimiento, una novedad radical, una ruptura»[64].

La posición de Blondel respecto de Cristo tiene un nombre: pan-

60. J. Flamand, *L'idée de méditation chez M. Blondel*, Lovaina-París 1969; cf. la recensión de M. Nédoncelle, *Une perspective neuve sur Blondel*, RHPhR 51 (1971) 89-92; cf. O. König, *Dogma als Praxis und Theorie. Studien zum Begriff des Dogmas in der modernistischen Krise (1888-1908)*, Graz 1983.

61. Cf. A. Torres Queiruga, o.c. en la nota 58, p. 290-296.

62. J. Guitton, *La pensée de M. Loisy*, París 1968, p. 220-223.

63. Sobre el carácter superficial e ingenuo de las vidas de Jesús que Loisy denunciaba, véase A. Torres Queiruga, o.c. en la nota 58, p. 83-86; véase también P. Grelot, o.c. en la nota 14, p. 41-44 (trad. cast., p. 45-47).

64. *Les premiers mots de la foi. De Jésus à l'Église*, París 1977, p. 119; cf. nota 50.

cristismo[65]. La verdad de la presencia divino-humana del Verbo encarnado —el Cristo todo en todos— y la tesis escotista de que no es la redención la finalidad de la encarnación fundamentan una cristología «descendente» de gran vigor. A la luz del pancristismo, aborda el problema de la conciencia de Cristo, delicado tema que resuelve a partir de la mística. Admite que sólo tenemos acceso a dicho tema por la conciencia que del mismo tuvieron los primeros discípulos: en este punto su desacuerdo con Loisy, que no admitía que Cristo hubiera tenido conciencia clara de su divinidad, es neto y explícito[66].

Hügel reprochaba a Blondel que minimizaba la conciencia humana de Jesús y complicaba el «misterio esencial» del Dios hecho hombre. En un intento de sistematizar la cristología, distingue al Cristo de los Sinópticos y al de Juan, al Cristo de la historia y al de la fe (distinción inspirada en Tyrrell). Un Cristo profundamente verdadero y encarnado domina todo el pensamiento de Hügel, hasta llegar a una prolongación mística marcada por la *kenosis*.

La problemática modernista debía desembocar en el tema de la Iglesia, empezando por la cuestión de su misma fundación por parte de Jesucristo. Además, las vicisitudes concretas de la contienda llevaron a una crítica de la autocracia romana y de las medidas adoptadas por la curia. Aunque el tono varía según los autores, se subrayan las antinomias provisionales de la Iglesia que explican su rostro doloroso (Hügel). El tema de la autoridad opone a Blondel y a Laberthonnière: mientras que el primero privilegia el sacrificio, Laberthonnière quiere extirpar del cristianismo los elementos paganos que se mezclan con él; aun aceptando que la divinización exige mortificación, rechaza toda práctica despótica de la autoridad. La espiritualidad de Blondel es más bien mística; la de Laberthonnière, primariamente profética. El más crítico con la Iglesia institucional es Loisy. En otro nivel, Tyrrell insiste en sus tesis a favor de la mística en oposición a la religión institucionalizada y afirma que «quizá la Iglesia, como su maestro, tendría que morir y resucitar».

65. X. Tilliette, o.c. en la nota 51.

66. J. Mouroux, *Maurice Blondel et la conscience du Christ*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P.H. de Lubac* III, París 1964, p. 185-207; H. Bernard-Maitre, *Blondel et Loisy*, RSR 57 (1969) 49-74.

V. Reacciones de la teología católica

Uno de los métodos de la obra de Rivière, ya algo lejana[67], es mostrar en una atmósfera más serena, que buenos teólogos, e incluso perspicaces, detestaron cualquier compromiso con la ciencia siempre que se predicara la fe a base de aceptar simplificaciones. Son los que trabajaron en los caminos abiertos por Batiffol, Lagrange o Grandmaison. Se elaboró una nueva síntesis, en la que las relaciones, especulativas e históricas, de la fe y la razón, quedaron mejor definidas. Desde el punto de vista dogmático se clarificó, más que en el pasado inmediato, cómo hay que considerar la distinción y la coordinación de natural y sobrenatural; desde el punto de vista metodológico, se comprendió mejor que la misma unidad de ciencia y fe postulaba un arreglo de datos positivos y de especulación.

Los que se cerraban en un tomismo escolar, endurecido por los manuales áridos y marcado por la intrusión de una dosis masiva de curialismo y de escolástica barroca, cedían a condenas superficiales, por ignorancia del mismo planteamiento de los problemas. No fueron pocos los que, por unos extraños deseos de servir a un antimodernismo autoritario y ciego, vincularon la memoria de santo Tomás a cierto intelectualismo conservador e intransigente que fomentaba un integrismo pseudorreligioso, el del «sistema».

Esa explotación del tomismo, que algunos tuvieron la ingenuidad de creer genuino, no puede disimular las intenciones auténticas de aquellos que, penetrados del espíritu de santo Tomás y de las exigencias del trabajo científico y teológico, abordaron con probidad los problemas legítimamente formulados o intuidos por la filosofía religiosa, la exégesis bíblica y la historia de los dogmas.

Por tanto, más allá del antimodernismo visceral hay que consignar el esfuerzo de aquellos dominicos que, vinculados a un conceptualismo representacionista, querían responder al tema de la fe y de la apologética, capaz —según ellos— de demostrar la evidencia de la credibilidad de la revelación. Entre otras, podemos citar dos obras muy representativas: *La crédibilité et l'apologétique*, de Gardeil (1908) y *De revelatione*, de Garrigou-Lagrange (1908), proyectos que habían de conducir a un callejón sin salida[68].

67. *Le modernisme dans l'Église*, París 1929.

68. El fracaso de la apologética como ciencia objetiva queda patente en Cl. Geffré,

Ante las insuficiencias de esa apologética objetiva, demasiado intelectualista, se comprende el éxito del método de inmanencia propuesto por Blondel y de las tesis tomistas interpretadas en el círculo de los jesuitas. El hombre clave fue el padre Léonce de Grandmaison (1868-1927), teólogo, apologeta, exegeta[69]. Considerando que no basta con condenar el error, quiso contribuir a proporcionar los instrumentos de un trabajo positivo adaptado: fue ésta la idea que presidió la fundación de la revista «Recherches de science religieuse» (1910), contra la reacción integrista frente al modernismo. Abierto a los problemas de psicología religiosa y a las cuestiones de crítica bíblica, supo encontrar una vía media que recogía lo mejor de la investigación de Tyrrell, Loisy, Le Roy, discerniendo sus errores. Fue decisiva su actitud respecto del joven Pierre Rousselot (1878-1915), a quien sostuvo incondicionalmente. Rousselot ejerció gran influjo en la orientación de las discusiones filosóficas y teológicas del momento. Su tesis doctoral, *L'intellectualisme de saint Thomas* (1908), representa el intento de dar al problema crítico un enfoque nuevo en el marco de una metafísica general del conocimiento, enfoque asumido después con mayor vigor y amplitud por el padre Maréchal. En teología, Rousselot hizo valer puntos de vista nuevos, principalmente en las discusiones de problemas psicológico-teológicos de la fe. Subrayó con acierto la primacía de la gracia en la fe y en los actos que la preparan e insistió con intuición en el conocimiento *per connaturalitatem* en la vida religiosa[70]. Hay que matizar, en cambio, su teoría según la cual el juicio cierto sobre la credibilidad de los preámbulos de la fe coincide con el acto de la misma fe.

Las intuiciones de Rousselot, en una tendencia blondeliana que favorecía la llamada apologética subjetiva, fueron explicitadas en un sentido tomista por J. Maréchal (1878-1944), en cuya escuela se inspi-

Historia reciente de la teología fundamental. Intento de interpretación, Conc 46 (1969) 337-358.

69. Cf. J. Lebreton, *Le Père Léonce de Grandmaison*, París 1932; H. Holstein, *Au temps du modernisme*, «Études» 291 (1956) 212-233; J. Daniélou, *Grandmaison (Léonce de)*, en DS VI, París 1967, col. 770-773.

70. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina ^{2}1950, p. 451-511; J. de Wolf, *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et chez le P. Rousselot*, París 1946; Cl. Tresmontant, *La crisis modernista*, Herder, Barcelona 1981, p. 102-112; P. Rousselot, *Los ojos de la fe* I-II, Sant Cugat del Vallès 1987-1988 (presentación y comentarios de F. Manresa).

ró Karl Rahner[71]. En la línea de la crítica kantiana del conocimiento especulativo[72] —e inspirándose en Blondel, según el cual todo conocimiento humano es causado por una experiencia afectiva—, el padre Maréchal quiso superar la insuficiencia escolástica que el modernismo no había podido resolver[73]. No basa la verdad objetiva de nuestro conocimiento de Dios en los conceptos en sí mismos, sino en un elemento dinámico, no intelectual: el dinamismo del espíritu humano hacia el infinito[74].

El optimismo del padre Chenu[75] le lleva a calificar al modernismo de crisis de crecimiento y, todavía más, de crisis de crecimiento normal. Las condenas serían, en este caso, el aspecto negativo y doloroso de un progreso que hoy valoramos adecuadamente y del que podemos sacar beneficios. Eliminado sin retorno el error, en sus principios, métodos y resultados, la ganancia aparece en el trabajo sólido y recto. Actualmente, nos percatamos mejor de las exigencias y del tratamiento de las fórmulas dogmáticas, de las condiciones humanas del acto de fe y de su inserción en el espíritu, del papel de la razón en la estructura del argumento teológico y, por otra parte, del valor regulador de la luz de la fe en el curso mismo de la eficacia instrumental de la razón, ya en la génesis de los dogmas. El precio de esta lección, innegablemente, ha sido muy elevado.

VI. Literatura, teología y profecía

No podemos concluir este capítulo sin una referencia especial al mundo de la literatura, toda ella centrada en la imagen. Una teología,

71. J.-B. Lotz, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, «Theologie und Philosophie» 49 (1974) 375-394.

72. Cf. J. Aleu, *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Herder, Barcelona 1970.

73. Cf. É. Dirvan, *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de J. Maréchal*, París-Brujas 1966; Marie de la Croix, *La pensée du P. Maréchal*, NRth 93 (1971) 963-987; F. Liverziani, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di J. Maréchal*, Roma 1974.

74. Para todo este tema véase E. Schillebeeckx, *Revelació i teologia*, Barcelona 1970, p. 184-196, especialmente 188-189. En la formulación de Schillebeeckx, el problema modernista radica en la relación «concepto-experiencia», cuando probablemente sería mejor hablar de «experiencia-verdad» en orden a la revelación.

75. O.c. en la nota 2, p. 358.

sensible a la imagen, también tiene que serlo a la literatura; así quedan desautorizados aquellos teólogos profesionales que no se dan cuenta de la aportación de la literatura a la profundización del misterio[76]. En Francia, en concreto, en la época que nos ocupa y en la que siguió inmediatamente, el profetismo literario de Bloy, de Péguy, de Claudel y de Bernanos, de Mauriac o de Julien Green, cumplió en la vida y el pensamiento del pueblo cristiano una de las funciones esenciales; a dicho terreno no había tenido acceso la teología de los doctores. Con más o menos vigor, el fenómeno se dio en otros países y otras lenguas: en la península Ibérica, lo representan explícitamente Unamuno y Machado; en cuanto a Cataluña, la figura de Joan Maragall merece una referencia especial[77].

1. *Charles Péguy (1873-1914)*[78]

Limitándonos ahora a la figura de Péguy, su obra no representa sólo, para la teología, una aportación de *propaganda fide,* es decir, de

76. El tema tiene una larga historia. Lo había observado el padre Chenu, a propósito de la edad media; basten estos dos textos: «La actividad simbólica no es sólo una figura literaria o un gesto que recubre desde fuera, por medio de un artificio imaginativo, una realidad oculta; es el medio apropiado de expresar... una realidad misteriosa, gracias al desnivel existente entre dos realidades, una de las cuales es apta, en cierto modo, para expresar la otra. Nos hallamos ante un admirable recurso del espíritu que, en su nivel y conforme a la autenticidad de su línea, es tan grande y tan fecundo como aquella otra comprensión que la ciencia obtiene, a base de alcanzar las cosas en sus causas. La explicación de la ciencia, la significación del símbolo: dos tipos de conocimientos heterogéneos.» «La densidad espiritual de la expresión simbólica es extremadamente original e irreductible a una expresión conceptual porque precisamente es original su modo de referencia a lo trascendente misterioso» *(La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966, p. 312 y 150). Cf. también M.-D. Chenu, *La littérature comme «lieu» de la théologie*, RScPhTh 53 (1969) 70-80, refiriéndose al excelente estudio de P. Duployé, *La religion de Péguy*, París 1964.

77. Véase, entre otros, R. Sugranyes de Franch, *A l'entorn de la posició religiosa de Maragall*, QVC 5 (1960) 51-68; J. Benet, *Maragall i la setmana tràgica*, Barcelona 1968, donde publica el profético y luminoso texto de Maragall, *L'Església cremada*; E. Trías, *El pensament de Joan Maragall*, Barcelona 1982, y la recensión que de dicha obra hace J. Lorés en QVC 116 (1983) 127-131.

78. Entre la abundante bibliografía sobre Péguy (cf. Pia Italia Vergine, *Studi su Ch. Péguy. Bibliografia critica ed analitica, 1893-1978*, 2 vols., Lecce 1982) véase J. Delaporte, *Connaissance de Péguy*, París 1944; íd., *Péguy dans son temps*, París ²1967; A. Rousseau, *Le prophète Péguy*, 2 vols., París 1946; J. Roussel, *Péguy*, Barcelona

divulgación doctrinal. Para Péguy, poeta teólogo, todo lo auténticamente estético arraiga en el hecho religioso; un arte que no sea religioso, adorador, no tiene ningún tipo de interés para él. Así, por ejemplo, las catedrales son, a sus ojos, «la oración de un pueblo carnal», el «cuerpo de la adoración». En el comentario que Péguy (con el seudónimo de Durel) escribió a su poema *Ève* afirma que la grandeza de la poética sagrada se manifiesta en que «la imagen nunca corre en ayuda de la idea, ni tampoco la idea en ayuda de la imagen: la imagen y la idea conjuntamente brotan de la misma fecundidad. Era particularmente necesario que en una obra (*Ève*), cuyo tema es precisamente el vínculo misterioso de lo carnal y lo espiritual, lo carnal y lo espiritual y el pensamiento estuviesen tan poco desligados como lo están lo carnal y lo espiritual de la fe».

Las grandes intuiciones de Péguy se dan en el momento de la crisis modernista, y su juicio sobre el conjunto del clero francés, contagiado por la contienda, es duro y probablemente injusto[79]. Se opuso a lo que llamó la «superstición modernista», según él caracterizada por la evacuación del elemento misterioso y sagrado, lo que podía desembocar en cualquier tipo de idolatría. Insistió entonces en la vocación singular del cristianismo, que es la de ser «religión mística», «religión de salvación». El destino prodigioso de Juana de Arco, que le había fascinado, constituía para él la verificación concreta de una concepción integral de la fe, en contra de todas las reducciones ideológicas. Más grave y más desastroso que el modernismo de los «intelectuales» es, para Péguy, el «modernismo del corazón», que desconocía las

1962; A. Robinet, *Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Église*, s.l. 1968; B. Guyon, *Péguy*, París 1974, una de las mejores introducciones; D. Halévy, *Péguy et les «Cahiers de la quinzaine»*, París 1979. Para su teología, además de la obra de P. Duployé citada en la nota 76, cf. Ch. Moeller, *Charles Péguy y la esperanza de la resurrección*, en *Literatura del siglo XX y cristianismo*, IV, Madrid 1960, p. 557-640; H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, II. *Styles*, 2, París 1972, p. 277-379. Un buen resumen en A.A. Deveux, *Péguy*, en DS XII, París 1984, col. 865-874. Estudios particulares en *Actes du Colloque international d'Orléans*, «Cahiers de l'Amitié Charles Péguy», París 1966; «Revue d'histoire littéraire de la France» núm. esp. (marzo-junio 1973); *Rencontres avec Péguy, Actes du Colloque de Nice 1973*, París 1975; *Polémique et théologie: le «Laudet», les «Cahiers de la quinzaine»*, textos reunidos por S. Fraisse («Revue des lettres modernes», 588-593 [1980], 664-668 [1983]) y los números monográficos de las revistas «Esprit» (oct. 1978), «Foi et vie» 81-82 (1982), *La foi de Péguy*, «Cahiers de l'Amitié Charles Péguy», 9 (1986).

79. P. Duployé, o.c. en la nota 76, p. 89-101.

exigencias elementales de la caridad y de la connaturalidad que hay entre santidad y pobreza. El tercer modernismo, el del poder, es también objeto de un reproche lúcido, revelador de su independencia respecto de las modas culturales y políticas; así, ponía de relieve que todas las «evoluciones» y todos los «progresos» están condenados al fracaso del hombre como hombre, si no se mantiene la calidad de las relaciones humanas en un nivel adecuado de humanidad, de ternura, de misericordia. Péguy denuncia a la izquierda y a la derecha porque anteponen la «mecánica» (del ejercicio o de la conquista del poder, de la moda, de las apariencias, de la «revolución», etc.) a la *convivencia humana,* es decir, a la verdadera comunicación, comunidad y comunión de los seres humanos. Su denuncia del poder, del discurso totalizante, del «poder de la palabra que se convierte en palabra del poder» (Faye), de hecho, es una *cuestión poética,* que a la vez es una *cuestión profética.* La ética de la estética (incluso lo que de gratuito posee cualquier auténtica estética) se afirma o se niega, en último término, con la afirmación o con la negación de la comunidad. Por este camino se podría redescubrir, más allá de los tópicos de unos y otros, el mensaje político (en toda la extensión de la palabra) de Péguy, a la manera como lo han hecho, por ejemplo, Alexandre Marc, Roger Dadoun, François Gerbod, Jean Bastaire, Paul Thibaud[80].

El interés por Péguy radica en que propone una experiencia, una comunicación, una anticipación de lo que para los programadores de nuestra sociedad no tiene ningún tipo de verosimilitud. Reivindica su cualidad de hombre *libre,* defensor de la libertad contra las estrecheces, los prejuicios y los intereses de un lado y de otro[81]. Y fue también

80. Véase, por ejemplo, A. Marc, *Péguy et le socialisme*, París-Niza 1973; P. Thibaud, *La liberté et la communication*, «Esprit» (oct. 1978) 36-42; R. Dadoun, *Péguy, militant anti-totalitaire*, ibíd., p. 43-52; F. Gerbod, *De la situation faite à Péguy par la critique contemporaine (1973-1978)*, ibíd., p. 53-59; J. Bastaire, *Charles Péguy, el insurrecto*, Madrid 1979. Para las interpretaciones de Péguy hechas en Cataluña, véanse las observaciones de L. Duch, *Péguy o la necessitat de la poesia*, QVC 120 (1984) 56-75.

81. En la defensa de Bergson contra la «derecha católica», Péguy mostró que la libertad es para él un valor supremo. El ataque que dirige al Índice de libros prohibidos, en el que había sido incluido Bergson, lo prueba. «Confieso que no sé qué es eso del Índice. La razón es muy simple. En el fondo, sólo sé lo que había en mi catecismo, cuando era niño. En mi catecismo estaban Dios, la creación, la historia sagrada; la Virgen, los ángeles, los santos; el calendario, las grandes fiestas; la oración, y los sacramentos; las virtudes; el símbolo de los apóstoles... No había Índice. Estaba todo. Las murallas de Jericó, la ballena de Jonás, Josué, Judit, Jesucristo, Daniel en la fosa de los leones...».

un hombre *tierno.* No hay duda alguna de que Péguy resulta incómodo: se escapa de toda clase de clasificación, esquematización y estructuración convencionales y académicas. Ante el pensamiento y la acción con «regulación ortodoxa» impuestos por el «orden izquierdista» y por el «orden derechista», el poeta se atrevió a elegir la libertad y la libertad suprema: *la libertad de creer.*

Dicha libertad fue fruto de un lento trabajo de profundización de su «ser interior», que emprendió en los primeros años del siglo, ayudado por la influencia liberadora de Bergson y por la oración de su amigo Louis Baillet, que se hizo monje benedictino; todo convergió a llevarlo pronto, no a una «conversión» propiamente dicha, sino a unos reencuentros con la fe cristiana, cada vez más admirables[82]. A partir de 1905, su obra adoptó acentos nuevos, suscitados por su voluntad de enraizamiento patriótico y espiritual. Lo atestiguan sobre todo *Notre patrie* (1905), *Situations* (1906-1907), *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910) —que se puede comparar con el drama *Jeanne d'Arc* (1897) para ver la evolución del escritor—, *Notre jeunesse* (1910), *Un nouveau théologien, M. Laudet* (1911), *Le porche du mystère de la deuxième vertu* (1911), *Le mystère des Saints Innocents* (1911), *Tapisseries* (1912-1913)[83]. Sin embargo, Péguy nunca renegó

82. En 1908 los amigos supieron que Péguy creía en Dios. El amigo que eligió para la primera confidencia fue Jacques Maritain, con quien había comulgado en un mismo fervor revolucionario. Después, Maritain —atraído por Bergson, con una fe católica orientada por el áspero y absoluto Léon Bloy, con una filosofía centrada en un santo Tomás interpretado no históricamente— se hizo incompatible con el carácter y la actitud de Péguy: cf. la delicada descripción de R. Maritain, *Las grandes amistades*, Buenos Aires 1954. Joseph Lotte recogería, en el mes de septiembre de 1908, la confesión del retorno de Péguy a la fe, que no se hizo pública hasta enero de 1910, por la publicación de *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*. Sin embargo, subsistió un punto oscuro, no atribuible simplemente a razones familiares: a pesar de la fe, la esperanza y la caridad, Péguy permaneció en el umbral de la Iglesia, como un penitente que no se acerca a la comunión.

83. La mayoría de las obras están reunidas en tres volúmenes de la «Bibliothèque de la Pléiade», París: *Oeuvres en prose*, t. 1 (1898-1908), 1959; t. 2 (1909-1914), nueva ed. aumentada 1961; *Oeuvres poétiques complètes*, nueva ed. enriquecida 1975. Trad. cast.: *Poesías*, Madrid 1943 (sel., trad. y pról. de V. Pola); *Palabras cristianas*, Salamanca [5]1981 (sel., trad. e intr. de J.L. Martín Descalzo y J. Jiménez Lozano); *El dinero*, Madrid 1973 (trad. de J. Vila Selma); *El misterio de la caridad de Juana Arco*, Madrid 1979 (trad. de M. Pecellín Lanchars). Trad. cat.: *El misteri dels Sants Innocents*, Barcelona 1964 (intr. de J.M. Ballarín); *El pòrtic del misteri de la segona virtut*, Barcelona 1989 (intr. de A. Verjat).

de su pasado: integró en su cristianismo renaciente todo lo que le había conducido hacia el ideal de un socialismo puro, de un socialismo de inspiración profundamente evangélica, más orientado a la fraternidad libre que a la igualdad. Péguy —y justamente por ello parece a muchos «ilustrados» un nostálgico retrógrado—, en su peregrinación física y espiritual, descubrió la singularidad del evangelio y su capacidad para reconciliar la desfraternización de las relaciones humanas. Los *políticos* (eclesiásticos o parlamentarios de «derecha» y de «izquierda») de su tiempo creían en la capacidad salvadora de los mítines y de las concentraciones de masas. Péguy, con modulaciones muy diversas, escribe que su proyecto es vano, porque han pervertido y degradado la *palabra,* es decir, han roto el vínculo entre la ética y la estética. De este modo, su «mensaje» (clerical o anticlerical, teísta o ateo, conservador o progresista) no es algo salvador, esperanzado, humanizador, misericordioso, sino exclusivamente fundamentador de «ortodoxias», de intereses particulares.

La teología de Péguy descansa en la encarnación de Dios en Jesucristo, clave de la historia y del sentido de la vida[84]: «La eternidad se ha hecho, se ha convertido en tiempo. Lo espiritual se ha hecho, se ha convertido en temporal.» Alrededor de esta articulación se mueve la humanidad. Y en la cristiandad, considerada como la plenitud de la humanidad, convergen las tres fuentes que hacen de la fe católica una fe salvadora: «Los griegos proporcionaron la ciudad; los judíos, la raza; los romanos, el imperio, la bóveda.» Nada de tal herencia se puede rechazar: se ha de ordenar, horizontal y verticalmente. De ahí que la fe de Péguy sea «católica», dando a este adjetivo un sentido que no contrapone «confesionalmente» católico a protestante o a ortodoxo o a cualquier otra denominación religiosa. Aquí «católico» se refiere a una manera de entender, experimentar y vivir las relaciones Dios-hombre-mundo que cree posible la intercomunión entre las tres magnitudes. El fundamento de tal intercomunión (o intercomunicación) es: *a*) la inherente capacidad simbólica del hombre; *b*) la transparencia del mundo; *c*) la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret. En este

84. Para una visión global, cf. *Un séminaire sur la théologie de Péguy,* animado por J.-P. Jossua, «Cahiers de l'Amitié Charles Péguy» 8 (1985) 80-83 y 9 (1986) 120-124. Para aspectos concretos véase el comentario de A. Béguin a *Ève* de Péguy, ibíd. 3-4 (1948); J. Onimus, *Incarnation, essai sur la pensée de Ch. Péguy,* ibíd. 6 (1952); P. Duployé, o.c. en la nota 76; B. Guyon, *Charles Péguy devant Dieu,* París 1974; J. Bastaire y H. de Lubac, *Claudel et Péguy,* París 1974.

contexto, no es extraño que Péguy proclame que hay que hacer una *revolución temporal* (económica, social, industrial) para lograr la *salvación eterna,* porque misteriosamente, a partir de la encarnación, lo eterno se ha sujetado a lo temporal. El pecado mortal, en sentido cristiano, consiste en el rechazo del arraigo del hombre, en la espiritualización (acompañada de una angustia estéril) y en la huida del mundo, que es «la angustia de la angustia».

Urs von Balthasar podía decir muy acertadamente que Péguy tenía un «corazón sacramental»[85]. Gracias a él, las palabras, los acontecimientos y el mismo hombre se hacen *transparentes,* y así podemos identificar el *plus* de significación y de vida que está escondido en todas las manifestaciones de la experiencia humana. El «corazón sacramental» es el único capaz de adiestrar al ser humano en la lectura de los símbolos. Y esta lectura cura al hombre de los estragos de la vida, de la siempre inquietante presencia de la muerte. Si el olvido de la capacidad simbólica posee nefastas consecuencias en la convivencia humana, al margen de cualquier consideración religiosa, en la comunidad cristiana el enmudecimiento de los símbolos será sencillamente catastrófico. La incapacidad simbólica acarrea la imposibilidad de experimentar en los acontecimientos de la vida cotidiana su verdadera profundidad, su misión teodidacta. Péguy instituye una terapia teológica que, mediante la narración de los hechos de Cristo, hace accesible al cristiano, en medio de los desgarramientos de la vida, el reconocimiento de que es alguien salvado, reconciliado, religado con los demás, con el mundo y con Dios. Es una terapia teológica que manifiesta la misericordia insondable de Dios.

Así, Péguy se ha convertido en uno de los representantes más genuinos de la actitud católica ante la existencia humana. Dios, el hombre y el mundo, en sus relaciones contrastadas y, a menudo, difíciles, constituyen un todo indestructible y amorosamente unido. El cimiento de esta unión, tan problemática e incluso imposible para muchos de nuestros contemporáneos, es la *esperanza.* Pero una esperanza que es tal porque ha experimentado hasta el fondo la desesperanza y la desesperación. En el mes de septiembre de 1913 Péguy escribió a su íntimo amigo Joseph Lotte: «Nuestra Señora me ha salvado de la desesperación, que es el peligro más grande. Las personas como nosotros tienen siempre tanta fe y tanto amor como es

85. H. Urs von Balthasar, o.c. en la nota 78, 289.

necesario. Es la esperanza lo que nos puede faltar. Yo lo he arreglado escribiendo mi *Pórtico del misterio de la segunda virtud.»* Esta obra es un documento autobiográfico. Las «confesiones de un desesperado». Péguy manifesta que la existencia humana —así lo escribe textualmente en *Clio 1*— es *neurastenia,* que no puede curarse mediante una «cura» (psicológica, bioquímica, etc.), sino tan sólo por la intervención de un acontecimiento, de un milagro, que no es más que la *intervención de la vida divina en las profundidades del ser humano,* el cual en la modernidad, más que nunca, vive en una «horrorosa indigencia, horrorosa penuria de lo sagrado». Este acontecimiento, este milagro es justamente la *esperanza,* que es la comunicación de la misma vida de Dios, de su alegría sobreabundante, al hombre, constantemente fatigado y desesperado por las miserias inherentes a la condición humana. Ello explica que, para Péguy, inquietud y esperanza van siempre juntas, se reparten el corazón del cristiano, pecador llamado a la santidad: en tal situación «nada más bello que la fidelidad a prueba».

Las intuiciones teológicas de Péguy profetizan, por tanto, en un ambiente no demasiado preparado, algunos de los temas principales de la teología del siglo XX. Resumiéndolos, podríamos citar:

1) La oposición entre el hecho «público», espectacular, y la historia profunda, real, de la santidad. Esta problemática, opuesta a la política de canonizaciones de la época moderna, señala las raíces populares, laicas, de la fe de Péguy, al tiempo que subraya la importancia de la «santidad anónima», de los santos oscuros, de los creyentes sencillos.

2) La idea de «tradición», haciendo uso explícito de la palabra o sin usarla. Gracias a la modernidad bergsoniana, a la que estaba abierto, Péguy constituye, con Moehler y Newman, una de las fuentes decisivas en la teología católica contemporánea, tal como lo ilustra Yves Congar[86].

3) La *praeparatio evangelica* y el «pueblo judío» en relación con el «pueblo cristiano». En la historia, judíos y cristianos coinciden en una inquietud común: paciente en unos, rebelde en los otros. A pesar de lo que pueda tener de artificial esta tipología, la apreciación positiva

86. Y. Congar, *La tradición y las tradiciones*, 2 vols., San Sebastián 1966; cf. H. Tiedemann-Bartels, *Verwaltete Tradition. Die Kritik Charles Péguy*, Friburgo-Munich 1986.

de Péguy respecto de la vocación actual de Israel representa, a comienzos de siglo, una posición teológica muy original y admirable, prometedora de ulteriores avances[87].

4) El tema central de la encarnación[88]: la santidad cristiana es plenamente humana y plenamente arraigada, a causa de la creación y la encarnación. Arraigada significa que se halla en lo mejor del esfuerzo humano por existir, en la evolución de la sociedad, en la cultura. La cristología de Péguy es admirable por su fuerza propiamente literaria, con capacidad de sugerir, y por la modernidad de sus planteamientos teológicos. Sorprendentes son las consecuencias de la encarnación no sólo en las relaciones con Dios, sino en una participación en la construcción del mundo. Se dibuja todo un estilo de vida cristiana: la llamada a los laicos para salvar a la Iglesia, el elogio del padre de familia, vínculo de mística y secularidad...

5) Como consecuencia, el tema de la «gracia en el mundo»: las imágenes de la gracia muestran que Péguy instintivamente había salido del sistema agustiniano y de las representaciones eclesiásticas que amurallaban la teología de su momento. Un sentido de salvación fuera de las fronteras institucionales, una atención a la acción divina en el mundo, al valor de la humanidad no cristiana, tiene interés para la fe en el desarrollo humano, lejos de la obsesión agustiniana del pecado.

2. *Simone Weil (1909-1943)*

Simone Weil puede colocarse entre los «carismáticos del umbral», entre los «teólogos no computables eclesiásticamente» que han recibido un don semejante al del Bautista: señalar al Señor de la Iglesia[89].

De familia judía y burguesa, esa francesa enfermiza era una intelectual que simpatizó con el anarquismo y con el movimiento sin-

87. J. Onimus, *Péguy et le mystère de l'histoire*, «Cahiers de l'Amitié Charles Péguy» 8 (1985); P. Duployé, o.c. en la nota 76, p. 427-473; J. Petit, *Bernanos, Bloy, Claudel, Péguy, quatre écrivains catholiques face à Israel*, París 1972; H. Urs von Balthasar, o.c. en la nota 78, p. 290-307.

88. B. Besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain*, París 1964, p. 31-34.

89. J.-P. Jossua, *De la teología al teólogo*, Conc., núm. extr. (dic. 1970) 215; P. Blanchard, *La sainteté sans l'Église*, en *Sainteté aujourd'hui*, París 1954. El interés por Simone Weil se manifiesta en la bibliografía recogida por J. Philip, *Simone Weil.*

dical. En su itinerario podemos recordar su enrolamiento como voluntaria en un grupo internacional de anarquistas, a favor de los republicanos, en la guerra civil española del 36; desfiló aquel agosto por la plaza de Cataluña, de Barcelona. Se comprometió en la experiencia hasta que se desilusionó —tal como escribió a Bernanos— al comprobar que aquella guerra no era la justa reivindicación de los campesinos hambrientos frente a los ricos propietarios, sino un conflicto en el que se enfrentaban también Rusia, por un lado, y Alemania e Italia, por el otro[90].

En Simone Weil no se puede separar la acción y el pensamiento, el testimonio vivido —por ejemplo, en el trabajo en una fábrica Renault[91]— y la doctrina viva. Su pasión de militante nace de su pasión de reflexionar, que la lleva a obedecer la exigencia de la realidad. En el corazón de la realidad descubre el orden divino, la armonía soberana, que nos crucifica y nos salva.

Su descubrimiento de Cristo, con interlocutores como el padre Perrin y Gustave Thibon, había sido preparado por experiencias profundas: trágica, la de Portugal; luminosa, la de Asís; profunda, la del monasterio de Solesmes, donde pasó la semana santa de 1938[92]. Aquel espíritu penetrante como analista política, y en su acción obrera, es tocado por Dios, a pesar de rechazar la adhesión a una Iglesia visible, a través del bautismo. La profundidad y la belleza de su concepción de lo sobrenatural, la sinceridad de su grito convierten su apetito de absoluto en algo emocionante[93].

A bibliography, Londres 1973, con más de mil títulos de libros y artículos dedicados a su persona y su obra.

90. Para su vida, cf. F. Heidsieck, *S. Weil*, París 1965; M.-M. Davy, *S. Weil, sa vie, son oeuvre*, París 1966; S. Petrement, *La vie de S. Weil*, 2 vols., París 1973; Ph. Dujardin, *Simone Weil. Idéologie et politique*, Grenoble 1975; G. Thibon, *Entre el amor y la muerte*, Madrid 1967.

91. S. Weil, *La condition ouvrière*, París 1951 (trad. cast., Barcelona 1962). Sobre este tema, cf. F. Fleure, *S. Weil ouvrière*, París 1955; G. Hourdin, *L'expérience ouvrière de S. Weil*, «La vie intellectuelle» (julio 1951) 63-72; A. Sfamurri, *L'umanesimo cristiano di S. Weil*, L'Aquila 1970, p. 11-63.

92. J.M. Perrin, G. Thibon, *S. Weil telle que nous l'avons connue*, París 1952; J. Cabaud, *L'expérience vécue de S. Weil*, París 1957; B. Halda, *L'évolution spirituelle de S. Weil*, París 1964 (trad. cast., Burgos 1965).

93. M.-M. Davy, *Introduction au message de S. Weil*, París 1954; V.-H. Debidour, *S. Weil ou la transparence*, París 1963; M. Narcy, *S. Weil. Malheur et beauté du monde*, París 1967. Véase el clásico análisis de Ch. Moeller, *Simone Weil y la incredulidad de los creyentes*, en *Literatura del siglo XX y cristianismo* I, Madrid 1960.

La obra de Simone Weil, así como su vida, se dividen en dos períodos, a partir de la experiencia de Solesmes. En el primero, su pensamiento tiene un carácter filosófico, político y social... en el que no aparece la palabra «Dios». El segundo período está constituido por obras de carácter más bien religioso, hasta el extremo de que Dios se convierte en el centro de todo su mensaje. Sus escritos son de carácter fragmentario, y su pensamiento es sobre todo intuitivo[94]. La apertura al misterio la conduce primero a un Dios sin nombre y, a través de los símbolos, la palabra Dios le revela una presencia múltiple como creador, como providencia, como inspiración, como fuerza salvadora por medio de la encarnación —no formulada según los cánones de la ortodoxia católica— y de la pasión[95].

La sabiduría, que dice que recibe como un don, tiene por clave la «atención», que, si se mantiene pura, es como un holocausto de la conciencia: el yo se olvida, aparece entonces la realidad. Atenta a la belleza, al sufrimiento, al amor... descubre la relación entre lo humano y lo divino, relación que denomina *analogía*. La dinámica de la analogía absorbe el mismo campo de las matemáticas: la experiencia mística y la búsqueda de la verdad según un criterio de certeza exacta forman parte de la teoría de las proporciones, que simboliza el orden universal, el orden divino. La proporción se transparenta en la belleza del mundo, signo activo de la presencia divina, que es «como un sacramento».

El camino positivo de la belleza exige un alma pura, que sepa salir de sí misma, capaz de superar su «pesantez». Sólo el conocimiento sobrenatural nos puede abrir a la realidad y enseñarnos nuestras verdaderas necesidades[96].

En los tres volúmenes de los *Cahiers*, Simone Weil desarrolla libremente su doctrina espiritual, dado que los consideraba como notas

94. Entre sus escritos más significativos hay que señalar *Le pesanteur et la grâce*, París 1947 (trad. cast., Buenos Aires 1953); *L'enracinement*, París 1949 (trad. cast., Buenos Aires 1954); *Attente de Dieu*, París 1950 (trad. cat., Barcelona 1965, con intr. de Jordi Maragall); *La connaissance surnaturelle*, París 1950; *Intuitions préchrétiennes*, París 1951; *Cahiers*, 3 vols., París 1951-1956; *Oppresion et liberté*, París 1955 (trad. cast., México 1977).

95. A. Alejos Morán, *Un lenguaje simbólico sobre Dios en los escritos de S. Weil*, en *La proclamación del mensaje cristiano*, Valencia 1986, p. 373-382; íd., *Cristo en Simone Weil*, «Anales Valentinos» 2 (1976) 221-306.

96. Cf. F. d'Hautefeuille, *Le tourment de Simone Weil*, Brujas 1970.

no destinadas a la publicación. Son observaciones crueles y penetrantes con momentos de abandono y de pura alegría. No es ella quien entonces quiere hablar, sino una presencia más fuerte[97]. El Dios de Simone Weil no se reduce a un concepto ni se demuestra. Es el Padre, el Hijo y el Espíritu y al mismo tiempo es impersonal como la necesidad en la naturaleza. El Hijo, si se ha encarnado en Jesús, quizá también se ha hecho presente en el culto de Osiris o en los ritos sacrificiales de la India. Y el Espíritu sopla donde quiere. Su visión religiosa no se centraba en una percepción «católica» de la *encarnación:* de ahí que pudiera hablar de una pérdida total de sí misma en Dios y desarrollar el tema de «descristianizarse», idea no cristiana[98].

El mensaje profético de Simone Weil es difícil no sólo para el teólogo, sino también para el filósofo. El primero se da cuenta de que cuando ella habla de Dios, según la experiencia y la razón, desemboca en una idea de Dios que no es la palabra del Dios que se revela. Y al mismo tiempo, el filósofo ve que, si el «conocimiento sobrenatural» desborda la experiencia sensible y la razón, todo el peso de la afirmación descansa en una experiencia o un conocimiento místico que la razón no puede verificar. De hecho, muchos filósofos rechazan entrar en las convicciones de Simone Weil, y muchos cristianos no están seguros de reconocer en las mismas al Dios de su fe. Ella se mueve en un terreno místico, donde siempre se ha experimentado incomodidad ante tales distinciones: Simone Weil no puede separar lo que piensa y lo que cree, pues ella piensa en el *Logos* universal que la hace pensar y vivir, y que mueve todo el universo. Así, más que hablar de una religión de Simone Weil, es mejor referirse a una sabiduría que la compromete personalmente, y, en dicha sabiduría, coinciden la investigación filosófica de la verdad y la experiencia mística.

Nuestra razón no puede quedar satisfecha si no consiente primero en ser humillada[99]. Es así como Dios busca al hombre, según la experiencia y el mensaje de Simone Weil. Albert Camus la calificó del «único espíritu grande de nuestro tiempo»[100].

---

97. Cf. B. Sierra, *Dios busca al hombre. La trayectoria de S. Weil*, «Estudio Agustiniano» 12 (1977) 99-128.
98. Y. Congar, *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, p. 55, 61.
99. G. Kempfer, *La philosophie mystique de Simone Weil*, París 1960.
100. Citado por P. Elia, *Simone Weil: obbedire all'amore nella giustizia*, Turín 1975, p. 5.

Capítulo sexto

EL IMPACTO DE LAS FILOSOFÍAS CONTEMPORÁNEAS

I. Introducción

En el siglo XX se ha modelado un nuevo mundo mental. El hombre ha logrado un progreso, sin duda ambiguo, fruto de diversas evoluciones, que lo ha marcado todo. El progreso de las ciencias de la naturaleza y de la antropología, de la técnica... ha tenido innegables repercusiones en la vida y su comprensión. Sin la pretensión de establecer un balance, debemos señalar cómo el nuevo contexto social y cultural condiciona una nueva visión de la teología, si queremos evitar que la palabra teológica (sobre Dios y sobre el hombre) deje de tener sentido para los cristianos actuales. No es indiferente a nuestro tema que el nuevo mundo mental conozca la ruptura y la dispersión de los lenguajes intelectuales, y la conciencia de que el pensamiento sólo existe como lenguaje.

Es verdad que las cuestiones que las ciencias modernas de la materia (la cosmología, la biología...) plantean a la teología son numerosas; también la psicología, y las ciencias de la educación, y la sociología, con una incidencia muy directa en el terreno de la moral[1]. La época de los progresos técnicos y de las conquistas científicas descubre al mismo tiempo las profundidades espirituales de la conciencia que hacen de cada hombre un ser único e irrepetible.

En este ambiente, complejo y rico —en el que se acaba de perder el sentido unitario que más o menos había tenido el pensamiento desde

---

1. R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Tournai-París 1954, p. 73-86. Para todo este capítulo, cf. J. Macquarrie, *El pensamiento religioso en el siglo XX. Las fronteras de la filosofía y la teología, 1900-1970*, Barcelona 1975.

los antiguos—, se explica el sentido del capítulo presente, limitado a los desafíos de las filosofías contemporáneas a la teología y, al mismo tiempo, a la fecundación que ésta recibe de aquéllas. Dada la relación de filosofía y teología a lo largo de la historia, este capítulo no es suplementario, sino que ayuda a clarificar, en ese momento concreto, qué es filosofía y qué es teología. La tarea no es fácil, si tenemos presente lo que J. Ferrater Mora llama «la discordia filosófica contemporánea»[2].

Por tanto, no se trata de presentar un panorama de las tendencias filosóficas del siglo XX, sino de señalar como la filosofía ha determinado la manera de teologizar. Concretamente, hoy, por parte de muchos —de diversas tendencias—, el interrogante que se plantea es el siguiente: ¿no cederá la teología a la inestabilidad de la historicidad proclamada por las filosofías contemporáneas? Una teología concebida de manera histórica, ¿no compromete gravemente el valor universal de la fe y de sus afirmaciones dogmáticas? Como sea que el proceso de historicización del pensamiento y de su vida a menudo se designa como el final de la metafísica, debemos plantearnos el problema de la relación entre la teología y la tradición metafísica del pensamiento occidental[3].

La idea del final de la metafísica no es nueva, pero es profundamente ambigua. ¿Qué significaría su desaparición pura y simple? ¿Significaría sólo el acabamiento del pensamiento anterior que queda suplido por un pensamiento nuevo que plantea los problemas antiguos de una forma más profunda y radical? En tal caso, quizá sólo se trataría del final de una metafísica determinada. La tesis del final de la metafísica no tendría entonces más significación que la de afirmar expresamente la historicidad profunda, que es constitutiva del pensamiento metafísico mismo, en contra de una *philosophia* y de una *theologia perennis* mal comprendidas.

La teología sólo puede salvar su identidad, si tiene la valentía de sumergirse en el pensamiento filosófico, no para disolverse en el mis-

2. J. Ferrater Mora, *La filosofia en el món d'avui*, Barcelona 1965, p. 9-96.

3. Sobre este tema nuclear, objeto de numerosos estudios, véase Cl. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, prefacio de M.-D. Chenu, París 1972, p. 67-81, y M. Lenoci, *La crisi della metafisica nella filosofia contemporanea*, «Teologia» 4 (1979) 47-52; en el mismo fascículo, véanse las contribuciones referidas a la incidencia del tema en la teología del siglo XX, de A. Bertuletti, P.A. Sequeri, L. Serenthà, G. Angelini, G. Moioli.

mo y degenerar en una filosofía de la religión, sino para ganar puntos con la utilización de un medio imprescindible. Es en este esfuerzo como mostrará la fuerza de su fe que vence al mundo (1Jn 5,4). Ello significa que no puede renunciar al pensamiento común de los hombres que le ofrece una crítica de ella misma. No puede vivir de una relación entre filosofía y teología determinada de una vez por todas. Dicha relación, nunca fijada de una manera estática y abstracta, deberá ser objeto de una adquisición histórica constantemente renovada. Aparece siempre como un proceso histórico. Por ello, la teología no está ligada por sí misma a una metafísica determinada, aunque siempre tenga necesidad de categorías metafísicas.

Hacer la crítica del método teológico neoescolástico, triunfante en la primera década del siglo, no puede consistir en reprocharle por principio el uso del pensamiento filosófico y a ver en ello una helenización ilegítima del cristianismo; tal helenización en un momento determinado era un proceso hermenéutico necesario. En el siglo XIII, la determinación de la relación entre la filosofía y la teología fue una obra histórica e intelectual de primera importancia, pero que no se puede petrificar. Introdujo en la filosofía y en la teología una manera de comprenderse ellas mismas que hizo época, pero hoy las cuestiones se plantean de modo distinto. La teología moderna no se hizo plenamente consciente de ello hasta el siglo XVIII. Fue relativamente tarde cuando perdió el miedo a esos encuentros interdisciplinares fructíferos, superando el desprecio de la historicidad inherente a toda metafísica.

Es verdad que la teología medieval y sus reconstituciones románticas, como el neotomismo —y las neoescolásticas paralelas—, se presentaban como sumas de una superciencia, por encima de las fluctuaciones de las ciencias humanas. Invocaban la inmutabilidad de la ciencia divina, para hacerse pasar por una ciencia tan eterna como ella. Invocaban la inmutabilidad del pensamiento para dispensarse de la necesidad de adaptarse a los nuevos tiempos. Sus conceptos parecían quedar fuera del desgaste del tiempo; es verdad que un día emergieron de una civilización y de una filosofía. Pero en cierto modo se consideraban ennoblecidos y arrancados del tiempo el día que la teología los asumió en su seno.

La teología, como palabra humana, pertenece al mundo. Está enteramente condicionada por la porción del mundo en el que se inserta. Lejos de poder defenderse del análisis de las ciencias humanas, se

sintió afectada y atravesada por el mismo, y no pudo esconder nada. Como cualquier otra palabra humana, era justo que se sometiera también al examen de la antropología, la sociología, la etnología, la lingüística, etc. Es la expresión de cierto grupo, de cierta sociedad, de unas personalidades que no son excepcionales.

En tal perspectiva, no es extraño que la teología haya vivido una múltiple sacudida, provocada desde el ámbito «humanista», «científico» y «social». Éstos son los tres calificativos con que Ferrater Mora caracterizó los «tres imperios filosóficos» que, según él, han dominado nuestro siglo: este diagnóstico esquemático, propuesto ya antes de 1965, postularía hoy unas matizaciones de las que podemos prescindir en nuestro enfoque. Los tres imperios aludidos abarcan áreas geográficas determinadas: la Europa occidental, con exclusión de la Gran Bretaña y la mayoría de los países escandinavos; el mundo anglosajón, incluidos los Estados Unidos de América; el universo soviético, con todas las excepciones que permite el actual estado de cosas. El esquema intenta reducir la multiplicidad de escuelas y movimientos propios de ese período fecundo (fenomenologías, existencialismos, filosofías analíticas, estructuralismos, marxismos...), a pesar de que no consigue mostrar muchos matices y menos aún las interrelaciones existentes entre autores inscritos en cada ámbito, interrelaciones que impiden dibujar los contornos claros y distintos de los tres imperios. Por tanto, asumir el esquema de Ferrater Mora será, en nuestro caso, una opción pragmática —si se quiere, pedagógica— al margen de precisiones históricas que se pueden encontrar en obras dedicadas al análisis de la filosofía contemporánea.

II. Los humanistas europeos

El hombre, concebido de muchas maneras —desde su exaltación autónoma hasta una apertura a la trascendencia—, se hace el centro del filosofar europeo. Se afirma así una gama de humanismos que coinciden como concepciones filosóficas y morales del hombre, que intenta ser perfectamente hombre y se dedica al arte de tender hacia dicho ideal. El humanismo «cerrado» responde al gran interrogante, que es el mismo hombre, afirmando su suficiencia absoluta. El humanismo «abierto» rechaza esta actitud, en la que ve una mutilación de la realidad: para ser totalmente él mismo, el hombre no puede

aislarse de Dios[4]. Una expresión de dicho humanismo la ofrece el intento denominado «humanismo cristiano», término que se presta a acepciones múltiples y a menudo abusivas: en ese período, su expresión más acabada es la obra de Jacques Maritain, que culminó en *Humanisme intégral*[5]: en ella formula un ideal histórico de nueva cristiandad, hoy cuestionado[6].

1. *Husserl: la fenomenología o la visión de lo esencial*[7]

Edmund Husserl (1859-1938), matemático de formación, desde sus *Investigaciones lógicas* (1900) inicia el movimiento fenomenoló-

4. Cf. A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes,* París 1955. Antes el padre Henri de Lubac había publicado *Le drame de l'humanisme athée,* París 1944, [7]1983 (trad. cast., Madrid 1949), obra significativa que debe entenderse a partir del contexto histórico que le dio origen. Cuando la ocupación nazi alcanzó Lyón, el padre de Lubac se comprometió en la «resistencia» y fue encarcelado diversas veces por los alemanes. Sin embargo, él quiso precisar que su actividad de resistente tenía una significación de oposición espiritual. *Le drame de l'humanisme athée* constituye el testimonio de dicha resistencia espiritual. El libro fue concebido en la época en que el cristiano francés sufría doblemente a causa de su amada patria y de su fe amenazada, pero hallaba en el ejemplo de Péguy un motivo de esperanza. La primera parte del libro, consagrada a Feuerbach, se refiere a la explicación del problema; Nietzsche principalmente, cuya doctrina fue difundida en Francia por los nazis, rechaza la cristiandad en nombre de un orgullo presuntuoso. El padre de Lubac opone al prestigio de la fuerza la grandeza del amor. La otra forma de ateísmo analizada es la representada por Auguste Comte y su positivismo. Para caracterizarla, no es inútil advertir que Comte aparece no sólo como un precursor del nazismo y de su destrucción del individuo, sino también como el tentador que, a semejanza de los nazis, promete maravillas a la Iglesia a cambio de renegar de Cristo. A este ateísmo, el padre de Lubac opone a Dostoievski, el detenido, el deportado, el hombre «atormentado por Dios», que ilustra en sus personajes el fracaso de un triple ateísmo: el del individuo ideal, el del revolucionario social y el del filósofo racionalista. Véase también Cl. Geffré, *La crise de l'humanisme et l'actualité d'une anthropologie chrétienne,* en *Humanisme et foi chrétienne,* París 1976, p. 473-482; P. Eicher, *Significado de la humanidad de Dios en el problema del humanismo cristiano,* Conc 175 (1982) 146-150, y A. Vergote, *Malentendidos cristianos sobre lo humano,* ibíd., 171-182; J.L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología,* Santander 1983.

5. Ed. original, París 1936; trad. cat., con prólogo de J.M. Piñol, Barcelona 1966.

6. Cf. D. Menozzi, *L'Église et l'histoire. Une dimension de la chrétienté de Léon XIII à Vatican II,* en *La chrétienté en débat,* París 1984, p. 45-75. Cf., no obstante, M.M. Labourdette, *Jacques Maritain nous instruit encore,* RT 87 (1987) 655-663.

7. Véase la síntesis de A. Dartigues, *La fenomenología,* Herder, Barcelona [2]1981;

gico, atento a la esencia intuida en el pensar. Una esperanza o un deseo —o quizás una nostalgia— de una visión del mundo racionalista, al margen del tiempo y de la existencia, explican que Husserl fuese visto con simpatía por los pensadores neotomistas[8]. Más sorprendente es que Heidegger, existencialista no sospechoso, adoptase el método fenomenológico, y que Gabriel Marcel fuese considerado un «fenomenólogo independiente»[9].

Con el retorno a las cosas mismas y la atención al acto de la conciencia —los dos motivos de la intuición fenomenológica— se abre el camino al reino de la subjetividad que —en el lenguaje escolástico— corresponde a la «intencionalidad». Ahí se puede descubrir una recreación de la temática clásica desde perspectivas nuevas: basta citar la concepción de la filosofía como ciencia rigurosa, el desbordamiento de los planteamientos dualistas característicos de la gnoseología moderna, la búsqueda de una fundamentación completamente trascendente de la lógica y la ética...

Las ideas de Husserl fecundaron la obra de quienes, fieles o no, las habían asimilado y encontraban en ellas la inspiración de su búsqueda. Así nacieron los «círculos» fenomenológicos de Gotinga y Munich. El miembro más destacado de este último fue Max Scheler que, rechazando la fenomenología trascendental, elaboró una teoría realista de la intuición de los valores[10]. Así renovó la ética de la persona —en la línea concretada por Dietrich von Hildebrand— y contribuyó, a través de P.L. Landsberg, a los inicios del movimiento de «Esprit», fundado por Emmanuel Mounier. Sin duda, la huella más fructífera de la fenomenología está en Martin Heidegger, colaborador de Husserl, y, fuera de Alemania, en el existencialismo de Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Las lecturas son múltiples: mientras algunos, como Edith Stein[11] y ciertos tomistas, permanecen fieles a una

Phänomenologie heute 1, Friburgo-Munich 1975; *Phénoménologie et métaphysique*, París 1984.

8. J.S. Pereira de Freitas, *E. Husserl: la filosofía como ciencia rigurosa*, Madrid 1980; G. Kalinowski, *Sémiotique et philosophie. À partir et à l'encontre de Husserl et de Carnap*, Amsterdam 1985.

9. Cf. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París 1967.

10. Cf. M.A. Suances Marcos, *Max Scheler. Principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona ²1986; A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid 1978 (BAC 404); también se interesó por dicho autor K. Wojtyla, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid 1982 (BAC minor 64).

posible exégesis realista de la fenomenología, aparecen otras interpretaciones —además de la existencialista— en sentido idealista (Brunner) o marxista (Tran-Duc-Tao). Y es comprensible, dado que representan una renovación de la ontología y una apertura hacia un tipo de metafísica no fácil de determinar. Así, los temas de investigación de la fenomenología surgida de Husserl afectan a todo el ámbito del pensamiento: el ser en el mundo y la fenomenología hermenéutica, la intersubjetividad y la cuestión del otro, la temporalidad y la corporalidad, la cuestión del absoluto. Esta última, tocada indirectamente en *Fenomenología de la religión*, conduce sin duda a la pregunta formulada por Heidegger sobre la relación entre filosofía y teología: la radicalidad de la interrogación filosófica, en la forma trascendental que le da Husserl, ¿no la sitúa más allá de las respuestas de la teología? ¿La filosofía no continuaría interrogándose allí donde la teología ya ha ofrecido las respuestas de la revelación? ¿Quizá no son del mismo orden filosofía y teología? En tal caso, discurso filosófico y discurso religioso, ordenados cada uno a un absoluto diferente, engendrarían irremediablemente un diálogo de sordos. Sin embargo, como muestra la fenomenología hermenéutica, el discurso filosófico no es autosuficiente: es sobre todo elucidación de un sentido expresado ya en otras formas de lenguaje. Por tanto, el absoluto que considera no puede serle específico. Además, cuestiones tan existenciales, como las de la finitud humana o de la muerte, aparecen como un límite que la fenomenología no supera: así deja abiertas las cuestiones últimas de la metafísica y de la teología.

Conviene aquí referirnos al filósofo francés Henry Duméry (nacido en 1920), por la incidencia de su obra en el campo de la teología. Sus publicaciones incluyen comentarios a la obra de Maurice Blondel,

11. Edith Stein (1891-1942), formada en la escuela de Husserl, se convirtió al catolicismo e ingresó en el Carmelo de Colonia; a causa de su origen judío fue deportada por los nazis a Auschwitz, donde murió. Al comprobar que también la filosofía escolástica aspiraba a la experiencia y al ser, intentó vincularla a la fenomenología, no con un intento ecléctico, sino por su convencimiento de que la filosofía debe unir el mundo del análisis y el de la intuición contemplativa, el de la especulación y el de la experiencia, a fin de expresar la articulación del ser finito y del infinito, de lo inmanente y de lo trascendente. Cf. J. de Fabregues, *La conversion d'Edith Stein, patronne de l'existentialisme*, París 1963; F. Gaboriau, *Edith Stein philosophe*, RT 88 (1988) 87-107, 256-277, 440-459, 589-619; para la dimensión espiritual, cf. el número monográfico de REsp 183 (1987), publicado en ocasión de su beatificación. Véase también Ch. Feldmann, *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*, Herder, Barcelona 1988.

la elaboración de una síntesis teológica —de la que sobresalen la antropología y la teodicea— y, por último, estudios de filosofía de la religión propiamente dicha. Éstos pueden subdividirse en dos secciones: descripción y clasificación de los diferentes métodos utilizados en el estudio filosófico de la religión y elaboración de su propio método de análisis, reflexivo y crítico, del hecho religioso. Representan unos vigorosos ensayos de una filosofía de la religión cristiana, de la que ha estudiado en especial el carácter institucional y las categorías de gracia y de fe.

La obra de Duméry —en la que, además de la fenomenología husserliana, confluyen influencias diversas, desde el plotinismo a la reflexión blondeliana— suscitó gran interés. Al principio los teólogos la recibieron poco favorablemente, ya que su manera de estudiar, a partir de la razón, el hecho cristiano les pareció que llevaría a la disolución del sentido sobrenatural; después se intentó una interpretación más benévola. Sin embargo, en 1958 se incluyeron cuatro de sus obras en el Índice de libros prohibidos. En castellano se puede leer *La fe no es un grito* y *Fe e institución* y el excelente análisis de J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión. La obra de H. Duméry*, Madrid 1970.

2. *Las filosofías existenciales y el existencialismo*[12]

El existencialismo tiene raíces lejanas. Se señala a Kierkegaard como a su padre y a Husserl como a su pedagogo. El primero le aportó las ideas directrices; el otro, el método o la forma filosófica. El resultado no fue una «escuela existencialista», sino un conjunto de corrientes que coinciden en criticar el pensamiento objetivo, para establecer

12. Introducciones al tema: R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.P. Sartre*, Madrid 1950; E. Mounier, *Introducción a los existencialismos*, Madrid 1951; J. Wahl, *Las filosofías de la existencia*, Barcelona 1956; E. Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, Madrid 1960; R. Garaudy, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, París 1951; J. Lacroix, *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Barcelona 1962; C. Fabro, *Dell'essere all'esistente*, Brescia [2]1965; H.C. Blackham, *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona 1965; P. Foulquié, *L'existentialisme*, París 1968; P. Prini, *Historia del existencialismo*, Herder, Barcelona 1992; J.M. Coll, *Filosofía de la relación interpersonal*, Barcelona 1990.

las bases de una nueva manera de autocomprenderse a partir de la idea de la «existencia». No es fácil precisar todo lo que los pensadores modernos quieren expresar cuando ponen el concepto de existencia en el centro de su reflexión filosófica. Los matices son múltiples.

Se acostumbra a considerar el existencialismo como una rebelión. Pero también fue un estilo. Se convirtió en el estilo de toda una literatura, de unas artes y de otros medios de expresión. Estuvo presente en la poesía, la novela, el teatro, las artes plásticas. Definir el término «existencialismo» supone que hay dos modos de presentar al hombre: uno, propio del esencialismo, lo define por lo que constituye su naturaleza, su esencia, en el seno del universo. Otro, propio del existencialismo, considera al hombre en sus condiciones concretas, de existencia. La filosofía existencialista es una rebelión contra el predominio que la filosofía occidental concedía a la esencia. Y termina en «estilo».

Así, pues, el común denominador de las filosofías existenciales es que el concepto de existencia no significa —como en el caso de Kant— la mera constatación de que algo es real (en oposición a lo que es pensado), sino la forma de ser peculiar del hombre. En este sentido sólo el hombre existe, lo cual no equivale a afirmar que no hay nada fuera del hombre, sino que el «existir» se realiza como interioridad, como conciencia y libertad que sale de sí misma y se hace apertura a lo que es idéntico con el hombre: Heidegger habla de «ser en el mundo»: Merleau-Ponty, de «sujeto abocado al mundo»; Sartre, de una «llamada a ser»; Gabriel Marcel, de «ser con»... Esta gama de posiciones ha llevado a distinguir una corriente denominada de derecha y otra de izquierda o —repitiendo un juego de palabras propuesto por Heidegger— la filosofía *existenzielle* y la filosofía *existenziale*. La posición adoptada respecto de Dios es capital. La izquierda es atea, la derecha es cristiana o, por lo menos, teísta. Esta opción es determinante en el momento de considerar al hombre y todos los temas conexos de la historicidad, la cultura y el trabajo, la intersubjetividad, la solidaridad y la responsabilidad... Por un lado, el hombre queda abandonado a sí mismo; la absurdidad es la ley de su existencia, y el existencialismo conduce a un pesimismo cruel. Por otro lado, la experiencia humana desemboca en Dios: el absurdo queda exorcizado y, aunque no se impone un optimismo absoluto —que sería ingenuo—, se mantiene una esperanza como antídoto del pesimismo[13].

13. Sobre este aspecto teológico, cf. J. Daniélou, *Le problème de Dieu et l'existen-*

En esta simplificación esbozada, la izquierda de la filosofía de la existencia tuvo como principales personalidades, en Alemania, a Martin Heidegger y, en Francia, a Jean-Paul Sartre, en estrecha dependencia del primero. La derecha tuvo como jefe a Karl Jaspers, en Alemania, y a Gabriel Marcel, en Francia. En Alemania, el movimiento nació en el seno del caos que siguió al desastre de 1918; en Francia su éxito siguió al desastre de 1940. La crisis política y social, sin embargo, no lo explica todo: la atmósfera intelectual ejerció una acción preponderante. En Alemania, el terreno había sido preparado por Schopenhauer y Nietzsche; el primero había profesado la absurdidad del querer vivir, el segundo había defendido un «humanismo» fundamentado en un ateísmo explítico. En Francia, Bergson abrió el camino hacia el existencialismo puro mediante su filosofía de la intuición.

Martin Heidegger (1889-1976) intentó constituir una ontología general, que respondiera a la pregunta «¿qué es existir?» y que revelara el sentido del ser[14]. Para lograrlo analizó al ser humano (*Dasein*), pues es el único capaz de reflexionar y preguntarse sobre su ser. En *El ser y el tiempo* distingue dos tipos de existencia: la banal y la auténtica. En la primera, el ser del hombre —un número intercambiable, una especie de autómata sin personalidad— se reduce a su función social, vive en un mundo domesticado: vive, pero no existe. El acceso a la existencia auténtica se hace por la angustia, que nos revela la condición humana, por una especie de experiencia metafísica. Los rasgos de la existencia humana son la derelicción, la muerte, la temporalidad o historicidad, la libertad. Es una doctrina centrada en el carácter finito y contingente del hombre. Pero como se considera solo —desvinculado del Creador—, en definitiva todo es absurdo; el hombre es totalmente libre, pero entregado a la angustia de su nada. En este contexto, para Heidegger el tema de la fe religiosa no es competencia de la filosofía. El Dios entendido como ser absoluto y causa primera de la ontología clásica no es el Dios de la fe y de la adoración. A pesar de ello, no cree que la filosofía sea indiferente para el pensamiento

tialisme, Montreal 1959, y sobre el ético en concreto, J.I. Alcorta, *El existencialismo en su aspecto ético,* Madrid 1955; R. Civil, *A propòsit de la moral existencialista,* QVC 40 (1958) 77-90.

14. A. Gethmann-Siefert, *Martin Heidegger,* en TRE 14, 1985, col. 562-574. Entre la múltiple bibliografía sobre su filosofía, cf. P.N. Cohn, *Heidegger, su filosofía a través de la nada,* Madrid 1975, y sobre todo O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Madrid 1986.

religioso. Al recordar la diferencia entre ser y ente, la filosofía contribuye a subrayar la dimensión de lo santo, a dejar en libertad el espacio esencial en el que es posible un encuentro con Dios. Así, el pensamiento de Heidegger —según B. Welte— presenta un doble aspecto: por un lado, utiliza la crítica radical con que Nietzsche pospuso el platonismo y la entera tradición metafísica de Occidente; por otro, ello conduce hacia un renovado encuentro con la sacralidad y queda disponible para la epifanía de la realidad divina. Por tanto, en Heidegger ni ateísmo ni teísmo: todo queda abierto[15]. En este planteamiento, sin embargo, la teología —dependiendo de su ontología: la ontoteología pedirá un lenguaje no objetivado— condena al cristiano al fideísmo, lo reduce a la impotencia cognoscitiva. Es la consecuencia de una metafísica caricaturizada y empobrecida por contraponer al Dios de los filósofos y al Dios de los cristianos. Es verdad que los cristianos optan por el Dios de los filósofos (optan por el *logos*); pero es más justo afirmar que optan *también* por el Dios de los filósofos: así queda reducida una contraposición no justificada, la acentuada por Heidegger.

Con Karl Jaspers (1883-1969) las perspectivas cambian notablemente. Aunque no adoptó una opción cristiana, sí que se proclamó teísta, más fiel que Heidegger a la inspiración de Kierkegaard. Y también más radical que Heidegger en su actitud existencial, que consistió en ser y no en hablar del ser. Su fin era iluminar el «abismo del ser yo». El tema de la libertad le llevó a comprender que el yo no se puede realizar aisladamente; cada uno tiene necesidad de comunicarse con

15. J. Möller, *Existentialphilosophie und katholische Theologie,* Baden-Baden 1952; W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik,* Pfullingen 1957; G. Siewerth, *M. Heidegger und die Frage nach Gott,* «Hochland» 53 (1961) 516-526; J. Robinson y J. Cobb (dirs.), *The later Heidegger and theology,* Nueva York 1963; G. Noller (dir.), *Heidegger und die Theologie,* Munich 1957; A. Jäger, *Gott, nochmals M. Heidegger,* Tubinga 1978; *Heidegger et la question de Dieu.* Recopilación preparada bajo la dirección de R. Kearney y J. Stephen O'Leary, París 1980; P. de Vitiis, *Il saggio di B. Welte «Dio nel pensiero di Heidegger» e una lettera di Heidegger in proposito,* «Archivio di filosofia» 55 (1987) 441-466. Para comprender cómo han quedado fascinados los teólogos por un pensamiento que parece extraño a una comprensión de la fe cristiana, cf. H. Jones, *Heidegger et la théologie,* «Esprit» 140-141 (1988) 172-195. Entre nosotros, cf. E. Colomer, *Heidegger: pensament i poesia en l'absència de Déu,* Barcelona 1964; íd., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, Herder, Barcelona 1990, p. 443-652; J. Pelegrí Valls, *El problema de Dios en el filosofar de Martin Heidegger,* Barcelona 1969.

otros que no son yo: de ahí la relación ontológica que tiende al amor. Además, en el acto de la libertad percibimos oscuramente la trascendencia, que es Dios. Pero no en el Dios «tradicional» que se demuestra por la razón como Causa primera y no es más que un «objeto». Es el Dios como «existencia absoluta», más allá de todo concepto, el otro, la nada de los místicos y de la teología negativa. Sólo lo percibimos como un límite, en el sentido matemático de la palabra, como el término hacia el que tendemos sin poderlo alcanzar jamás[16]. En efecto, en el acto de la libertad, el yo busca su cumplimiento; pero no lo consigue nunca, nadie se realiza perfectamente. Así, el yo se orienta hacia una existencia absoluta que lo supera infinitamente, que lo trasciende. En nuestros mismos fracasos, «descifra» la presencia de Dios, percibe a Dios mismo, pero como en negativo, como abismo, «nada» de todas las cosas finitas. Así, la filosofía de Jaspers termina en el silencio. Al excluir la razón, es pura experiencia; él valoró la más profunda de tal experiencia, la de los místicos[17].

En el ámbito francés, sobresale Jean-Paul Sartre (1905-1980) que hizo oír su voz primero a través de una obra no propiamente filosófica: sus novelas; su paso por el teatro y los ensayos de crítica explican su innegable influencia[18]. En el campo filosófico hay que distinguir su pensamiento propiamente existencialista, con *L'être et le néant* (1943), y la época de síntesis entre existencialismo y marxismo, *Critique de la raison dialectique* (1960)[19]. Su punto de partida es el descubrimiento de su existencia como contingente, que lo aboca a una experiencia especial que llama la *nausée*. El otro tema capital es el de la libertad, que incluye la «nada», y el de la teoría del «ser para el otro». Sartre parte de una vivencia de sentirse mirado, que engendra un sentimiento de vergüenza. En el conjunto de su filosofía, Dios no sería más que una proyección del espíritu, y la fe en Dios, un espejismo[20]. Son sobradamente conocidas aquellas célebres palabras con que Sartre concluye su obra *L'être et la néant:* «El hombre se aniquila como hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria; de ahí que nos aniquilamos en vano. El hombre es una pasión inútil.»

Maurice Merleau-Ponty (1905-1961), quizá por insistir menos que Sartre en los sentimientos de angustia y absurdidad, se mantiene más fríamente lúcido. Por ello pudo escribir que «en la idea de Dios, aparece siempre un componente estoico: si Dios existe, la plenitud está ya realizada fuera del mundo y no sería susceptible de aumento; no queda literalmente nada que hacer». Y en otro pasaje: «La conciencia metafísica y moral muere en contacto con el absoluto.» Si Sartre condenaba al hombre a la libertad, según Merleau-Ponty está condenado al sentido. En tal contexto, cree que la religión es el sucedáneo del llamado «humanismo positivo»: según éste, la filosofía renuncia a ocuparse del absoluto que considera inútil, y limita sus análisis a la estructura de la conducta humana, concretamente a la conducta social. Se debe rechazar el absoluto, porque convierte la existencia en un absurdo y hace imposible la acción del hombre. A ello se añade la «mirada de Dios» que violenta al hombre[21].

En el polo opuesto de ese existencialismo ateo encontramos a Gabriel Marcel (1889-1973), dedicado intermitentemente a la enseñanza, al teatro, a la crítica literaria y a la meditación filosófica. A pesar de rechazar la construcción de un sistema filosófico racional, lógico, reflexionó de modo concreto sobre la experiencia humana:

---

16. J. Muga, *El Dios de Jaspers,* Madrid 1966; H. Ogierman, *La alternativa «filosofía o revelación» según K. Jaspers,* Madrid 1967; G. Remolina Vargas, *K. Jaspers en el diálogo de la fe,* Madrid 1972.

17. Cf. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* París 1948; X. Tilliette, *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique,* París 1960; J. Hereu i Bohigas, *Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las «cifras» según K. Jaspers, metafísica del testimonio según J. Nabert,* Barcelona 1983.

18. Sobre la recepción de Sartre en Cataluña, cf. J. Lorés, *L'actualitat de Sartre. Conversa amb Xavier Rubert de Ventós,* QVC 24 (1964) 101-126. Después de muchos años de coqueteo y de fluctuación receptiva, es significativo el artículo de J. Maristany, *Sartre. El cercle imaginari: ontologia irreal de la imatge,* «Revista de Catalunya» 15 (1988) 21-32.

19. Para la interpretación de Sartre, se debe tener presente la obra de J. Maristany del Rayo, *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen,* Barcelona 1987: en ella interpreta *L'être et le néant* en función de *L'imaginaire* y logra «otro Sartre distinto del canónico, o nos retorna al primer presentimiento de que el polifacético escritor, filósofo, novelista y dramaturgo es más filósofo de buena ley de lo que mucha crítica, confiada en las apariencias, es capaz de saber reconocer» (Eugenio Trías, en la presentación). Los límites de Sartre aparecen cuando Maristany constata que lo imaginario en Sartre no llega a la capacidad icónica abierta a lo trascendente.

20. Cf. H. Paissac, *Le Dieu de Sartre,* París 1950; Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo* II, Madrid 1955, p. 41-126, R. Jolivet, *Sartre ou la théologie de l'absurde,* París 1965.

21. Cf. J.-B. Lotz, *El ateísmo en Maurice Merleau-Ponty,* en *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid 1972, p. 306-313.

dicha experiencia tiene un peso ontológico y nos da acceso al «misterio del ser»[22].

En la base de su pensamiento, hay dos distinciones capitales: la del ser y el tener, y la del problema y el misterio. Según Marcel, la principal experiencia que nos revela el ser es el *engagement* y la fidelidad al *engagement* asumido. De ahí la paradoja de comprometer el propio futuro del que no se es señor. Ello sólo es posible si mi ser se mueve más allá de los fenómenos psicológicos cambiantes, en un nivel de conciencia «metapsíquica». Entonces el compromiso es el acto por el que el individuo recapitula, por así decir, su personalidad en un instante pleno, eterno, para darla de una sola vez. ¿A quién? A otra persona; ésta es la segunda revelación que nos aporta el compromiso. No nos comprometemos con las cosas, sino con otro yo, con un tú. De ahí el amor, la generosidad, la comunicación, fundamentados siempre en una fidelidad creadora, que ha de realizarse en la vida concreta, por ejemplo, en el matrimonio capaz de crear una familia.

Pero el compromiso más profundo es el que el hombre establece con Dios por el acto de fe. La fe no es una adhesión puramente intelectual, sino don de sí mismo a Dios. Gracias a ella nos ponemos en la presencia de Dios como personas, y entramos en comunión con él. Por tanto, la fe es idénticamente caridad. Y también esperanza, pues Dios aparece al creyente como el único que salva su fidelidad: «Él se me da en la medida en que yo me doy a él.» Doctrina profundamente cristiana, que prolonga de una manera original la gran tradición de san Agustín. Escribía: «No sé nada de ningún tipo de prueba, pero hay en nosotros una cierta exigencia que no se satisface con el mundo por complejo que sea, y por ello hay una exigencia de Dios»[23]. Por tanto, Dios responde a una exigencia inscrita en el mismo corazón del hombre, y es la fidelidad la que nos pone en camino hacia la invocación del tú absoluto.

Quizá no basta haber esquematizado el pensamiento de sus principales autores para presentar el existencialismo como situación espi-

22. Cf. Ch. Moeller, o.c. en la nota 20, IV, Madrid [2]1958, p. 181-341; F. Peccorini, *Gabriel Marcel: la «razón de ser» en la «participación»*, Barcelona 1959.

23. Respuesta a una encuesta sobre la imagen de Dios, publicada en «Âge nouveau» 90 (1955) 39. Para todo este tema, cf. Ch. Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, París 1971, y sobre todo R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Lovaina-París 1968, con un prefacio del mismo Marcel, donde afirma que se considera bien interpretado y sistematizado.

ritual, tal como se manifestó en el arte y en la literatura, sobre todo en la obra de R.M. Rilke y F. Kafka; más tarde la obra de A. Camus fue altamente significativa e influyente[24]. Con la reacción del vitalismo —en España bien representado por Ortega y Gasset[25]— y el pensamiento dialogal, con las modalidades del personalismo (E. Mounier, J. Lacroix, M. Nédoncelle, F. Rosenzweig, F. Ebner), de los rusos Soloviev y Berdiaev, de la filosofía judía de M. Buber y E. Lévinas, los existencialismos conocieron una euforia de la que se beneficiaría la teología, primero y sobre todo la protestante (R. Bultmann, F. Gogarten, F. Buri, G. Ebeling, E. Fuchs, H. Ott) y también la católica (R. Guardini, K. Rahner, B. Welte).

3. *La fenomenología hermenéutica*

El análisis del *Dasein* como ser en el mundo abre la primera sección de *El ser y el tiempo,* de Heidegger. La misma dificultad de traducir el término *Dasein* postula una «hermenéutica», comprensión, que no es conocimiento en el sentido ordinario del término, sino un «saber ser» y un «poder ser en el mundo», constitutivos de las raíces ocultas en los conceptos y los juicios. Lo que llamamos comprender se basa en una «precomprensión» existencial, hecha de todos los proyectos posibles y anticipativos a partir de los cuales el *Dasein* se enraíza en el mundo y se define[26].

El que la idea de una fenomenología hermenéutica se inspira en la

24. Cf. Ch. Moeller, o.c. en la nota 20, I, Madrid 1955, p. 37-123; G. Hourdin, *Camus el justo,* Barcelona 1960; O. Fullat, *La moral atea de A. Camus,* Barcelona 1963; íd., *Camus dins la claror de la «culpa»: 1955-1965,* QVC 50 (1970) 66-74.

25. F. Vela, *Ortega y los existencialismos,* Madrid 1961. Sobre la dimensión religiosa de Ortega, véase la polémica suscitada por el libro de S. Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset,* Barcelona 1958; íd., *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos,* Salamanca 1968; íd., *La zona de seguridad. «Rencontre» con el último epígono de Ortega,* Salamanca 1959. Respondieron P. Laín Entralgo, *Los católicos y Ortega,* «Cuadernos hispanoamericanos» 101 (1958) 283-296; J. Marías, *El lugar del peligro,* Madrid 1958; M. Boix, *Amb Ortega i contra Ortega,* QVC 3 (1959) 175-206. Cf. también D. Natal, *Ortega y la religión. Nueva lectura.* 1: *Dios a la vista y Dios escondido,* «Estudio Agustiniano» 23 (1988) 3-118.

26. Cf. F. Mussner, *Histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à nos jours,* París 1972; se halla una información más completa y actualizada en Claus von Bormann,

hermenéutica de Heidegger aparece en la obra de H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960)[27]. Allí amplía la noción de hermenéutica —que designaba tradicionalmente una metodología de la comprensión— a la cuestión fundamental: ¿Cómo es posible comprender? Este interrogante supone que la comprensión no es sólo un fenómeno psicológico (a la manera de Schleiermacher y de los románticos), ni una cuestión epistemológica (como lo era para Dilthey, en el marco de un debate entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu). La comprensión se sitúa en el lugar de interferencia de un conjunto de posibilidades, donde descubro el proyecto del otro que se me ofrece también a mí, en nuestro compromiso histórico común. El mundo se constituye así como el horizonte común —que nunca podemos alcanzar— de todos los elementos históricos como modalidades diversas, pero comunicables. El polo de esta comunicación, por la que el hombre toma conciencia de su dimensión histórica y se enriquece con sus tradiciones, no es la subjetividad, sino un sentido que trasciende las comprensiones históricas parciales hacia una comprensión total. En resumen, un sentido total —que siempre permanece oculto— es el móvil del acto de interpretación y de comprensión por el que el hombre se esfuerza por ser en el mundo y decir el mundo. Si ser y decir son aquí correlativos, el lenguaje constituye el ámbito de una existencia comunicada y una comunicación existencial (*Sprachlichkeit*). La comprensión en Gadamer —a diferencia de Hegel, que la orienta a una totalidad en acto— se ordena a una totalidad en potencia que se mueve indefinidamente hacia una «fusión de horizontes», que no realiza nunca el acto inacabado de interpretar y comprender.

El problema hermenéutico, en este planteamiento, determina también la obra de Paul Ricoeur. Familiarizado con el pensamiento de Husserl[28], Ricoeur —en los primeros trabajos— intentó armonizar la fenomenología descriptiva y la filosofía reflexiva y la existencial de Karl Jaspers y de Gabriel Marcel. Su *Philosophie de la volonté* (1949) tiene el valor de una «eidética» que quiere restituir la unidad de lo voluntario y de lo involuntario, a menudo separados en la tradición. El rechazo del dualismo no elimina, sin embargo, una dualidad de la existencia. El hombre se descubre falible, capaz de hacer y de sufrir el mal. Sin duda la falibilidad no es una falta. Más aún: la dimensión de culpabilidad, opaca a toda «visión de esencia», hace que la existencia sea dramática y recurra a una trascendencia de la que provenga la salvación. El análisis de *Finitude et culpabilité* conduce al filósofo, que construye su propio lenguaje, a escuchar el lenguaje inmemorial de la *Symbolique du mal* (1960), donde expresa ya lo que entiende por tarea de comprender. «Todo ya ha sido dicho en enigma y, sin embargo, se debe siempre comenzar y recomenzar en la dimensión del pensar» (*Conflit des interprétations*). En el trabajo de interpretación, Ricoeur busca no sólo circunscribir los lugares de los que sale el símbolo —cósmico, onírico, poético—, sino afrontar las múltiples formas de interpretación en curso en la cultura contemporánea[29]. Entre las interpretaciones reductivas de los «maestros de la sospecha» (Marx, Freud, Nietzsche) que dominan nuestra época, Ricoeur se ha vinculado especialmente a la lectura de Freud. En la obra *Conflit des interprétations* (1969), sin embargo, confronta la hermenéutica no sólo con el psicoanálisis sino también con el estructuralismo, con las ciencias del lenguaje, que cuestionan la autonomía del sujeto. Descubre en las ciencias del lenguaje el poder metafórico a partir del cual busca una nueva aproximación a la cuestión del símbolo (*La métaphore vive*, 1975). Bajo la multiplicidad de métodos interpretativos analizados, la obra de Ricoeur supone un rigor y una continuidad con un proyecto de hermenéutica total que, como muestra *Temps et récit* (1983-1985), es la del hombre en su condición temporal[30].

Hermeneutik. Philosophisch-theologisch, en TRE 15, 1986, col. 108-137. Para la figura capital de Wilhelm Dilthey (1833-1911), que, entroncando con Schleiermacher, fue decisiva para la orientación hermenéutica de la filosofía, cf. Ch. Zöckler, *Dilthey und die Hermeneutik*, Stuttgart 1975. Una aproximación a la incidencia en la teología, la ofrece R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, París 1963; R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, París 1967; Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, París 1983 (trad. cast., Madrid 1984); P.C. Bori, *L'interpretazione infinita*, Bolonia 1987.

27. Trad. cast., *Verdad y método*, Salamanca ^{2}1984. En el ámbito francés Gadamer encontró un buen intérprete en P. Fruchon, *Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer*, «Archives de philosophie» 36 (1973) 529-568; 37 (1974) 223-242, 353-376, 533-572; íd., *Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique*, París 1976.

28. Cf. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, París 1986.

29. M. Peñalver Simo, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*, Sevilla 1978; T. Nkeramihigo, *L'homme et la transcendance. Essai poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, París-Namur 1984. Cf. también *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, París 1975, y el número monográfico de la revista «Esprit» (julio-agosto 1988), dedicado a P. Ricoeur.

30. Para la proyección de la obra de Ricoeur en la teología, cf., además de la

La hermenéutica marca nuestra época hasta el punto de constituir, según Jean Greisch, «una nueva época de la razón»[31]. El capítulo de su obra titulado «el conflicto de las universalidades» —presentación del debate entre la filosofía hermenéutica (Gadamer y Ricoeur, sobre todo), el racionalismo crítico (Albert) y la crítica neomarxista de las ideologías (Habermas)— atestigua la vigilancia crítica con que Greisch lleva a cabo su tarea sin ignorar las dificultades que entraña. Articulándose en torno a este capítulo central, se puede apreciar el alcance de la secularización, el mito y el rito, el suelo de la creencia, el concepto de texto sagrado, el olvido y el retorno del espíritu, y también las aportaciones más recientes de las disciplinas lingüísticas al lenguaje sobre Dios.

Las nuevas tendencias hermenéuticas, a partir sobre todo de las aportaciones de Gerhard Ebeling[32] y Ernst Fuchs, y sus aplicaciones a la teología han provocado serias contestaciones por parte de toda una corriente del pensamiento contemporáneo que no quiere «poner un término a la tiranía del *logos*»: aquí debemos estar atentos a las consecuencias del desplazamiento de la hermenéutica provocado por el choque con el estructuralismo[33].

4. *Sigmund Freud (1856-1939) y el psicoanálisis*

El 6 de mayo de 1856 nació Sigmund Freud, en el seno de una humilde familia judía, de origen germano-eslavo, en Freiberg, Moravia[34]. El 30 de marzo de 1896, el término «psicoanálisis» aparecía por primera vez bajo su pluma: designaba un descubrimiento que

bibliografía citada en la nota anterior, A. Marquès, *Abast teològic de l'obra de Paul Ricoeur,* QVC 33-34 (1966) 187-202; íd., *La qüestió hermenèutica,* QVC 82 (1976) 60-68.

31. Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison,* París 1985.

32. Su posición queda bien explicitada por R. Marlé, *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling,* París 1975, aunque Ebeling todavía no había publicado su *Dogmática,* en la que perfila más la orientación escogida.

33. Cl. Geffré, *La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie,* RevSR 52 (1978) 268-294.

34. Entre la numerosa bibliografía, cf. R. Dadoun, *Freud,* París 1982; en cuanto a su condición de judío, cf. M. Robert, *Da Edipo a Mosè. Freud a la coscienza ebraica,* Florencia 1981. Para sus textos, en trad. cast., *Obras completas,* Biblioteca Nueva, Madrid 1972-1975.

sorprendería y se convertiría en objeto de críticas y oposiciones, algunas apasionadas, desde el punto de vista médico, filosófico, antropológico e incluso también en nombre de la teología cristiana, cuestionada sobre todo en su vertiente moral[35].

La carrera médica de Freud, desde su origen, fue una manera de realizar una vocación de investigador preocupado por recoger el reto de la naturaleza. Él no dejó de interesarse por la poesía —fue Goethe quien le despertó la afición— y por la filosofía. Había seguido los cursos del filósofo vienés Franz Brentano (1839-1917), que había influido ya en Husserl y su fenomenología. Interrumpió su camino de investigación teórica en el laboratorio, para aproximarse a un enigma más desconcertante: el enfermo nervioso (se olvida a menudo que Freud fue un eminente neurólogo). El problema terapéutico le llevó al estudio de la hipnosis, con cuya ayuda analizó las neurosis, con su lenguaje que había que descifrar. Quizás es éste el descubrimiento esencial de Freud: restituir al reino del sentido todo un conjunto de comportamientos humanos que hasta entonces escapaban a dicho sentido; pensemos en el inconsciente, el preconsciente, la censura, los complejos, la culpabilidad, la neurosis, la psicosis...

Aquel estudiante que había escogido la carrera de medicina para intentar resolver los enigmas del universo se convirtió en el pensador que dispone de una respuesta a los enigmas planteados por las neurosis. Dejando al margen toda explicación causalista y biologizante de los síntomas, los mira como un jeroglífico que hay que descifrar y los integra de una manera definitiva en el terreno del sentido. Por ahí tiene lugar una revolución en la propia manera de abordar unos fenómenos hasta entonces irracionales. El lenguaje reprimido tiene que llegar a ser palabra. Para lograrlo, propone una técnica, cuyos pasos son la resistencia, el rechazo, la transferencia. Esboza ya una teoría de acuerdo con la cual mira al hombre como un ser inicialmente de deseo que ha de integrarse progresivamente en la cultura y la civilización.

El estudio de la histeria, los instintos, el deseo sexual; la formulación del complejo de Edipo —con la imposible comprensión del

35. Cf. A. Plé, *Freud et la morale,* París 1969; íd., *Cambios de actitud en la Iglesia frente al psicoanálisis,* Conc 99 (1974) 349-353; J.-M. Pohier, *Psicología contemporánea y exigencias de la fe,* en *Porvenir de la teología,* Barcelona 1969, p. 75-94; íd., *Teología y psicoanálisis,* Conc 135 (1978) 221-231.

significado de la figura paterna como representante de la ley que prohíbe y promueve a la vez—; la floración de temas como destino, fatalidad, expiación, culpabilidad, muerte... que no tienen ningún sentido biológico: todo ello explica que la obra de Freud se convirtiera en un reto a la religión. El tema religioso es subyacente, y también explícito, en toda su obra[36].

La esencia de la religión «está hecha de piadosas ilusiones de una Providencia y de un orden moral universal que contradicen a la razón» (carta al pastor Pfister, en 1927). Esta perspectiva, que se puede calificar de cientificista, es ampliamente desarrollada más tarde: la religión es la única fuerza peligrosa que disputa a la ciencia su terreno, por ir delante de nuestros deseos instintivos y responder a nuestros deseos infantiles. Satisface, con su enseñanza, nuestros deseos de saber sobre el origen y la formación del universo; nuestro deseo de felicidad, gracias a la afirmación de la protección divina y de la bienaventuranza final; nuestro deseo de ser guiados, por sus prescripciones autoritarias. Son los temas de *El futuro de una ilusión* (1927), que fundamenta toda concepción religiosa en la persistencia de la situación de impotencia, propia de la infancia. En este sentido, la religión merece el nombre de formación delirante, es decir, extraña a la realidad y a la verdad: es una ilusión, fruto de ocultismo y superstición, expresión de la necesidad de un superprotector, de un padre omnipotente.

Éstas son las ideas que han pasado a la cultura ambiental y que constituyen, para el hombre de la calle, lo esencial de la crítica freudiana de la religión[37]. De dicha vulgarización, Freud es el primer responsable, cuando escribe que el psicoanálisis se ha de configurar a la concepción del mundo ofrecida por la ciencia. La afirmación me parece ambigua. Puede significar que el psicoanálisis no aporta nada nuevo ni específico —respecto de la ciencia— a la crítica de la religión.

36. Entre la bibliografía más asequible, cf. W. Huber, H. Piron, A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruselas 1964; A. Plé, *Freud et la religion*, París 1968; K. Birk, *Sigmund Freud und die Religion*, Münsterschwarzach 1970; H. Zahrnt (dir.), *Jesús de Nazaret y Sigmund Freud. Simposio de psicoanalistas y teólogos*, Estella 1974; M. García Cabero, *Freud o la irreligiosidad imposible*, Estella 1976; N. Spaccapelo (dir.), *Religione e psicanalisi. Una ricerca interdisciplinare*, Roma 1986; K.-H. Weger, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona 1986, p. 124-142.

37. P.-G. Cosson, *El psicoanálisis y su imagen social entre los creyentes*, Conc 99 (1974) 255-266.

¿Es que el hecho religioso no habría recibido un impacto peculiar por parte del psicoanálisis?[38]

La lectura de los textos más explícitos —sobre todo *Tótem y tabú* (1914), *El futuro de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y la última obra *Moisés y el monoteísmo* (1939), aunque escrita en diversas etapas— pide atención al nivel hermenéutico: desde tal perspectiva, se descubre la parte considerable concedida a las hipótesis, el crédito otorgado a ciertos autores en detrimento de otros, el tratamiento extraño de algunos textos. La exégesis pide situar toda esa producción en el marco de algunos hechos capitales. Teniéndolo en cuenta, se puede ver en la interpretación de la religión hecha por Freud una manifestación de su ateísmo[39]. Si es así, podría considerarse como un elemento en el conjunto de la teoría psicoanalítica. Aparece conectada, por vínculos muy estrechos, a la elaboración del análisis, al tiempo que a la necesidad de mantener la especificidad de su posición frente a la tomada por Jung, con quien había roto, y también, por una necesidad dialéctica, en el momento en que Freud profundiza el estudio de la neurosis obsesiva. A veces se ha dicho que Freud sólo criticó la religión caricaturizable de los neuróticos y la de las prácticas y creencias rutinarias; la verdadera religión, la de los auténticos creyentes, la de los libros santos y de la Iglesia, se escapan a su crítica radical. Todo indica lo contrario: la interpretación psicoanalítica de la religión la afecta en su integridad y genuinidad, en sus prácticas y en sus textos[40]. *Tótem y tabú*, y *Moisés y el monoteísmo* no dejan lugar a dudas: la religión como paranoia o como neurosis colectiva, la religión y el complejo de Edipo, las afirmaciones sobre los orígenes de la religión son formulaciones que no se prestan a confusión. Por ejemplo, es bien radical que el «núcleo paterno», que es el corazón de toda religión monoteísta, sea calificado de «mito científico» y que la figura paterna se remonte a los orígenes de la neurosis, lo cual plantea un problema de tal envergadura que obliga a repensar, como hizo Jac-

38. D. Antiseri (dir.), *Analisi epistemologica del marxismo e della psicanalisi*, Roma 1974.

39. M. Dansereau, *Freud et l'athéisme*, París 1971; cf. también el cap. sobre Freud en H. Zahrnt, *La sfida della moderna critica della religione*, Brescia 1981.

40. Cf. D. Stein, *¿Es posible una lectura psicoanalítica de la Biblia?*, Conc 158 (1980) 191-205; S. Kepnes, *Importancia de la narración en la religión y el psicoanálisis*, Conc 176 (1982) 327-338.

ques Pohier, al Dios cristiano presentado como padre[41]. Es una interpelación que hay que asumir, no acríticamente. Es verdad que a partir de la distinción religión-fe no ha faltado quien ha simplificado el problema a base de preguntarse: en la concepción freudiana que coloca el inconsciente en el corazón de la religión (y no sólo de la religión), ¿hay lugar para la fe, y para qué fe?

La mayoría de los intérpretes de Freud no han pasado por alto dicho interrogante. El tema religioso no dejó indiferentes a aquellos discípulos directos que después le abandonaron, incómodos por su dogmatismo: Alfred Adler (1870-1937) y Carl Gustav Jung (1875-1961). Jung —símbolo del hijo rebelde— siguió el camino de la valoración de los mitos y los símbolos[42], en un momento —después de la primera guerra mundial— en que, por ejemplo, T.S. Eliot mezclaba mundos míticos en *La tierra gastada* y proponía una lectura mítica del *Ulises* de Joyce[43]. Estructuralistas, lingüistas, hermeneutas, marxistas, filósofos de la escuela de Francfort... se han sentido fecundados por las grandes cuestiones planteadas por Freud[44]: justamente Ricoeur lo situó entre los tres «maestros de la sospecha»[45].

41. *En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos,* Salamanca 1976; en un nivel más personal y testimonial, Pohier volvió a tratar el tema en *Quand je dis Dieu,* París 1977, y en *Dieu, fractures,* París 1985 (la significación y las reacciones romanas a dichas obras son expuestas por J.-P. Jossua, *Un teologo distrutto; Jacques Pohier,* en H. Küng-N. Greinacher [dirs.], *Contro il tradimento del Concilio,* Turín 1987, p. 353-359). Cf. también D. Stein, *El asesinato del padre y Dios Padre en la obra de Freud,* Conc 163 (1981) 325-328.

42. Cuando Bultmann dio a la desmitificación un carácter programático, Jung declaró que la realidad mítica es imprescindible e insustituible, porque constituye el lenguaje de la experiencia interior, arquetípica del hombre y, por tanto, de la experiencia que le condiciona como tal. Cf. A. Jaffé, *Der Mythus vom Sinn. Im Werk von C.G. Jung,* Friburgo de Brisgovia 1978; G. Wehr, *Stichwort: Damaskus-Erlebnis. Der Weg zu Christus nach C.G. Jung,* Stuttgart-Berlín 1982.

43. Cf. G. Vahanian, *Esperar sin ídolos,* Madrid-Barcelona 1970, p. 113-130.

44. No querría silenciar a Viktor E. Frankl, difícil de colocar en las escuelas seguidoras de Freud: intentó completar y corregir la «psicología de las profundidades» del maestro con una «psicología de las alturas». Al lado del inconsciente pulsional freudiano, Frankl puso un inconsciente espiritual totalmente irreductible al primero; cf. su obra *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión,* Herder, Barcelona [7]1988.

45. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud,* París 1965; cf. también A. Hesnard, *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne,* París 1960.

5. *Los estructuralismos*[46]

Históricamente más bien se ha dado un campo estructuralista, en el que se han desarrollado tendencias en función de los principales autores. El común denominador fue una cierta oposición al método histórico-crítico, a partir del cual los investigadores creían lograr cierta objetividad de conocimiento. Se enfrentaban dos orientaciones metodológicas: los historiadores que se aplicaban al estudio de los acontecimientos y los que buscaban determinar las leyes que regían la historia de la sociedad. La atención a dichas leyes se acentuó en los estructuralismos franceses, organizados en torno a los llamados «cuatro grandes» (Althusser, Foucault, Lacan, Lévi-Strauss), todos ellos influidos por el lingüista R. Jakobson[47]. El lenguaje, como estructura, se convertiría en el modelo para la orientación de todo hecho y de toda relación social. Según Lévi-Strauss, del mismo modo que el lingüista entiende un signo lingüístico —al ponerlo en relación con otros signos, para formar un sistema que, como un todo, camina sin cambios a través de la historia—, el etnólogo considera los usos sociales según su conexión con un sistema general que los explica. De ahí que la distinción entre «pensamiento racional» y «pensamiento salvaje» no tenga razón de ser[48]: a ambos, el sistema de signos les concede un sentido que habla a través del hombre, sea cual fuere el estadio evolutivo en que éste se halla. De ahí, la necesidad de afinar un método apto para definir las estructuras profundas que, en un mundo aparentemente movedizo, aseguren la permanencia, la organización, la coherencia. Este método es el moderno saber sobre el hombre: etnología, lingüística, psicoanálisis... es decir, las llamadas ciencias humanas. Se explica así la pluralidad que reina bajo la etiqueta «estructuralista».

46. Iniciaciones a los estructuralismos: J.M. Auzias, *Clefs pour le structuralisme,* París [2]1968; J.B. Fages, *Comprendre le structuralisme,* Toulouse 1967; íd., *Le structuralisme en procès,* París 1968; Y. Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste». Introduction au structuralisme,* París 1968; O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safouan, F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?,* París 1968; J. Piaget, *Le structuralisme,* París 1968; A. Milet, *Pour ou contre le structuralisme,* Tournai 1968; M. Bieswich, *El estructuralismo: historia, problemas y métodos,* Barcelona 1971; *Strukturalismus, Ideologie und Dogmengeschichte,* Luchterland 1973. De interés testimonial es P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss. Foucault y Lacan,* Barcelona 1969.

47. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale,* París 1963; original inglés en 1952.

48. Véase *La pensée sauvage et le structuralisme,* «Esprit» (nov. 1963); cf. también «Esprit» (mayo 1967), sobre todo los artículos de N. Ruwet y P. Ricoeur.

Cuando el método (análisis estructural) se convirtió en ideología, en la polémica entre Lévi-Strauss y Ricoeur y Sartre, en torno a la valoración de la historia, se produjo el gran escándalo. Si Ricoeur subrayó tanto la interpretación fue porque en la misma vio una posibilidad de acceso del espíritu a la historia. Para él es sobre todo historia de salvación, en la que el cristianismo se libera de las mitologías, con las que Lévi-Strauss intenta identificarlo.

El ámbito del análisis literario es el más desarollado en el estructuralismo. El lenguaje, objeto de ciencia, abre unas perspectivas que tendrían aplicación directa en la teología, obligada al estudio de los textos bíblicos. La «actividad estructural» (R. Barthes) comporta dos pasos: el de la «desmembración», en el que se determinan las «estructuras elementales», las unidades mínimas de que se compone cada sistema; y el de la «composición», donde se observan las reglas de asociación y composición de las «estructuras elementales». Aparte del lenguaje, el campo de aplicación del análisis estructural, según Saussure, lo abarca todo: así, por ejemplo, no sorprende que Lévi-Strauss aplique los principios de la lingüística estructural a los sistemas de regulación de matrimonios entre los primitivos[49]. Por otra parte, Jacques Derrida, que habla del «logocentrismo», plantea un problema de la primacía de la escritura sobre el hablar. Representa un correctivo a las *epistemes* propuestas por Foucault y la idea de una ciencia vinculada a una determinada época de la escritura. Derrida está atento a la metáfora que se refiere a la separación del más allá y el más acá. El filósofo describe la línea divisoria. No rechaza las últimas preguntas respecto al yo, el mundo y Dios: simplemente, hay que situarlas en su lugar.

En la pluralidad indicada, encontramos a un autor marxista que estructuraliza la lectura de Marx desde una perspectiva que tiene algo de Spinoza, como expresión de una razón universal y ordenadora. Con una preocupación científica, Althusser distingue entre ideología y teoría, para hacer salir el marxismo de su economicismo y abrirlo al diálogo con las otras ciencias humanas y con los investigadores no marxistas. Su interpretación afecta a la crítica marxista de la religión[50].

49. Sobre la obra de Lévi-Strauss, además de la información en las introducciones citadas en la nota 46, cf. J. Guilherme Merquior, *La estética de Lévi-Strauss*, Barcelona 1978; M. Guerra, *Claude Lévi-Strauss. Antropología estructural*, Madrid 1979; A. Jeannière, *L'«humanisme» de Claude Lévi-Strauss*, «Études» 368 (1988) 57-68.

Las tesis del psicoanalista Lacan, junto con las del estructuralismo lingüístico y marxista, redondearon el alcance del movimiento. Según él, Freud, a pesar de usar la palabra como terapéutica, no se había percatado del carácter lingüístico de todo pensar. Arrancando de la conciencia lingüística, Lacan interpreta a Freud a partir de la clarificación de la estructura; sin embargo, el símbolo freudiano no conduce más que a sí mismo: es inútil querer desvelar un sentido que lo trasciende[51].

La versión ideológica de los caminos estructuralistas proviene de dar un carácter general y absoluto a los principios de método, y las abstracciones metódicas se convierten en negaciones de cuño ontológico.

El descubrimiento del papel desempeñado por el inconsciente, por ejemplo, desemboca en la negación del sujeto consciente y conduce a considerar como una ilusión la libertad y la responsabilidad. No es extraño que Jean Lacroix escribiera, en 1962, que Lévi-Strauss «estaba a punto de dar lugar al único materialismo consecuente de nuestro tiempo, a la única filosofía rigurosamente atea»[52].

El estructuralismo no sólo afecta al concepto de hombre, sino también a la formación de cualquier concepto. De ahí, su incidencia en la teología, que no deja de tener una relación con los atributos fundamentales del pensamiento humano. Esbroeck planteó el problema comparando los métodos hermenéuticos de Paul Ricoeur y el análisis de los mitos propuesto por Lévi-Strauss y la interpretación medieval de los sentidos de la Escritura[53]. Este planteamiento comparativo abre amplios horizontes, no sólo para los contenidos, sino también para las formas de comunicación con las que la Iglesia conecta

50. J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, París 1974; A. Segura Naya, *La esencia hegeliana del fenómeno althusseriano*, Barcelona 1975; H. Winter-A. Livi, *L. Althusser. «La revolució teórica de Marx» y «Para leer el Capital»*, Madrid 1978.

51. Cf. J.-M. Palmier, *Lacan. La symbolique et l'imaginaire*, París 1969; A. Hesnard, *De Freud a Lacan*, Barcelona 1976; O. Masotta, *Ensayos lacanianos*, Barcelona 1976; A. Kremer-Marietti, *Lacan ou la rhétorique de l'inconscient*, París 1978.

52. Sobre el ateísmo denunciado por Lacroix, cf. P. Blanquart, *Ateísmo y estructuralismo*, en *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid 1972, p. 477-501.

53. M. van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme, exégèse*, París 1968. Cf. también G. Schiwy, *Strukturalismus und Theologie*, «Theologie und Philosophie» 43 (1968) 523-541; íd., *Strukturalismus und Christentum*, Friburgo de Brisgovia 1969; J.-P. Resweber, *La théologie face au défi herméneutique. M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner...*, Bruselas-París-Lovaina, s.f.

con los hombres a quienes se dirige, al tiempo que nos damos cuenta de los límites de la posición estructuralista: ésta queda bien ilustrada por José M. Valverde cuando, al término de una breve y aguda presentación, invierte el inicio del Evangelio de Juan y afirma: «En el final es la Palabra»[54].

III. Los científicos angloamericanos

Josep Ferrater Mora ha caracterizado con sagacidad la orientación de estos filósofos[55]. Para ellos, la filosofía tiene que ser «objetiva», o al menos tiene que procurar serlo lo más posible. Si en ella introducen alguna de sus convicciones personales, será después de haberlas «despersonalizado» y convertido en objetos de una investigación racional. En último término, se da cierta distancia entre un pensador anglonorteamericano y su pensamiento. Sobre dicho común denominador, presentamos las principales manifestaciones, que poco a poco han transformado el inicial positivismo lógico en lo que se ha llamado «filosofía analítica».

1. *El positivismo lógico de Bertrand Russell*

El positivismo, heredero del empirismo clásico, elabora una epistemología en un tiempo de despliegue y éxito de las ciencias, en el sentido estricto de ciencias positivas. El saber científico es un saber con base rigurosamente empírica. Y adopta el método científico como hilo conductor de la teoría del conocimiento. Sólo con dicho método se puede llegar al verdadero saber; la metafísica queda descalificada.

La figura capital del positivismo lógico es la de Bertrand Russell (1872-1970). Siempre en búsqueda, por la amplitud de su reflexión y la frescura de su moral y política, estuvo presente en innumerables controversias. Su producción escrita —más de cuarenta obras— se puede distribuir en tres categorías aparentemente distintas por su objeto.

La primera incluye la filosofía de las matemáticas; la segunda, la

54. *Vida y muerte de las ideas,* Barcelona 1980, p. 29.
55. O.c. en la nota 2, p. 128-134.

filosofía de las ciencias, desde el punto de vista de la epistemología; la tercera, la ética y la política. Sin embargo, una actitud unitaria orienta el pensamiento de Russell: la búsqueda de la verdad, con todas sus exigencias teóricas y prácticas. Dejó en lógica una obra de gran importancia para el pensamiento científico contemporáneo: se esforzó, como los filósofos-matemáticos, por subordinar las matemáticas a la pura lógica[56]. El tema le llevó a tratar las relaciones entre el lenguaje natural y la estructura lógica, la gramaticalidad y sobre todo los fundamentos de la aritmética.

En su filosofía del lenguaje, Russell se preocupó de la significación y del sentido, así como de sus relaciones con la verdad. Sitúa el no sentido y lo negativo. A pesar de su posición, no pretendió que todos los problemas metafísicos tradicionales pudiesen resolverse a base de análisis, ni que toda la tarea del filósofo se redujese a analizar. Desde esta perspectiva, la repercusión directa en el ámbito filosófico-teológico sería limitada. De hecho, él no aplicó su método a cuestiones religiosas[57]. No sorprende que se haya escrito que, «considerada la brillante aportación de Russell a la lógica y a la epistemología, se podría esperar que aplicara sus reflexiones lógicas y epistemológicas a la crítica de la religión. El que sólo lo haya hecho incidentalmente hay que atribuirlo, sin duda, a que él piensa que la creencia religiosa no puede surgir de unas reflexiones intelectuales»[58]. Sin embargo, hay que decir que Russell, en 1900, en su primer libro sobre Leibniz, afirmaba que la necesidad es una relación puramente formal que sólo interviene entre unas proposiciones, de modo que no podemos describir ningún existente como necesario. Así, se anticipó a la negación de la «existencia necesaria» afirmada por analistas posteriores como Findlay y Smart.

56. Cf. la introducción a B. Russell, *Lògica i coneixement. Tres assaigs,* Barcelona 1985 (trad. cat. y ed. a cargo de J.Ll. Blasco).
57. Cf. M.J. Charlesworth, *Ateísmo y filosofía analítica,* en *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid 1972, p. 439-476.
58. E.S. Brightmann, *Russell's philosophy of religion,* en *The philosophy of Bertrand Russell,* Evanston 1949, p. 545.

2. *El neopositivismo de Wittgenstein*

Nacido en Viena, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) es considerado un pensador «excéntrico», desde el momento en que en 1911 abandonó sus investigaciones de ingeniería sobre la naciente aeronáutica para estudiar con Russell en Cambridge. Sus lecturas filosóficas eran pocas y predominantemente religiosas: Agustín, Kierkegaard, además de Tolstoi y Dostoievski. Cuando en 1918 fue hecho prisionero por los italianos, llevaba en la mochila un breve manuscrito, conocido con el nombre de *Tractatus logico-philosophicus*[59], que Russell haría traducir y prologaría con admiración, al mismo tiempo que con reservas, dada su apertura mística. La obra influyó de manera decisiva en los fundadores del neopositivismo y los indujo a situar sus investigaciones al nivel de un estudio crítico del lenguaje.

En el *Tractatus,* hecho célebre por su forma lapidaria, hermética y sugerente, hallamos los cánones fundamentales del neopositivismo. Resumidos, son: *a*) los problemas filosóficos pueden resolverse con el análisis del lenguaje; *b*) sólo tienen sentido las proposiciones experimentales o científicas; *c*) las proposiciones de la metafísica, como las de la estética, la religión, la moral, etc., no tienen un contenido, en cuanto todo contenido proviene de la experiencia, y por ello no tienen sentido. Así, pues, decir que el mundo tiene sentido es un intento «insensato» de expresar con pocas palabras una realidad que, de ningún modo, se puede reproducir con palabras, porque no pertenece al mundo de los hechos —siempre reproducibles— sino a aquello «más elevado» que hace posible que los hechos se capten y se vivan como hechos. La relación entre el lenguaje y el elemento «más elevado», llamado también «místico», es análoga a la relación que se da entre la proposición y su sentido.

Dado que el lenguaje es imagen del mundo —y no reflexión—, en el interior del discurso y de su limitación vivimos la totalidad del mundo como totalidad limitada. Ésta es la experiencia indecible que Wittgenstein califica de «mística»[60]. Evocar este hecho (paradójicamente, ya que nos hallamos en lo indecible) es evocar a Dios, respecto del cual se debe callar. Ateo, en rigor, en el plano del lenguaje metafísico, es profundamente teísta en el plano de la experiencia metalingüística de las certezas «místicas»[61]. Se comprende que Wittgenstein esté alejado de los neopositivistas de Viena que no habían de guardar silencio sobre nada, y que creían que lo único importante en la vida era aquello sobre lo que se podía hablar; él, en cambio, sabía que las realidades más importantes, más radicales, más fundamentales, son aquellas sobre las que no se puede decir nada.

3. *El círculo de Viena*

Los gérmenes del neopositivismo de Wittgenstein fueron cultivados por los miembros del *Wiener Kreis* (círculo de Viena), que se constituyó en 1922 en torno a Moritz Schlick. Muchos de los miembros del círculo, investigadores de origen judío, tuvieron que dejar Viena y emigrar a países anglosajones, en el momento de la anexión de Austria por Hitler. El más brillante del círculo fue Rudolf Carnap. Según él, la tarea de la filosofía no es construir teorías, sistemas, sino elaborar un método, el método del análisis lógico o lingüístico, y, con su ayuda, tamizar todo lo que se ha afirmado en los diversos campos del saber. Este método tiene una doble función: *a*) borrar las palabras que no tienen significación y también las pseudoproposiciones, y *b*) clarificar los conceptos y las proposiciones que tienen significado.

Para Carnap el significado de una proposición está en el método de verificación. Y el método consiste en traducir la proposición que queremos conocer en una serie de proposiciones experimentales. Aplicando tal principio a los diversos tipos de lenguaje, Carnap llega a la conclusión, ya anunciada por Wittgenstein, de que sólo el lenguaje científico (el de las ciencias experimentales) tiene significado, y el lenguaje metafísico, ético, religioso, estético, literario sólo puede tener un significado emotivo.

Con esta filosofía del lenguaje se derrumba la metafísica: la posición antimetafísica de Carnap quedó fanáticamente formulada en un

---

59. Trad. cat. y ed. a cargo de J.M. Terricabras, Barcelona 1981. Además de la diáfana introducción a esta edición, Terricabras es autor de un vigoroso estudio: *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*, Friburgo-Munich 1978, altamente recomendable a cuantos deseen profundizar en su pensamiento.

60. *Tractatus,* 6.44, 6.45 (trad. cit. en la nota anterior, p. 151).

61. Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens*, 2 vols., París 1984, donde analiza el funcionamiento propio con que se expresa la fe, utilizando el método comparativo con el lenguaje de la ciencia, de la filosofía, de la acción.

escrito contra Heidegger, en el que denuncia que la metafísica es el resultado del abuso del lenguaje. También a la religión puede aplicarse esta crítica. En consecuencia, es imposible una visión del mundo que pretenda ser la última respuesta a la última pregunta, que quiera ofrecer la clave de solución de los llamados últimos problemas, los de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la norma absoluta del obrar, el sentido de la historia. Carnap dice que la religión sólo es una mediocre expresión del sentimiento vital. El término «Dios», según él, puede tomarse en sentido mítico, en sentido metafísico y en sentido mixto (resultado de la mezcla de los otros dos). El término «Dios» equivale a un concepto semánticamente sin sentido, fruto de haber puesto juntas cuatro letras.

A diferencia de Wittgenstein, los miembros del círculo de Viena rechazan lo inefable y la apertura del lenguaje a un sentido que lo trasciende. Este positivismo lógico es el que se extendió en el mundo anglosajón, a partir de 1936, cuando A.J. Ayer publicó *Language, truth and logic.* Este libro, que ejerció gran influjo, niega nuevamente la posibilidad de la metafísica y la religión. Las posiciones neopositivistas suscitaron una decidida y vasta reacción, sobre todo en Inglaterra, a la que especialmente Carnap quiso responder con una formulación, más plausible, del principio de verificación. A causa del reduccionismo de todo lenguaje al lenguaje científico, el neopositivismo entró en crisis. El primero en abandonar los cánones en los que se fundamentaba y en edificar una filosofía del lenguaje sobre nuevas bases fue el mismo Wittgenstein.

4. *El segundo Wittgenstein*

En su última obra, *Philosophische Untersuchungen* (1960)[62], se retractó de dos doctrinas que había sostenido en el *Tractatus:* la doctrina de que el lenguaje consiste esencialmente en reproducir, reflejar, los objetos de que se habla, y la doctrina de que sólo el lenguaje científico tiene tal propiedad y que, por ello, es el único que tiene sentido. En lugar de la primera doctrina introduce la teoría de que el lenguaje es esencialmente una cuestión de uso de ciertos sonidos; en lugar de la segunda, propone la teoría de la pluralidad de los juegos lingüísticos. Sensible al carácter multiforme del lenguaje, se da cuenta de que no es un único fenómeno, sino un indefinido número de *Sprachspiele* (juegos lingüísticos). Con el lenguaje hacemos las cosas más variadas; entre los innumerables usos de lo que llamamos «símbolos», «palabras», «frases», «proposiciones», Wittgenstein recuerda: dar órdenes, pedir, agradecer, saludar y orar. Los juegos lingüísticos no son algo dado una vez por todas: nuevos tipos de lenguaje nacen y otros envejecen y se olvidan.

A pesar de estas profundas innovaciones en materia de filosofía del lenguaje —el abandono del carácter ideal y normativo de la lógica—, el juicio de Wittgenstein sobre el valor de la metafísica y de la tarea de la filosofía permanece inalterado. La metafísica sigue siendo para él un conjunto de estados patológicos de la inteligencia. La tarea del filósofo es iluminar esos estados patológicos, esas enfermedades de la mente, describirlas y, en la medida de lo posible, hacerlas desaparecer. Él, que denuncia la falsedad de todas las teorías filosóficas y su carácter desorientador, ¿no se habría podido aplicar la denuncia a sus propias afirmaciones? La aportación de Wittgenstein, después de *Investigaciones filosóficas,* es que las afirmaciones filosóficas de carácter general deben descansar sobre el análisis de los casos particulares.

5. *La filosofía del lenguaje ordinario*

La aportación de G.E. Moore (1873-1958) no se puede entender si se olvida que en sus dos libros de ética se halla una continua referencia al «sentido común». Su atención se centra en el lenguaje ordinario, que es el vehículo de las verdades del sentido común, hasta el extremo de que cualquier proposición filosófica que viole el lenguaje ordinario puede juzgarse de entrada como violadora del sentido común.

Las limitadas posibilidades del sentido común respecto de las cuestiones filosófico-teológicas son puestas de manifiesto por Moore. También los análisis de su metaética se mantienen en el umbral de la moralidad religiosa: todo intento de definir el «bien» implica lo que se llama una «falacia naturalística», falacia en la que sólo dejan de incurrir las diferentes formas de hedonismo ético y de utilitarismo. Según él, toda forma de «ética teológica» implica también una definición o

62. Trad. cat. y ed. a cargo de J.M. Terricabras, Barcelona 1983; en la introducción sitúa oportunamente la trayectoria intelectual de Wittgenstein y señala el lugar que en ella ocupa esta obra.

explicación que desplaza la peculiar forma moral de «bien» en términos no morales[63]. El aspecto de su obra que tuvo mayor influencia es la crítica, sobre bases puramente lógicas, de toda forma de «naturalismo» ético, incluida la ética teológica o cualquier otro tipo de ética que considere el orden religioso para la moral.

Éste era uno de los frutos de sus análisis laboriosos sobre los lugares comunes para poder dar una expresión clara a lo que no expresamos adecuadamente y que, sin embargo, consideramos verdadero. Apela al lenguaje ordinario como la cantera de verdades, hasta el extremo de que se le acusó de profesar un culto, casi fetichista, al *ordinary language*. De hecho, nunca abandonó esa manera sencilla de hablar, excepto en los casos en que sus análisis no se lo permitían. Se le ha objetado el haberse limitado tanto a dicho lenguaje, sin atender suficientemente a su contextualización. Sin embargo, no se ha podido cuestionar su honradez intelectual, gracias a la cual tomó cuerpo en Inglaterra una línea de pensamiento antimetafísico, muy atento a lo que podemos decir y hacer en común. Con el estudio analítico-lingüístico de la ética, la filosofía analítica imponía un nuevo dominio en los países anglosajones.

Esta tradición filosófico-lingüística fue recogida, entre otros, por J.L. Austin (1911-1960), que marcó al Oxford de la posguerra. Su actitud en contra de las generalizaciones lo convirtió en un analista minucioso; reaccionó contra un lenguaje filosófico inhábil y buscó su correctivo en la atención a la multiplicidad y variedad de costumbres que hacen que las palabras y frases tengan significación. Perfeccionó la técnica con que Moore se había entregado a la investigación del lenguaje ordinario, que —bajo la influencia de Wittgenstein— amplió a un campo más vasto. Dicha técnica consistía, en primer lugar, en reunir gran número de expresiones y giros referentes a un determinado campo ideológico, determinar su sentido natural y apreciar las transformaciones que sufre en la especulación de los filósofos. La gran aportación de Austin es subrayar —además de la función constatativa y descriptiva del lenguaje— el aspecto «performativo» (con el que el

63. Después de la metaética de Moore, la tarea del filósofo moralista ya no consiste en darnos unos criterios para decidir qué cosas o qué líneas de acción o qué estilos de vida son moralmente buenos, sino más bien en analizar la «lógica» de las opciones y los razonamientos éticos, sin atender a sus contenidos. Cf. G.E. Moore, *Principia ethica*, Barcelona 1982 (trad. cat. de N. Roig; ed. a cargo de J. Clotet).

locutor produce algo en el momento de decir)[64], que —en otro nivel de formulación— coincide con el aspecto «ilocutorio» del lenguaje (afirmación, orden, consejo, súplica...), en el cual se ponen en juego las relaciones interhumanas fundamentales. En estos análisis fue más allá que R. Jakobson y se opuso a él.

6. *La nueva filosofía de la ciencia*

Las posiciones de Karl R. Popper, nacido en Viena en 1902, son muy próximas a las del *Wiener Kreis:* la diferencia con los otros miembros está en no reconocer la inducción, en su teoría gnoseológica de la física, como método conclusivo regular. Regular, sólo lo es el método de la verificación empírica de las teorías. Así, su principio fundamental le lleva a revisar los conceptos de significación y de verificación, y la afirmación de que la forma lógica de un sistema científico debe ser tal, que se pueda negar mediante pruebas empíricas. *Esta posición, adoptada en Logik der Forschung (Viena 1935)*[65], *modifica* el criterio de significación de Schlick, para quien el sentido de las proposiciones consiste en su verificabilidad. Popper propone el nuevo criterio de la «falsabilidad»[66]. Aunque dicho criterio no fue aceptado totalmente por los neopositivistas, influyó en la formulación de sus doctrinas más maduras sobre la verificación, como reconoce el mismo Carnap. También influyó en el paso de la primera fase empirista del neopositivismo a la segunda fase más francamente convencionalista.

La traducción francesa de la obra de Popper, *La lógica del descubrimiento científico* (1973), está precedida de un prefacio de Jacques Monod (1910-1976). Dicho autor —una de las personalidades más dinámicas y originales de la biología, fundador de la biología molecu-

64. Cf. J. Ladrière, o.c. en la nota 61; el análisis que hace de la «performatividad» del lenguaje litúrgico puede hallarse en castellano en Conc 82 (1973) 215-229.

65. Trad. cat. de R. Puppo i Bunds, ed. a cargo de M. Cadevall i Soler, Barcelona 1985. También existe traducción cat. de la obra de Popper, *El coneixement objectiu*, Barcelona 1985 (ed. y prólogo de V. Camps). Entre la abundante bibliografía sobre Popper, cf. M.A. Quintanilla, *Idealismo y filosofía de la ciencia*, Madrid 1972, y J. Martínez, *Ciencia y dogmatismo*, Madrid 1980.

66. J.R. Echevarría, *El criterio de falsabilidad en la epistemología de Karl Popper*, Madrid 1970.

lar— se distinguió por sus descubrimientos, fruto de una sucesión notable de hipótesis, experiencias y deducciones. Su trabajo experimental, junto con una dedicación intelectual notable, cristalizó en *Le hasard et la nécessité* (1970; trad. cast., *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971), expresión de un reduccionismo biologista explícito. Las ideas que exponía en dicha obra, en función del binomio contingencia-destino, conducían a una visión racionalista del mundo y de la vida, visión que sorprendió a muchos espíritus movidos por una fe religiosa e incluso política. La admisión de la teología y de la dimensión libre y ética del hombre desautoriza la tesis de un mundo que sea el producto combinado y exclusivo del azar y la necesidad.

7. *El triunfo de la conciencia lingüística*

La toma de conciencia lingüística en la filosofía —desde el neopositivismo hasta la analítica— progresó de un modo subterráneo, casi inconsciente. Cuando los grandes filósofos —Russell y Wittgenstein— intentaban combatir y curar el lenguaje, todavía no se había impuesto el *Cours de linguistique générale* (1919) del ginebrino Ferdinand de Saussure (1857-1913), aportación revolucionaria para la gran «era del lenguaje». En la línea de algunos románticos alemanes (sobre todo de W. von Humboldt), subraya algo muy obvio: el que la manera de pensar —y, en consecuencia, de vivir humanamente—, tiene lugar hablando, hablándonos a nosotros mismos y a los demás, gracias a un juego de articulaciones de sonidos y a unos sistemas gramaticales, diferentes en cada lengua. Esta simple constatación ayudó a disipar muchas nieblas en torno al lenguaje. Poco después, en 1922, Edward Sapir (1884-1939), antropólogo y lingüista norteamericano de origen alemán, insistiría en esas tesis de Saussure, a pesar de conservar de la primitiva orientación romántica de Humboldt la idea de que cada lengua —a partir de sus conexiones con la cultura, la psicología y sobre todo la antropología— lleva en su misma estructura la visión del mundo propia de un pueblo (mito romántico, de tristes consecuencias en aplicaciones de cuño racista). Más tarde, Noam Chomsky (nacido en Filadelfia en 1928) llegó a sugerir un «innatismo»: llevaríamos en los genes una especie de instinto gramatical, que se realizaría en la lengua que correspondiera a cada uno. Prescindiendo de cuestiones polémicas, con el estudio positivo de la estructura lingüística —según la gramática generativo-transformacional creada por Chomsky— muchos pensaban poder resolver ciertos problemas filosóficos que habían quedado sin respuesta. Otros, en cambio, sobre todo desde el rigor filosófico, que mantenía un ideal de claridad lógica, consideraban tal enfoque como limitador; incluso se pensó que peligraba la posibilidad de la misma verdad, cuando se afirma que el pensar sólo tiene lugar mediante el hablar. La toma de conciencia del lenguaje, realizada por los lingüistas y asumida después por los filósofos —una consecuencia suya más tardía será el impacto sobre el psicoanálisis, especialmente en Lacan, por ejemplo—, era imparable e irrumpió sobre todo en la literatura: basta señalar el caso paradigmático de James Joyce, con su culminación del *Ulises*[67].

La revolución lingüística tiene como consecuencia, según José M. Valverde, «la destrucción de la teología y de la "cultura cristiana", hasta dejar la opción de fe en su desnudez original»[68]. Al margen de la radicalidad de esta afirmación, debemos reconocer que la teología ha quedado afectada en tres aspectos. En primer lugar, la liberación de falsos problemas, presentes en muchos manuales en uso —en el ámbito católico, al menos— hasta el Vaticano II. En segundo lugar, el respeto crítico a las palabras y a la «urgencia de utilizarlas más sobria y precisamente, más inteligentemente». En tercer lugar, la teología se ha sentido fecundada en profundidad por las investigaciones de los lingüistas y de los filósofos analíticos en torno al lenguaje, dado que el objeto de la teología es «hablar» de Dios. Por tanto, no sorprende que la teoría de la praxis del lenguaje sobre Dios se haya convertido en una cuestión importante en la «nueva era» de la teología[69], como tendremos ocasión de comprobar.

IV. Los sociales-rusos

Este apartado engloba especialmente a los llamados filósofos marxistas, entre los que se constata un amplio pluralismo: los anarcosin-

67. Trad. cat. de J. Mallafré, Barcelona 1981; la importancia de esta obra para la revolución lingüística ha sido puesta de manifiesto por J.M. Valverde, *Conocer Joyce y su obra*, Barcelona 1978; Valverde es también el traductor al castellano del *Ulises*, Barcelona ²1976.

68. O.c. en la nota anterior, p. 11.

69. Cl. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, París 1972, p. 67-81.

dicalistas, los socialdemócratas, los comunistas, los defensores de la ortodoxia soviética, los marxismos europeos «científicos» o «humanistas»... Seguidores de Marx y Engels, piensan que la historia conduce la humanidad hacia el comunismo, después de haber pasado por el capitalismo. En líneas generales coinciden en una interpretación genérica de la historia, y secundariamente en el análisis crítico de ese período particular que es el capitalismo. El punto nuclear, como consecuencia de su concepción sobre las relaciones entre persona y sociedad y entre marxismo y religión, es la posibilidad de reforma social o de revolución política. Sobre la herencia de la antropología de Marx, basada en la teoría de la alienación —alienación religiosa, fruto de la alienación económica—, dichas filosofías, a lo largo del siglo XX se han esforzado por apoyar las tesis marxistas leninistas que tanto habían de afectar al cristianismo y su teología: en el campo científico (la ciencia y la religión son incompatibles), en el campo filosófico (a partir de una crítica radical de la religión en función de sus raíces gnoseológicas y psíquicas) y en el campo histórico (a base de explicar el origen de la religión en una etapa ya avanzada de la evolución histórica)[70]. Hoy, en la crítica del cristianismo, quieren evitar generalizaciones: se preguntan qué forma histórica de cristianismo ha sido considerada por la crítica de Marx, que conocía el protestantismo de principios de la era capitalista, o de Engels, que había conocido el pietismo calvinista, o de Lenin, que normalmente pensaba en la ortodoxia. Un cambio de perspectiva lleva a intentar comprender el cristianismo primitivo y a subrayar los aspectos positivos y la carga subversiva del mensaje de Jesús[71].

1. *Lenin y la ortodoxia marxista*

La importancia del triunfo de la revolución de 1917 había de marcar el pensamiento marxista. La sustitución de una sociedad basada en la propiedad privada por una sociedad basada en la propiedad estatal

70. Dada la abundancia de bibliografía sobre el tema, me limito a señalar dos obras de fácil acceso en las que se pueden hallar las informaciones necesarias: G.M.M. Cottier, G. Wetter y L. Fabbri, *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid 1972, p. 101-249; G. Rodríguez de Yurre, *El marxismo* I-II, Madrid 1976 (BAC maior 11-12).

71. R. Winling, *Le christianisme primitif comme «paradigme»: évolution d'une problèmatique (d'Engels à Garaudy)*, RevSR 55 (1981) 96-107, 198-205, 264-271.

era una novedad histórica, que confirmaba la viabilidad de algunas de las tesis marxistas.

Así, se estabiliza un marxismo «ortodoxo», usualmente llamado «materialismo dialéctico». Dicho materialismo supone que todo lo que existe proviene, por vía dialéctica, de un solo principio: la materia; el conocimiento es un reflejo de la materia en la conciencia. El «materialismo histórico», análisis crítico del capitalismo, teoría de la revolución, atribuye a la actividad económica la primacía sobre los demás aspectos de la vida social. Con Lenin, y con Stalin después, el materialismo dialéctico se convirtió en la pieza clave de la doctrina soviética: la naturaleza se considera como una totalidad, como un estado de movimiento y de cambio continuo..., visión que afectaría a la concepción revolucionaria de Lenin[72]. En el período prerrevolucionario, el pensador que más le había influido había sido G.V. Plejánov (1856-1918), a quien se debe precisamente la expresión «materialismo dialéctico».

G.V. Plejánov se opuso a Eduard Bernstein (1850-1932), historiador, revisionista parcial del marxismo, que defendió la inserción del socialismo en las instituciones democráticas; según él, una actitud «liberal» no expresaba necesariamente la ideología burguesa, sino una actitud muy ética, la afirmación de la libertad (se benefició del apoyo de los austromarxistas, Viktor Adler y su hijo Friedrich, Otto Bauer, Rudolf Hilferding). Fue significativa la polémica de Bernstein con Karl Kautsky (1854-1938), figura principal, que redujo la dialéctica histórica de Marx a un cierto evolucionismo, posición que le llevó a romper con los extremistas que reclamaban la dictadura del proletariado[73].

El radicalismo de Lenin, formulado ya en su escrito filosófico *Materialismo y empiriocriticismo* (1909), fue objeto de críticas no sólo por parte de Plejánov y Kautsky, exponentes del marxismo ortodoxo, sino también por parte de Rosa Luxemburg (1870-1919), militante hasta el momento de su asesinato, que había enseñado economía política en Alemania. Ayudó a desarrollar el pensamiento socialista en las tres direcciones: las relaciones entre socialismo y nacionalismo, la vinculación entre partido y masa, y la formulación de la huelga ge-

72. Se pueden hallar los textos más significativos de Lenin en *Sobre la religión* II, Salamanca 1975 (ed. preparada por H. Assmann y R. Mate), p. 260-323.

73. Para una información bibliográfica, cf. o.c. en la nota anterior, p. 155-157.

neral, en un ensayo revisionista de la doctrina marxista titulado *La acumulación del capital*[74].

2. *Las aportaciones de Karl Korsch y de György Lukács*

El año 1923 aparecen dos autores con sus obras más características. Karl Korsch (1889-1961), alemán de nacimiento, publica *Marxismo y filosofía,* donde defiende que el marxismo, además de ser una teoría social, es a la vez una doctrina filosófica[75]. La distinción se aplica a los campos de análisis: como teoría social, el marxismo, según una metodología definida, explica el desarrollo de las sociedades, en particular de la actual; como doctrina filosófica, ofrece una interpretación histórica y predice la sociedad sin clases. Él había experimentado la influencia de Lukács, llamado a pesar decisivamente en el pensamiento marxista.

Desde sus primeras obras hasta el momento de su muerte, el húngaro György Lukács (1885-1971) ha sido uno de los teóricos más discutidos y más contestados. Tanto defensores como adversarios lo consideran, después de Marx, el más importante filósofo de la escuela marxista. Sus primeras obras (1908-1910) desembocan en *Historia y conciencia de clase* (1923), sobre una renovación de la doctrina marxista, en la que aparecen las dos categorías fundamentales de todo pensamiento dialéctico: la de totalidad y la de identidad del sujeto y del objeto. La superación del dualismo objeto-sujeto, que correspondería en la terminología marxista al de materialismo-espiritualismo, tendría lugar por la praxis. Acusado de desviacionismo, en 1925, por el marxismo ortodoxo soviético, Lukács hizo su autocrítica y se abstuvo, a partir de 1926, de toda publicación teórica importante, hasta 1932. La llegada de Hitler al poder le llevó a pensar que las divergencias entre diferentes formas de pensamiento marxista, incluida la suya y la de la dirección comunista, interesaban menos que la amenaza inminente del nazismo. Recomenzó a publicar y elaboró una obra considerable, tanto en el plano de la historia de la filosofía y de la literatura, como en el de la crítica literaria, en la que planteó también de manera indirecta las principales cuestiones políticas del movimiento comunis-

74. Textos representativos en o.c. en la nota 72, p. 190-232.
75. Selección de los textos más importantes en o.c. en la nota 72, p. 472-502.

ta[76]. La amplitud de su obra abarca el ámbito filosófico —con influencia directa en pensadores como Karl Mannheim[77] o Martin Heidegger—, el de la sociología, ciencias políticas, historia de la literatura e historia de la filosofía. Espíritu universal, aportó una contribución decisiva a muchos campos. Dado que la categoría central de la filosofía y de las ciencias humanas, según él, es la idea de totalidad, ésta es la que explica su obra. Para mencionar sólo algunas de sus implicaciones, Lukács aparece crucialmente en la creación del existencialismo: la importancia concedida a Kierkegaard, la incorporación de Hegel al esquematismo de Engels son hitos inolvidables. En el plano de la historia de la filosofía, *El alma y las formas* (1911)[78] fue el primer restablecimiento de la verdadera significación trágica del pensamiento kantiano en relación con el neokantismo apologético que dominó el pensamiento filosófico durante la segunda mitad del siglo XX.

3. *La escuela de Francfort*

La llamada escuela de Francfort no posee una carta fundacional ni una doctrina definida: es una corriente creada por algunos profesores de la universidad, aglutinados en torno a un proyecto filosófico conocido con el nombre de «teoría crítica de la sociedad»[79]. Fue elaborada, a partir de 1930, sobre todo por Max Horkheimer (1895-1973),

76. *Obras completas,* 14 vols., Barcelona-México 1966-1970 (trad. cast. de M. Sacristán); *Goethe i el seu temps,* Barcelona 1967 (prólogo de J.M. Castellet); *Diari 1910-1911,* Barcelona 1985 (trad. cat. de P. Janos Branchfeld y E. Riaza, ed. a cargo de J.F. Ivars).
77. Debemos referirnos a la discusión amistosa, pero radical, entre Lukács y Ernst Bloch, sobre el estatuto de la ideología. Lukács siempre mantuvo, a lo largo de las diferentes etapas de su pensamiento, el valor clásico del pensamiento verdadero y exigió caminar en la crítica y el rechazo de las ideologías. Bloch, en cambio, en una orientación más romántica, defendía el valor humano y social de ciertas ideologías en una línea progresista, concretamente en la de las utopías positivas. El eco de dicha polémica se encuentra en la célebre obra de Mannheim, *Ideologia i utopia,* Barcelona 1967 (trad. cat. de J. Fontcuberta, ed. y prólogo de S. Cardús i Ros).
78. *L'ànima i les formes,* Barcelona 1984 (trad. cat. de A. Quintana, ed. a cargo de J.F. Ivars, prólogo de A. Haller).
79. Para la incidencia de la escuela en la teología, cf. los artículos de R.J. Siebert, *La religión en la perspectiva de la sociología,* Conc 91 (1974) 52-67; íd., *Religión y psicoanálisis: situación europea,* Conc 176 (1982) 325-326; íd., *La Escuela de Francfort: Ilustración y sexualidad,* Conc 193 (1984) 389-408.

Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Erich Fromm (1900-1980): a la misma se vinculó también Walter Benjamin (1892-1940); hoy es desarrollada especialmente por Jürgen Habermas (nacido en 1929).

La teoría de la escuela de Francfort —con gran influencia en la democratización de las instituciones de la República Federal Alemana— se fundamenta a la vez en la herencia del idealismo alemán y del materialismo dialéctico, y en el marxismo occidental de lengua alemana y en el psicoanálisis. Pertenece también a la teoría crítica el rechazo de una idea de una estructura invariante del pensamiento, así como la atribución de un núcleo temporal a la verdad.

El *Institut für Sozialforschung* y la «Zeitschrift für Sozialforschung» permitieron el despliegue de la teoría. Ya en 1931, Horkheimer presentó el programa para corregir, según él, la «especialización caótica» que resulta de las insuficiencias de la filosofía social idealista y de la filosofía positivista: hay que superarlas con una «penetración dialéctica perpetua» entre la teoría filosófica y la práctica científica especializada. Quiere abolir la separación entre filosofía y ciencia, entre Hegel y Marx. Al precisar el alcance de la «teoría crítica», intenta suprimir la separación entre teoría y praxis: se comprende «teoría crítica» en el sentido de Marx como crítica radical de lo que existe, para lograr una «emancipación del hombre de sus condiciones esclavizadoras». El contenido concreto de la teoría se expresa negativamente a través del cuestionamiento de la metafísica, de la psicología y de la sociología burguesas, y positivamente por el ensayo titulado *Teoría tradicional y teoría crítica* (1936), que procede del «interés liberador». La articulación marxista de la relación teoría-praxis recibe su correctivo de la idea de una «descomposición» general. Con Adorno, considera que la lógica inmanente de la historia lleva inevitablemente a un «mundo administrado» y al colectivismo que perpetúan la amenaza de las nuevas formas de horror; de donde nace la exigencia de transformación. «Pesimismo metafísico» e «impulso utópico» del pensamiento judeo-cristiano son las dos principales líneas de fuerza de la teoría de Horkheimer y de Adorno. En el momento de radicalizarse, la teoría pierde su interés para el marxismo. Durante el exilio en California, la teoría crítica se transforma en «filosofía negativa» y «utópica» que permanece fiel a la prohibición bíblica de las imágenes.

La evolución histórica, con los dos bloques de estados amigos-enemigos, llevó la crítica de las superestructuras de la sociedad burguesa a su extremo. Adorno desarrolló sus últimas consecuencias teóricas en *Dialéctica negativa,* que algunos consideran la obra filosófica más importante y acabada de la escuela de Francfort. Un hecho domina la reflexión de Adorno: la catástrofe de Auschwitz, que no debe repetirse nunca más. Adorno se inspira en la corriente tradicional del pensamiento judeo-cristiano según la cual una emancipación del hombre sólo es posible con una reconciliación con la naturaleza y la cultura. Este desplazamiento de la problemática de la teoría crítica permite articular nuevamente la relación teoría-praxis. Hoy el pensamiento de dichos autores se caracteriza por la *nostalgia del otro,* marcada por la herencia judía de una teología negativa.

Entre tanto, también Habermas cambió la problemática de la teoría crítica. Abandonó las posiciones marxistas de los jefes de la escuela y se orientó hacia un reformismo radical. Habermas analiza la relación teoría-praxis en un plano empírico, en el campo de la relación entre ciencia, política y opinión pública en el capitalismo avanzado; en el plano epistemológico, a través de la conexión entre conocimiento e interés[80]; en el plano metodológico, gracias a una teoría social que asume una función crítica.

Walter Benjamin ha sido considerado como el contrapunto heterodoxo del tándem Horkheimer-Adorno. Su figura, melancólica y rica, se mueve entre el genio hebreo —sobre todo para la reflexión metafísica y la cabalística— y el materialista, entregado al milenarismo comunista, que había conocido a través de Lukács y Brecht. Con el ideal de «pensar en imágenes» y abandonarse a una contemplación antiintelectual que superase el control lógico del discurso, la aportación de Benjamin es notable en la «cultura de la imagen»: para él, «el arte es expresión integral de la humanidad»[81].

---

80. J. Habermas, *Coneixements i interès,* Barcelona 1987 (trad. cat. y ed. a cargo de G. Vilar e I. Olartua, prólogo de R. Gabás); cf. R. Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística,* Barcelona 1980. Para la contextualización de la obra de Habermas, cf. L. Duch, *Religió i món modern,* Montserrat 1984, p. 33-37. El interés actual por este filósofo, que se esfuerza por pensar la realidad social a partir del lenguaje, es puesto de manifiesto por G. Petitdemange, *Jürgen Habermas,* «Études» 368 (1988) 69-76.

81. Cf. W. Benjamin, *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica,* Barcelona 1983 (trad. cat. de J. Creus, ed. y prólogo a cargo de J.F. Yvars); íd., *Art i literatura,* Vic 1984 (trad. e introd. de A. Pons, ed. a cargo de M. Carbonell).

La escuela de Francfort halló un protagonista eminente en Marcuse. Obsesionado, como sus amigos, por la cuestión de saber qué es lo que conduce a los grupos y a los individuos a alienarse en la dictadura política o tecnócrata, y qué principio de muerte les desvía de su liberación, Marcuse otorga al rechazo una forma que le es propia. La ética del *rechazo*, para él, sólo tiene sentido en la alianza, teórica y práctica, con las fuerzas de transgresión y liberación. Busca, infatigable y lúcido, los puntos del horizonte social desde los que esperar lo que venga del *otro*. Y cada espera frustrada por los hechos lleva más allá el análisis. La fuerza de Marcuse está en esa tenacidad en descubrir los indicios revolucionarios.

El freudismo es, en sus manos, el medio de elaborar los criterios de movimientos revolucionarios y de desarrollar al mismo tiempo los elementos relativamente inertes en el joven Marx. Es *Eros y civilización* (1954)[82]: pero lo esencial es el gesto de un pensamiento que juzga y «condena» la realidad. Él es revolucionario, y no metafísico ni utópico. El manifiesto de su «teoría crítica» es *El hombre unidimensional* (1964)[83]. Fiel a sus principios, fue sensible a los estudiantes (es conocida su intervención en el mayo francés del 68) y a los intelectuales de la marginación radicalizada; también a los movimientos feministas, a los artistas y a los poetas que escriben con un «discurso sin poder»[84]. Ésta fue la posición última de Marcuse en *La dimensión estética* (1977)[85]: la estética lleva al sentido, y no sólo al arte; a un sentido esperanzado. Su teoría de la esperanza está incierta de su futuro y cierta de lo que la hace irreductible. Avanza, tenaz y solitaria, sin concesiones ni protecciones.

Erich Fromm, también de origen judío, atestigua a lo largo de su vida y su obra una esperanza mesiánica: está basada en un elemento religioso de perfectibilidad humana —que pide al hombre que respete las normas morales, espirituales e intelectuales— y un elemento político de auténtica transformación del mundo para que nazca una nueva sociedad. Una divergencia con Horkheimer y Marcuse le aleja del grupo de Francfort y continúa sus publicaciones sobre el psico-

82. *Eros i civilització*, Barcelona 1968 (trad. cat. de J. Solé-Tura); cf. J.M. Castellet, *Lectura de Marcuse*, Barcelona 1969; A. Marquès, *«Eros i civilització». Una contribució a Freud?*, QVC 60 (1972) 80-92.

83. *L'home unidimensional*, Barcelona 1968 (trad. cat. y prólogo de J.M. Castellet).

84. Cf. J.M. Palmier, *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*, París 1973.

85. *La dimensió estètica*, Barcelona 1982 (trad. cat. con presentación de J.F. Yvars).

análisis como ciencia social; emigrado a los Estados Unidos, por culpa del nazismo, se le ha agrupado entre los antropólogos culturalistas americanos o neofreudianos, aunque él siempre ha rechazado dicha etiqueta. La característica de Fromm es la aproximación pluridimensional de los problemas, en una época en que se impone la especialización. Quiere abordar a todo el hombre y dirigirse a todos los hombres.

Sin embargo, la gran difusión de sus ideas ha subrayado su aspecto liberal en detrimento de la teoría crítica radical y de la tendencia revolucionaria que comportaban. En los primeros escritos aparecidos en Alemania se reconocen las líneas maestras de su pensamiento, síntesis original de marxismo y freudismo.

A pesar de interesarse por las tradiciones religiosas como el judaísmo, el budismo, el cristianismo, denuncia, por ejemplo, el dogmatismo de éste cuando toma la forma de un poder casi político, sustituyendo el concepto revolucionario de la divinización del mesías por el dogma del Verbo preexistente (*El dogma de Cristo*, 1930; *Psicoanálisis y religión*, 1950; *Seréis como dioses*, 1966). La preocupación central de Fromm es la situación del hombre en el siglo XX: desvinculado de sus raíces, el hombre moderno no ha conquistado su independencia. En *El miedo a la libertad* (1941)[86] analiza los condicionamientos en que se mueve y esboza caminos de progreso, así como en el último libro *¿Tener o ser?* (1976)[87], donde sin demasiadas ilusiones evoca un cambio de sociedad, en la que el objetivo utópico fuese más realista que el realismo de los dirigentes de hoy. Aquí afirma que «la cuestión esencial es el paso a una "religiosidad" humanista sin religión, sin dogmas ni instituciones, una religiosidad preparada desde tiempo por el movimiento de una religiosidad sin teísmo, de Buda a Marx».

Fenómeno notable en Europa, la escuela de Francfort no ha dejado, durante casi cinco décadas, de plantear el problema de las relaciones teoría-praxis, marxismo-filosofía, filosofía-ciencia. Las tesis y los análisis de estos filósofos y sociólogos han evolucionado en función de su manera de vivir la historia. Así, se reconoce en sus escritos un retorno a la antropología premarxista. Deberemos preguntarnos sobre las razones objetivas de dicho retorno, pues las contra-

86. *La por a la llibertat*, Barcelona 1965 (trad. cat. de J.-M. Marfany).

87. *Tenir o ésser?*, Barcelona 1980 (trad. cat. de J.M. Piñol).

dicciones de la teoría crítica reflejan a su manera las contradicciones de la época moderna.

4. *El escatologismo de Bloch*

Las obras de Ernst Bloch (1885-1977), judío de origen, son significativas: ya en 1913 escribió *El espíritu de la utopía;* siguió *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (1922; trad. franc. en 1964). Exiliado a los Estados Unidos, elaboró tres obras importantes que, a pesar del apoyo de Tillich, no pudo publicar allí: *El principio esperanza* (3 vols., Berlín 1954-1959; trad. cast., Madrid 1977-1980), *Derecho natural y dignidad humana* (Francfort 1961), *Sujeto-Objeto, aclaraciones sobre Hegel* (Berlín 1949)[88].

Ya en un ensayo juvenil, afirmó a la vez su sentimiento cósmico y su rechazo del mundo cosificado. Esbozó también los temas preferidos que atravesarán toda su obra: lo «no todavía consciente», emparentado con lo «latente» en el mundo, el «trabajo» del hombre como «apertura» hacia aquella «patria» que es llamada más que tranquila beatitud. Cuando Bloch fue presentado a Max Weber, le inquietó por sus rasgos «escatológicos». Y, ciertamente, ese ateo (se afirma así desde un texto en un cuaderno escolar, en 1898, hasta su gran libro de 1969, *Ateísmo en el cristianismo:* trad. cast. en 1983), familiar de los profetas y del sermón de la montaña, es incluso en su marxismo un *homo religiosus.* Sin embargo, si ha apreciado tanto a Müntzer, ha sido porque no desesperaba de los hombres ni de sus méritos terrenos. En el arte revolucionario de principios del siglo XX, Bloch ha subrayado el aspecto de «ruptura» y de «explosión» capaz de hacer saltar todas las barreras, de liberar las fuerzas de lo «inconstruible». Pues la utopía, incluso la «militante», sería ilusoria si la materia misma no derivase de una fuerza inmanente de superación, de aquellos saltos de la cualidad a la cantidad que Bloch llama «entelequias activas»[89].

88. C.H. Ratschow, *Ernst Bloch,* en TRE 6, 1980, col. 715-719.

89. Ernst Bloch, *L'arc utopia-matèria i altres escrits,* Barcelona 1985 (trad. cat. y ed. a cargo de J.M. Udina i Cobo). Para una más profunda comprensión, cf. J.M. Gómez-Heras, *Sociedad y utopía. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social,* Salamanca 1977; St. Zecchi, *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo,* Barcelona 1978; J.A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza,* Madrid 1983.

A partir de la necesidad, que promueve lo útil y da valor a la categoría de lo posible, la anticipación imaginadora no es un sueño compensador, sino al mismo tiempo un proceso creador. En el sentido positivo de la dialéctica hegeliana Bloch ve una perspectiva que reconoce el valor de la dignidad humana, como conquista positiva, no como maquinaria metafísica. El paraíso no está ni en el cielo ni en un futuro predeterminado, mecánicamente realizable según pretendidas leyes históricas; es el horizonte mismo de nuestra espera y de nuestro querer.

Filósofo más narrativo que sistemático, sin haber formado escuela, Bloch ha tenido múltiples influencias, no sólo en el campo marxista, sino entre los cristianos: la teología de la esperanza y la teología política, con todas sus derivaciones, le son deudoras.

Entre los marxistas, se puede citar a Lucien Goldmann (1913-1970), rumano de origen y de formación francesa. Influido sobre todo por Lukács, asumió el tema del *Deus absconditus,* tan presente en Bloch, en su tesis *El Dios escondido: estudio sobre la visión trágica en los Pensamientos de Pascal y el teatro de Racine* (1955)[90]. En último término rechaza la religión en nombre de una fe mejor, de una fe en el futuro histórico.

Por una cierta connaturalidad espiritual, entran en la órbita de Bloch dos polacos inquietos por los temas de la subjetividad y la interioridad, por la noción de persona y por las cuestiones religiosas. Se trata de Adam Schaff (nacido en 1913), que ha planteado muchos problemas al marxismo ortodoxo a base de abrirlo a otras corrientes, especialmente a la filosofía analítica y al existencialismo, y particularmente de Leszek Kolakowski (nacido en 1927), que ha sufrido una evolución hacia las cuestiones religiosas en sus componentes sociales y filosóficos. En *Cristianos sin Iglesia* (1969) pudo escribir que «desde el punto de vista de la interpretación materialista de la historia, se puede admitir la irreductibilidad de los fenómenos religiosos; aunque se acepte que puedan explicarse genéticamente por otras causas... no creemos que el explicarlos sólo con la ayuda de conflictos sociales les prive de su autenticidad y especificidad». Por tanto, el que un marxista se atribuya el derecho de estudiar los fenómenos religiosos por sí mismos, sin reducirlos necesariamente a conflictos históricos y

90. Sobre esta obra, véase el vol. II de esta *Historia de la teología cristiana,* Herder, Barcelona 1989, p. 769-772.

económicos, puede explicar la evolución de este pensador fecundo. La última etapa de su itinerario intelectual critica al marxismo, revalora las cuestiones religiosas y la atención a los derechos del hombre: aquí hay que situar su obra *Si Dios no existe...*[91], en la cual queda explicitada su posición respecto de la Iglesia católica: reconoce honestamente que la Iglesia institucional es indispensable para transmitir el mensaje evangélico y mantener la continuidad de la tradición viva.

Kolakowski, escéptico frente a la pretensión de la filosofía de alcanzar la certeza última, definitiva, dogmática, reconoce ahora, más allá de la filosofía, una conjunción excepcional, una verdadera imagen o un símbolo de la verdad eterna. Este símbolo no es otro que la Iglesia, pero él no quiere aprisionar esa preciosa conjunción en una religión filosófica o en una Iglesia política: «dos ídolos se derrumban bajo el aliento poderoso de un pensador delicado»[92].

5. *Humanismos marxistas en Francia*

Francia, siempre dispuesta a acoger los movimientos culturales y filosóficos, conoció diversas aproximaciones al marxismo. A ello contribuyó el que en dicho país se desarrollase uno de los partidos comunistas más importantes de Occidente. Prescindiendo de figuras más bien aisladas, como André Gide, antes de la segunda guerra mundial, la efervescencia más significativa tiene lugar después de 1945,

91. Trad. cast., Madrid 1985. En esta obra, Kolakowski, que había puesto de manifiesto cuáles podían ser las consecuencias que se desprenderían de la no existencia del demonio, de un modo más extenso y fundamentado se plantea la misma cuestión en relación con la no existencia de Dios. Posiblemente la meta de sus argumentaciones es bien conocida por quienes, desde disciplinas muy distintas, se han visto confrontados con el problema del mal, las pruebas de la existencia de Dios, la relación entre fe y razón, etc. Sin embargo, a mi juicio, lo que interesa en este libro son las intuiciones de Kolakowski en el camino que sigue para conseguir resultados (la mayoría de ellos negativos) ya conocidos por filósofos, teólogos, sociólogos y antropólogos. En este camino, él, casi argumentando *ad absurdum*, reafirma el derecho a la existencia de la religión como la manera más eficaz para superar el nihilismo moral y epistemológico. Por ello rompe una lanza en favor de la verdad de la religión, lo que significa una relativización, que creemos muy necesaria, de las exigencias monopolizadoras de la razón. Consideramos que en algunos de sus planteamientos Kolakowski se halla muy próximo a la posición de Mircea Eliade, del que se siente deudor.

92. Cf. B. Piwowarckyk, *Lire Kolakowski. La question de l'homme, de la religion, de l'Église*, París 1986.

cuando el marxismo se combina —como ya hemos visto— con el existencialismo (sobre todo en torno a la revista «Les temps modernes») y con el estructuralismo...

Se ha escrito mucho sobre las relaciones de Jean-Paul Sartre con el marxismo, en un diálogo de doble nivel, el filosófico y el político[93]. Su misma ruptura con Merleau-Ponty tiene un sentido más profundo que las reyertas políticas que la ocasionaron: significa un «no» decidido a refugiarse en la *vie profonde*, cuando se pierden las ilusiones y las esperanzas en el futuro de la humanidad. Pese a la evolución del primer Sartre al segundo, podemos decir que el sartrismo y el marxismo se sitúan en dos planos diferentes: el sartrismo no tiene ni pretende tener el peso específico del marxismo ante los problemas sociales; en último término, el sartrismo es un instrumento intelectual para interrogar, criticar y hacer desarrollar al marxismo. Durante quince años, Sartre vivió convencido de que los comunistas tenían razón en su análisis de la historia y al mismo tiempo afligido de que la interpretación marxista de la historia descansara en un punto de partida que no podía admitir: una doctrina obligatoria que no se renovaba en sus fuentes. En *Crítica de la razón dialéctica* propone enriquecer los sustratos filosóficos del materialismo histórico, cuya verdad práctica no discutía: aparece como el creador de un neomarxismo, según el cual no hay que abandonar la experiencia individual vivida y las nociones de libertad, responsabilidad, autonomía, en favor de un imperativo mecanismo social de la historia, para poder mantenerse en la ortodoxia marxista.

La relación entre marxismo y filosofía fue analizada especialmente por Henri Lefevre (nacido en 1901), que criticó la pobreza de la doctrina oficial de los partidos comunistas occidentales. Responde con lo que se llamó un metamarxismo, resultado de un cuidadoso análisis del dogmatismo teórico y de una crítica de la práctica estalinista. El materialismo dialéctico, definido en función de las ciencias sociales, lleva de la alienación a la constitución de una comunidad humana. El marxismo como metafilosofía se convierte en la teoría crítica de todas las alienaciones, en nombre de una inteligencia dialéctica: el metamarxismo es así un estímulo de una revolución cultural permanente, en función de las verdaderas fuerzas del ser del hombre,

93. Cf. la visión complexiva ofrecida por W. Desan, *The marxism of Jean-Paul Sartre*, Nueva York 1965.

de sus «momentos»: juego, ocio, amor, poesía..., así el comunismo se convierte en una perspectiva sana del movimiento de la historia, siempre atento a criticar la «vida cotidiana» (definida por la tentación de convertir las necesidades en deseos).

La empresa de Louis Althusser (1918-1990) —señalada ya al referirme al estructuralismo—, coherente desde su primera afirmación en 1965, tiene por fin devolver a la concepción marxista su vertebración teórica y definir de nuevo la filosofía marxista de tal modo que pueda recobrar su eficacia teórica y política. Su producción ha tendido a restaurar la ortodoxia, la recta doctrina contenida en las obras fundadoras, y, en función de una lectura estructuralista, darles inteligibilidad. Pues, según él, el pensamiento de Marx, después de la muerte de Lenin y de Gramsci, sufrió graves alteraciones que comprometen no sólo la fuerza teórica de las ideas marxistas, sino incluso el desarrollo de las luchas del movimiento obrero internacional.

El fenómeno del diálogo entre comunistas y cristianos tuvo en Francia[94], y también en otros países[95], una eclosión interesante y fecunda. Gilbert Mury, junto con Roger Garaudy, fue uno de los artífices de estas relaciones provechosas desde muchos puntos de vista. Roger Garaudy, en constante evolución intelectual y religiosa, ha adoptado siempre una actitud crítica del marxismo, a partir de la persona humana, lo que le ha permitido apreciar el valor revolucionario del cristianismo cuando se mantiene fiel a los orígenes. Con todos los matices del caso, Garaudy descubre en el otro, que la religión denomina Dios, el fundamento del hombre nuevo. Las dimensiones estructurales de éste son: la *trascendencia,* que es la posibilidad de romper con la naturaleza y el orden social establecido; el *profetismo,* que evita considerar como absoluta una realización humana; la *escatología,* que urge presentar la verdad como una tarea por hacer y no olvida que todo es posible[96].

94. D. Caute, *El comunismo y los intelectuales franceses,* Barcelona 1967. Sobre el diálogo, cf. una esquemática información bibliográfica en A. Matabosch, *Roger Garaudy i el redescobriment de l'home total,* Barcelona 1970, p. 7-14.

95. Hay que citar los coloquios organizados por la Paulusgesellschaft: en francés se ha publicado *Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg,* París 1968. De los encuentros de 1965 y 1966, hay detalladas crónicas de A. Álvarez Bolado, QVC 27 (1965) 109-121 y QVC 32 (1966) 105-130.

96. En el público catalán, las obras de Garaudy que más han influido son: *De l'anatema al diàleg,* Barcelona 1968 (trad. de F. Miserachs i Solà); *Paraula d'home,* Barcelona 1977 (trad. de P. Codina); *Militància marxista i experiència cristiana. Garaudy a Barcelona,* Barcelona 1977 (prólogo de A. Matabosch); *Crida als vivents,* Barcelona 1982 (trad. de C. Ylla Janer). En cast.: *Del anatema al diálogo,* Barcelona 1971; *Palabra de hombre,* Madrid ^{3}1977; *Militancia marxista y experiencia cristiana,* Barcelona 1979.

6. *La tradición italiana*

Arranca de Antonio Gramsci (1891-1937), considerado como el teórico de la «filosofía de la praxis», el cual escribió desde las prisiones fascistas (1926-1937). Su teoría de la misión del intelectual y de la cultura como elemento decisivo para la revolución fue leída en un contexto histórico posterior. Así, su obra más importante, *Cartas de la prisión* (1947), está en la base de la actuación del Partido comunista italiano, que desembocaría en el llamado «eurocomunismo». La convergencia de la obra de Gramsci[97] y de una reflexión sobre la tradición hegeliana italiana (Spaventa, Croce, Gentile), lleva a una crisis del historicismo, expresada en los debates provocados por la problemática de Gramsci en torno a los intelectuales, la cultura y la filosofía de la praxis. Gramsci había concebido el marxismo como una filosofía integral, como una concepción totalizante de la realidad que, de momento, sólo se halla en germen.

A partir de dichos debates, el marxismo italiano se caracteriza por la preponderancia de intereses históricos y críticos, más que por los propiamente teóricos y científicos. No se define como materialismo dialéctico, sino como historicismo y teoría política. En consecuencia, el problema de las relaciones Marx-Hegel está en el centro de la reflexión sobre la especificidad del marxismo. Por otro lado, la temática estética y ética ocupa un lugar privilegiado y comporta cierta indiferencia ante la práctica científica como parte integrante de una concepción marxista de la realidad.

Sobresale en esta línea Galvano della Volpe, que intenta elaborar una lógica histórica capaz de resolver la relación racional-real sin anular ninguno de los términos. Además, en un intento pragmático de política, los comunistas italianos entraron en un proceso de revisión de las tesis tradicionales marxistas, en materia religiosa especialmente. La actitud de Palmiro Togliatti fue representativa de una actitud de diálogo, seguida inteligentemente por Lucio Lombardo-Radice, que

97. A. Gramsci, *El materialisme històric i la filosofia de Croce,* Barcelona 1984 (trad. cat. y ed. a cargo de J. Moners i Sinyol).

desarrolló la tesis de la pluralidad de valores del mundo contemporáneo. Salvatore di Marco sostiene que la relación de crisis entre socialismo y religión es un componente de la crisis más general entre marxismo y subjetividad.

Esta innegable proliferación de autores y escuelas, que desborda un pragmático monolitismo marxista, a pesar de dar una esperanza de diálogo y de fecundación mutua con otras filosofías, no deja de ser una comprobación de la crisis del marxismo, sólo parcialmente ocasionada por las deficiencias o errores de las realizaciones políticas que se dicen tributarias del mismo. Aquella ideología optimista, que se creía un estímulo militante y ético, no se ha escapado del peso del tiempo que ha ido paralizando su dinamismo, paralelamente a como lo han tenido que sufrir movimientos tan ágiles como el existencialismo o el estructuralismo[98].

98. El envejecimiento del marxismo —hoy objeto de una abundante bibliografía— es sagazmente intuido en un libro, ya algo antiguo, pero profético, de R. Garaudy, *Marxisme du XX^{e} siècle,* París-Ginebra 1966.

Capítulo séptimo

LA ECLOSIÓN DE LAS TEOLOGÍAS SURGIDAS DE LA REFORMA

I. El gran viraje

«Sólo la audacia permitirá restaurar la teología.» Esta frase, pronunciada por Franz Overbeck en una época de grandes cambios, del final de las seguridades, de crisis en todos los campos, significaba que el problema de Dios se convertía en la dimensión interior de un siglo rico en catástrofes externas, en sacudidas, en descubrimientos y en expansión, y que en realidad era el fondo de la transformación del mundo en el que estamos inmersos. En 1914 tenía lugar el estallido de la primera guerra mundial. La teología no podía hablar de Dios como lo había hecho hasta entonces. Tenía que hacerlo de una forma nueva y diferente, si quería que su lenguaje fuese aceptable y digno de fe. Se podía hacer la pregunta de si todavía era lícito al teólogo, y en qué medida, hablar de Dios. Ésta fue la cuestión precisa que Karl Barth abordó al comienzo de su carrera.

No es extraño que narrar la historia de la teología protestante del siglo XX suponga partir de Barth: ocupa una posición dominante, paralela a la que correspondió a Schleiermacher a comienzos del siglo XIX[1]. El liberalismo teológico, en sus diversas formas que impidieron su conversión en un movimiento homogéneo y sistemático, había

1. Para todo este período, bien estudiado en una abundante bibliografía, recomendamos H. Fries, *Existencialismo protestante y teología católica,* Madrid 1961, y en particular H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^{e} siècle,* París 1969 (original alemán, 1966); E. Colomer, *Historia y evolución del problema de Dios en la teología protestante,* en *Convicción de fe y crítica racional,* Salamanca 1973, p. 33-121. Véanse también las obras señaladas en la nota 1 del capítulo tercero de esta parte del libro.

soñado con una homologación de fe y cultura, con la aplicación de los métodos positivos de investigación y de crítica a la exégesis bíblica y a la historia de los dogmas. Los resultados son conocidos: el liberalismo protestante representa el punto culminante de dos siglos de trabajo, que conoció, como fenómeno paralelo o, mejor dicho, colateral, la crisis modernista en el ámbito católico.

Los frutos de tales intentos llevaron a considerar la revelación en la espiral del subjetivismo y en la fluctuación del sentimiento religioso. Reaccionando en contra de esta visión, Karl Barth define su propia teología distanciándose de la línea teológica protestante que va de Schleiermacher a Ritschl y Troeltsch, y, como es natural, de las posiciones católicas vinculadas a una metodología que partía de la *analogia entis* (ciertamente, éste no era el caso de los llamados modernistas). La teología protestante estuvo innegablemente influida por Barth, después de la «Declaración teológica» de Barmen[2]; sin embargo, tras unas críticas muy constructivas, la teología barthiana conoció un amplio período de incomprensión. El modo a menudo estéril con que los protestantes recibieron a Barth fue un obstáculo para una discusión fructífera[3]. Matices confesionales, opciones piadosas y metodológicas, influencias filosóficas diversas crearon una rica red de teólogos, con posiciones variadas, cuyos límites y relaciones no siempre son fáciles de establecer ni de definir. En una forma u otra todos fueron denunciados por el Barth de los años veinte, que consideraba la validez del hombre en orden al problema de Dios y de la gracia como una concesión inadmisible; de ahí su oposición al subjetivismo inmanentista o racionalista, para el que la revelación era una forma de conciencia religiosa (Schleiermacher), o simple objeto de especulación filosófica (idealismo), o puro *ethos* (liberalismo), o magnitud histórica, fruto del desarrollo de la historia religiosa *(Religionsgeschichtliche Schule)*, o la invitación existencial que provoca una fe-decisión en la línea de Bultmann y Gogarten. La orientación de Barth también

2. Cf. H. Vall, *Iglesias e ideología nazi. El sínodo de Barmen (1934)*, Salamanca 1976.

3. Véase, por ejemplo, la recepción de Barth en el mundo anglófono: S.W. Sykes (dir.), *Karl Barth. Studies of his theological method*, Oxford 1979; para el mundo francófono, cf. B. Reymond, *Théologien ou prophète. Les francophones et K. Barth avant 1945*, Lausana 1985. En el ámbito protestante, la atención actual a Barth —en dos líneas interpretativas distintas— se debe sobre todo a la valoración hecha por E. Jüngel y a W. Marquardt.

provocó una discusión fecunda con los católicos, cuyo mérito corresponde a G. Schöngen, H.U. von Balthasar[4], H. Bouillard[5] y H. Küng[6], y que desembocó en aportaciones hoy irrenunciables, sobre todo en orden a la valoración de la Palabra de Dios y, consiguientemente, al diálogo confesional, que —sin menosvalorar diferencias, contrastes y tensiones— ha de caminar hacia la unidad «originaria», intuida en medio de las opacidades de la historia actual[7].

Cuando Barth se situó en la escena teológica, ésta se orientaba, frente al liberalismo, a repensar esencialmente la ortodoxia. El libro *Das Wesen des Evangelischen Christentums* (1925), de Karl Heim, profesor en la Universidad de Tubinga, constituye una buena expresión de tal enfoque. Es sabido que la exposición que hace del catolicismo, en absoluto lograda, provocó la respuesta del teólogo católico Karl Adam, colega suyo en Tubinga. Heim tiene puntos concretos de referencia con Friedrich Heiler, eclesiólogo preocupado por la cuestión ecuménica, ya en su primera obra *Das Wesen des Katholizismus* (1920): también de esta obra arrancó una controversia, cuyo fruto principal fue la obra de Karl Adam titulada, como la que contestaba, *Das Wesen des Katholizismus* (1924).

II. Karl Barth (1886-1968) y la teología dialéctica[8]

La biografía de Barth, en el marco de una época exterior e interiormente movida —con el nacionalsocialismo como hecho determinan-

4. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951; trad. it.: *La teologia di Karl Barth*, Milán 1985.

5. *Karl Barth;* t. 1: *Genèse et évolution de la théologie dialectique;* t. 2: *Parole de Dieu et existence humaine*, París 1957; cf. del mismo autor *Logique de la foi*, París 1964.

6. *Rechtfertigung*, Basilea 1957; trad. cast.: *La justificación según Karl Barth*, Barcelona 1967.

7. Ello no significa que la discusión católica se moviera siempre en un clima de comprensión cordial. Véase, por ejemplo, J. Hamer, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*, París 1949. La recepción de Barth en el mundo católico ha conocido una fluctuación, cuyo momento presente está bien reflejado —en el ámbito italiano— en el artículo de P. Sequeri, *Ritornare a Karl Barth?*, «Teologia» 9 (1984) 3-19, y en el de G. Cristaldi, *Ritorno di Karl Barth*, «Vita e pensiero» 68 (1985) 62-73.

8. Una buena síntesis de la vida, obra e influencia de Barth, la ofrece E. Jüngel en TRE 5, 1980, col. 251-268, texto recogido y ampliado en P. Gisel (dir.), *Karl Barth.*

te—, no es indiferente para comprender su obra gigantesca. Un «realismo teológico», capaz de superar la oposición entre continuidad y cambio, entre vínculo y ruptura con la tradición, hace de su figura «un revolucionario intelectual» y al mismo tiempo un «padre de la Iglesia del siglo XX» (E. Jüngel). Su obra literaria es difícilmente inteligible al margen de su persona y de los condicionamientos históricos, no excluidos los políticos, en que se movió. Muy pronto, participa en el movimiento del cristianismo social, a la vez mesianista y socialista. Después, su posición frente al nazismo, ya a partir de 1933, da a su ministerio un carácter profético, llamado a tener mucha influencia[9].

La teología barthiana, desde el principio se opuso al espíritu de sistema, actitud que mantuvo hasta su monumental *Dogmática*. Emil Brunner afirmaba que Barth, más que «sistemático», había de considerarse como un «poeta teológico»: aquí «poesía» no se debe interpretar como arbitraria invención fantástica, sino como «canto» suscitado por la real inefabilidad del misterio de Dios[10].

En la evolución de su pensamiento teológico, se suelen distinguir tres períodos: *a*) los inicios, hasta la primera edición del *Comentario a la carta a los Romanos* (1919); *b*) la teología dialéctica, hasta la *Dogmática cristiana* (1927); *c*) la teología dogmática: la *Dogmática eclesiástica* (1932) y numerosos escritos más ocasionales o que afectan a aspectos esenciales que cristalizarán en la citada *Dogmática*. En el interior de dichos períodos, sin embargo, Barth mantiene una agilidad

Genèse et réception de sa théologie, Ginebra 1987, p. 15-68; cf. también Ch. Frey, *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung*, Francfort 1988.

9. Cf. Fr.-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barth*, Munich [3]1985; E. Thurneysen, *Theologie et socialisme dans les lettres de jeunesse*, o.c. en la nota anterior, p. 117-147; L. Duch, *Karl Barth: in memoriam*, QVC 45 (1969) 116-124.

10. Es oportuno recordar la expresión de Urs von Balthasar, según la cual «la teología de Barth es bella»: «no sólo en el sentido exterior, en cuanto Barth escribe bien. Escribe bien, porque une dos cosas: la pasión y la objetividad. Precisamente la pasión por la causa teológica, y la objetividad que se adhiere a algo tan excitante como la teología. Objetividad significa inmersión en el objeto. Y el objeto de Barth es Dios, como se ha revelado al mundo en Jesucristo, y del cual da testimonio la Escritura... La cosa se construye por sí sola. Pero es tan fascinante y comprometida que aquí la verdadera objetividad tiene que coincidir con una conmoción, que lo invade todo, y por ello es propiamente inexpresable... Esta unidad de pasión y objetividad es la razón de la belleza de la teología barthiana» (o.c. en la nota 4, trad. it., p. 41). No son muchas las obras de Barth traducidas al castellano. En catalán, la única que hay es *Introducció a la teologia evangèlica*, Barcelona 1965 (trad. de M. Balasch).

en función de la *práctica* y de su experiencia, que exigen una prudencia en el momento de interpretar los textos.

Barth identificó revelación y mensaje cristiano. Negó, al margen de este mensaje, cualquier otra forma de revelación y, precisamente por ello, la teología natural. La famosa controversia que le opuso a Emil Brunner, a propósito del punto donde se relaciona el hombre y la revelación, le dio ocasión de expresar de una forma más categórica su rechazo de la teología natural[11]. Combatió la idea de que hay algo en el hombre, tomado como hombre, que le da la posibilidad de reconocer a Dios como Dios. Era lo que Troeltsch había intentado expresar con la idea de un *a priori* religioso. Barth pretendía que la imagen de Dios en el hombre está totalmente deteriorada. Esto le conducía inmediatamente a criticar el misticismo, así como Ritschl y Harnack lo habían hecho. Negó toda clase de identidad entre Dios y el hombre, incluidas ciertas interpretaciones de la doctrina según la cual el Espíritu Santo podría venir a habitar en el hombre.

De hecho, Barth fue mucho más lejos que los discípulos de Ritschl en la comprensión de Lutero y de sus doctrinas sobre el pecado y la gracia. Al principio, la teología de Barth se llamó también «teología de la crisis». Crisis tendría aquí dos sentidos. En primer lugar, la crisis histórica de la sociedad burguesa de la Europa central después de la primera guerra mundial. Barth más bien pasa de esta crisis ocasional, producida en un momento preciso de la historia, a la crisis universal que afecta a las relaciones entre lo eterno y lo temporal: éstas enmarcan la condición del hombre, sea cual fuere la época en la que vive. A partir de esta orientación, en el período de después de la guerra, el interés por los problemas sociales decae en favor del interés por los problemas doctrinales.

En nombre de su principio fundamental, el «absoluto de Dios», Barth toma sus posiciones. Dios no es objeto de nuestro conocimiento o de nuestra acción. Esta idea es expresada en el *Comentario a la carta a los Romanos* (1919). Dicho libro, lleno de paradojas vigorosas, fue acogido en Alemania y el resto de Europa como un libro profét-

11. En el rechazo de la teología natural, que supone un posible acceso de la razón al conocimiento de Dios, Barth buscó su inspiración, no en santo Tomás, sino en san Anselmo. En 1931 publicó su última obra reveladora del método, *S. Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu chez Anselme de Cantorbéry*, Ginebra 1985 (prefacio de M. Corbin, trad. de J. Corrèze).

co. No es una exégesis de la epístola paulina, que responda a las normas de la crítica exegética e histórica. Se trata más bien de un intento de reafirmar el carácter paradójico de la trascendencia absoluta de Dios, que nunca podemos alcanzar por nosotros mismos. Las tentativas humanas por alcanzar a Dios constituyen —según Barth— la religión, a la que opone la revelación divina. En este momento empieza la controversia sobre el uso de la palabra «religión» en teología[12], detrás de la cual se descubre la denuncia barthiana contra el antropocentrismo de todo discurso que se sirve del vocabulario religioso.

No es extraño que Barth —según una declaración suya que parece paradójica y rara— afirme que el punto crucial de divergencia con el catolicismo es sobre todo la doctrina de la *analogia entis:* la juzga como una invención del anticristo. La considera menos como un contenido doctrinal que como cierta manera de pensar, casi el principio formal de la sistemática católica, como la pretensión de secuestrar a Dios —el «totalmente otro»— dentro de los esquemas, abstractos, de la ontología[13]. En último término la denuncia de Barth nace de cierto uso del principio de la analogía, corriente entre los católicos de la época: hoy, la mayoría de éstos reconoce un peligro de enfatizar indebidamente la metafísica; aceptan otro uso, más correcto, que evita una especie de «captura de Dios» y deja paso a un discurso humilde sobre Dios... La duplicidad barthiana de *analogia entis* y *analogia fidei* —la primera, que se mueve en el plano del pensar abstracto, con el riesgo de deformar la realidad en los esquemas de la pura razón; la segunda, en el plano del pensar concreto, donde la realidad de la fe se impone como decisión de Dios y decisión del hombre— quedaría superada en la categoría de «libertad» (Walter Kasper).

12. Se trata de cuestionar que fe cristiana y religión sean equivalentes: Barth no duda en afirmar que la religión es juzgada por la fe y se tiene que rescatar por la fe. La oposición entre fe y religión ¿está vinculada al principio protestante de la *sola fides*? Para todo este tema, cf. R. Marlé, *Religion et foi*, en DS XIII, 1987, col. 321-335; cf. también P. Carreras, *El concepte de religió en Karl Barth,* RCT 7 (1982) 367-441; íd., *La teologia de la religió en K. Barth i P. Tillich,* RCT 10 (1985) 91-154.

13. La radical posición de Barth halló una oposición explícita e inteligente en el jesuita Erich Przywara, *Analogia entis,* I. *Prinzip* (1932), y en las numerosas aportaciones de G. Söhngen. Cf. E. Mechels, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth,* Neukirchen 1974; H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth,* París 1969.

La expresión «teología dialéctica» se refiere a un movimiento llevado a cabo por Barth y otros teólogos (Brunner, Gogarten, Bultmann...) agrupados en torno a la revista «Zwischen den Zeiten» (fundada en 1922-1923), que se autopresentaban como «teólogos de controversia». El punto de partida de Barth es de fácil formulación: «la mayor comprensión de las cosas» ha de venir «de la mayor distancia». Así, rechaza al mismo tiempo la ortodoxia positiva, que corre el peligro de tratar a Dios como una cosa entre las cosas, y el liberalismo negativo, místico, que sólo ve inadecuación entre palabra humana y Dios mismo. Sin embargo, el término «dialéctica» se presta a confusión. Al principio la teología profética de Barth era paradójica; más tarde su conceptualización se hizo sobrenaturalista. Pero la noción de dialéctica implica la idea de un progreso interno de un término a otro en virtud de un dinamismo interior. La metodología barthiana procede más bien de una argumentación *a contrario,* propia de Pablo y de Lutero, cuando afirman la imposibilidad humana y la posibilidad divina, la caída y la gloria. De dicha posición derivan cierto número de *tesis antiliberales. La Palabra de Dios es subrayada en oposición a* la idea de Schleiermacher de la conciencia religiosa y de la experiencia pietista o mística. La cristología clásica es aceptada. El dogma trinitario se convierte en el punto de partida de la teología. Barth parte de arriba, de la Trinidad, de la revelación que es dada al hombre y le afecta profundamente cuando habla de la «humanidad de Dios». Y el resultado es una visión teológica, en la que Jesucristo es el punto focal, el punto de referencia, el eje del cautivador discurso sobre Dios. Este discurso, cristocéntrico incluso cuando no aparece explícitamente cristológico, es un momento de particular *pathos,* en cuanto en ello se toca el «corazón» del misterio. La exclusividad cristológica, reacción contra la pretensión nazi de expresar por el movimiento de la historia otra providencia divina, le llevó después de la guerra a una crítica explícita del anticomunismo visceral: no olvidaba que el comunismo planteaba una verdadera cuestión, la de la justicia social, y no se podía equiparar al nazismo, que se alimentaba de un falso mito, la raza. En la dimensión cristológica, la obra de Barth fue libre y humana; es el teólogo del «sí» de Dios en Jesucristo a la creación, al compromiso mundano, a la cultura, al arte.

A pesar de que se suelen conectar los nombres de Barth y Bultmann, en el seno de la «teología dialéctica», debemos señalar aquí —anticipándonos al apartado sobre este último teólogo— la trayec-

toria diferente que siguieron[14]. Para indicar sólo el aspecto metodológico, de innegable interés, Barth pasó en silencio los problemas de la crítica histórica. El problema del Jesús de la historia no lo tocó en absoluto. Pero no pudo ignorar los problemas reales. Así, cuando Bultmann escribió sobre la desmitologización, algo importante se produjo en el campo teológico. Gracias a Bultmann la cuestión planteada por la crítica histórica no desapareció en teología. Mostró que no se podía descartar y que todas las dimensiones de nuestra relación con la Biblia no podían expresarse en afirmaciones paradójicas y sobrenaturalistas, incluso cuando estaban formuladas con la fuerza profética de un Karl Barth. No podemos dejar de plantearnos la significación histórica de los escritos bíblicos.

III. Desarrollos y escisiones de la teología dialéctica

En primer lugar, debemos recordar que el método dialéctico aglutinó a muchos teólogos en torno a Barth. Primeramente, Emil Brunner (1889-1966), su gran amigo y colega; él se preocupó, no ya de definir, sino de explicar por contrastes el mensaje evangélico[15]. Aceptó el recurso a la trascendencia del totalmente otro en su paradójica relación con aquello de lo que se diferencia, en la contraposición esencial del tiempo y de la eternidad, del mal y del bien, del pecado y de la gracia, del hombre y de Dios. Sus obras *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* (1921) y *Die Mystik und das Wort* (1924) expresaban un encuentro ideal con Barth, pero la armonía cesó poco a poco a medida que el uno o el otro definían su propio camino. Un interés antropológico se apoderó de Brunner, preocupado por saber cómo el hombre moderno, en gran parte descristianizado, puede acceder al mensaje

14. Para una buena síntesis de los puntos de vista comunes y de la divergencia de itinerario teológico, cf. H. Fries, *Existencialismo protestante y teología católica*, Madrid 1961.

15. Cf. H. Beintker, *Brunner, Emil*, en TRE 7, 1981, col. 236-242. Entre la literatura no alemana, cf. L. Malevez, *Théologie dialectique, théologie catholique et théologie naturelle*, RSR 28 (1938) 385-429, 527-569; íd., *La pensée d'Emil Brunner sur l'homme et le péché. Son conflit avec la pensée de K. Barth*, RSR 34 (1947) 407-453; H. Bouillard, *Karl Barth*, I: *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, París 1957, p. 17-70, 175-211; S. Caiazzo, *La rivelazione come idea centrale della teologia in Emil Brunner*, Roma 1960; íd., *Fede come incontro di persone in E. Brunner*, «Aloysiana» 2 (1961) 97-152.

cristiano. Esta inquietud le llevó al *Natur und Gnade* (1934) que provocó el famoso *Nein* de Barth; formuló con mayor radicalidad su pensamiento en *Der Mensch im Widerspruch* (1937). Como muchos teólogos protestantes y católicos de nuestro siglo, Brunner había recibido un fuerte impacto de Kierkegaard y de la filosofía del «yo» y del «tú», de Ferdinand Ebner y de Martin Buber, que le permitía superar el esquema racionalista del «sujeto-objeto». El esquema queda superado sobre todo en la noción de «verdad como encuentro». *Wahrheit als Begegnung* (1938), una de las obras más geniales pese a su modesto volumen. En dicha obra, trazó la línea que va de la falsa concepción intelectual de la fe a la falsa concepción institucional de la Iglesia. En los años siguientes profundizó en estas ideas que, finalmente, fueron publicadas en un escrito especial y muy discutido titulado *Das Missverständnis der Kirche* (1951). Brunner ofrece la síntesis de su obra en los tres volúmenes de su *Dogmatik* (1946-1960), donde aparece que su preocupación es menos la de la identidad del mensaje cristiano y su trascendencia, a la manera de Barth, que la de la adaptación del mensaje a la situación actual de la humanidad.

Brunner no se abstuvo de denunciar a Barth, quien, al combatir el subjetivismo de Schleiermacher, había llegado al polo opuesto; su mismo objetivismo quedaba alejado del centro del mensaje bíblico tal como lo habían presentado los reformadores de primera hora. ¿Tenía razón Brunner de hacerle esta crítica?

La adhesión de Friedrich Gogarten (1887-1967) a los «cristianos alemanes» (1933) consumó su ruptura con Barth. Había sido uno de sus compañeros al comienzo de la teología dialéctica[16]. Después, interesado en la discusión con los representantes del espíritu moderno, se había familiarizado —a través de Troeltsch— con el problema de la historia y del método histórico. Para responder al cuestionamiento de la historia a la teología, recurrió a Ferdinand Ebner, que le ayudó —a partir de la filosofía del lenguaje— a discutir el idealismo alemán. También Bultmann se distanció claramente de la teología dialéctica. Otras figuras eminentes se mantuvieron en su órbita, a pesar de expresar muy libremente las intuiciones barthianas. No es fácil una adscripción neta a la teología dialéctica. Con todos los riesgos de la simplificación, se podría citar a Paul Althaus y a Rudolf Otto. Althaus (1888-1966), eficaz profesor en Erlangen, es conocido por haber sin-

16. P. Henke, *Gogarten, Friedrich*, en TRE 13, 1984, col. 563-567.

tetizado la categoría de la realidad o de la totalidad absoluta, defendida por Karl Heim, con la del totalmente otro de la teología de Barth (también es conocido por su activa contribución crítica a las tesis de Bultmann). Rudolf Otto (1869-1937) se aseguró una notable influencia con su obra *Das Heilige*, en la que insistió en el *mysterium tremendum et fascinosum* de lo sagrado, e identificó al totalmente otro con lo numinoso, es decir, con la absoluta voluntad de Dios[17].

No es posible hacer una lista de los teólogos próximos a Barth o de los que, queriéndose distanciar de él, contribuyeron a la renovación de la teología protestante. Hay que colocar aquí la concepción exegético-teológica de Oscar Cullmann (nacido en 1902), que puede definirse como una «teología de la salvación, concebida como hecho y acontecimiento histórico» *(Heilsgeschichte):* cuando en 1938 obtuvo la cátedra de exégesis neotestamentaria en Basilea, fue colega de Barth.

Su obra, de innegable valor, es el exponente del teólogo protestante, sometido a la Palabra de Dios y a la regla de fe, ajeno a las imposiciones de ningún criterio filosófico. Su intento fue descubrir el núcleo esencial del mensaje cristiano. Cullmann se adhirió primeramente a la *Formgeschichte*, en un momento de crisis aguda, cuando, por un lado, Karl Barth y la teología dialéctica y, por otro, M. Dibelius, K.L. Schmidt, R. Bultmann y algunos más intentaban romper con la teología liberal. Cullmann se distanció de unos y otros, insatisfecho por no hallar una interpretación histórico-salvífica que viera en la escatología temporal del mensaje cristiano (es decir, en la salvación realizada en el tiempo) la Palabra de Dios. Este definitivo distanciamiento se consumó en *Christus und Zeit* (1938), que es la obra maestra de Cullmann[18]. A partir de 1938, asistimos a la clarificación cada vez más precisa y coherente de aquella idea que guía su exégesis y en la que hallamos el núcleo substancial de la interpretación neotestamentaria de Cullmann: el *eskhaton* como salvación actualizada en el tiempo.

17. «Otto contribuyó a despertar el pensamiento y el sentimiento religioso de los protestantes amenazados por la crítica liberal que ahogaba todo dinamismo religioso en el nivel más profundo del hombre» (J. Grand'Maison, *Le monde et le sacré* I, París 1961, p. 37). Barth tomó de Otto, destacado entre los fenomenólogos de la religión, la denominación «totalmente otro», a pesar de no admitir la relación que él estableció entre revelación y religión.

18. Trad. cast.: *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968, con una presentación de A. Briva y una interesante panorámica de la influencia de la obra en la teología de la posguerra (p. XIX-XXXVI).

Si la concentración cristológica de Barth es el resultado de un criterio dogmático, que mide toda la revelación, según Cullmann el único criterio exegético —incluso hermenéutico— de que dispone el teólogo es Jesucristo, su tiempo y su obra. Esto se comprueba en *Christologie des Neuen Testaments* (1937), que se opone a los resultados propuestos por Bultmann y su escuela. Se debería completar esta obra con la revaloración cullmanniana de la tradición apostólica, elemento esencial de su concepción eclesiológica. En este contexto hay que situar su estudio, que se hizo polémico, sobre Pedro (1952).

Se reconoce a Cullmann el mérito de haber ofrecido al mundo teológico de hoy una síntesis original del cristianismo, en la que el aparato crítico se articula con una organización interna de las partes, concebidas todas ellas en conexión con la idea fundamental de la *Heilgeschichte*. No sorprende el papel desempeñado por Cullmann y su obra en el movimiento ecuménico, sobre todo a partir del concilio Vaticano II[19].

También se distanció de Barth un teólogo independiente, Erik Peterson (1890-1960), conocido primeramente por su escrito *Was ist Theologie* (1925) y después por *Die Kirche* (1929), texto revolucionario en el que —en función de la legitimidad jurídica y de la libertad pneumática— presentó el nexo entre teología, dogma e Iglesia. En 1930 pasó a la Iglesia romana, desde donde prosiguió su labor teológica. El nombre de Peterson está ligado a la polémica sobre la teología política. Carl Schmitt, intérprete de Hobbes, había definido la teología política de la corriente tradicionalista y a partir de la contradicción bélica amigo-enemigo usaba principios teológicos para legitimar decisiones políticas, formas de estatismo y reivindicaciones a favor del poder[20]. La respuesta de Peterson, basándose en una encuesta sobre

19. Una buena síntesis de la obra de Cullmann, hasta 1960, la ofrece J. Frisque, *Oscar Cullmann. Una teología de la historia de la salvación*, Barcelona 1967. Se puede hallar el análisis de puntos concretos de su pensamiento en A. Briva Mirabent, *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann*, Barcelona 1961; L. Bini, *L'intervento di O. Cullmann nella discussione bultmanniana*, Roma 1961; A. Javierre, *El tema literario de la sucesión*, Zurich 1963. Para una profundización de la obra posterior, véanse las dos misceláneas *Neues Testament und Geschichte*, Zurich-Tubinga 1972, y *Ökumene. Möglichkeiten und Grenze heute*, Tubinga 1982: la contribución de R. Panikkar en esta última obra puede hallarse, en traducción catalana y actualizada, en QVC 140 (1988) 80-86, con el título *Vers un ecumenisme ecumènic*.

20. Cf. K. Wilk, *La doctrine politique du nationalsocialisme: Carl Schmitt*, París 1934; P. Tommisen, *Versuch einer Carl Schmitts Bibliographie*, Berlín 1953. Para la

los primeros siglos cristianos y teniendo en cuenta el sentido que C. Schmitt daba a la expresión «teología política», llevaba a la conclusión de la ilegitimidad cristiana de dicha teología. La tesis de Peterson se basaba en un estudio muy particular, que abarcaba solamente los tres primeros siglos de la historia cristiana y se limitaba a los temas monoteísmo-monarquía[21]. De ahí que su denuncia contra «toda» teología política funciona —según Schmitt— como una leyenda que dispensa de un trabajo de análisis más preciso, que supere el contexto del nacionalsocialismo que está en la base de tal denuncia.

IV. La vitalidad del movimiento exegético

La actitud creyente que caracterizó los años posteriores a la primera guerra mundial determinó un tipo de metodología que, a pesar de mantener el rigor crítico, no dejó de formular consecuencias teológicas de gran alcance.

Empezaron a consolidarse las obras de teología bíblica[22]. Es el caso, entre otros, de Ethelbert Stauffer (1941), y antes el de Wilhelm Vischer (1935)... La prueba más decisiva de esta posición teológica la ofrece la monumental publicación del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* que Gerhard Kittel dirigió desde 1928 hasta su muerte (1948): el diccionario continuó bajo la dirección de Gerhard Friedrich, con la colaboración de reconocidos especialistas. Por su sólido método, es un instrumento de trabajo indispensable, que ha representado una aportación nueva para la ciencia teológica de los

recepción contemporánea de Carl Schmitt en Alemania, Inglaterra, EE.UU., Italia y España, véase G. Gómez Orfanel, *¿Vuelve Schmitt?,* «Arbor» 502-504 (1987) 139-145.

21. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum,* Leipzig 1935; trad. cast.: *El monoteísmo como problema político,* en *Tratados teológicos,* Madrid 1966, p. 27-62. Véase su repercusión en A. Schindler (dir.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie,* Gütersloh 1973; Y. Congar, *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité,* NRth 103 (1981) 3-17; íd., *El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios trino,* Conc 162 (1981) 353-362; J.D. Martín Velasco, *Monoteisme i cristianisme,* QVC 114 (1982) 73-87, con la observación de L. Duch, ibíd., p. 48, nota 41.

22. Cf., en el primer volumen de esta *Historia de la teología cristiana,* Herder, Barcelona 1987, el capítulo primero de la parte primera, enteramente dedicado a la teología bíblica y escrito por Pius-Ramon Tragan.

protestantes contemporáneos. Según Emil Brunner, «ante los resultados de este diccionario, aparece muy dudoso el carácter bíblico de algunas doctrinas clásicas formuladas por quienes fueron para nosotros padres en la fe». La importancia de la obra explica que se haya emprendido su traducción al italiano y al inglés; en francés, los artículos fundamentales se han editado en forma de libro (editorial Labor et fides, de Ginebra).

1. *La Formgeschichte y la Redaktionsgeschichte*

En 1919 y 1921 aparecen, independientemente, tres libros que, pese a asumir posiciones anteriores, suponen una renovación en el campo de la exégesis de los Evangelios sinópticos. Insisten en la importancia de la tradición oral y en las deformaciones y excrecencias que de la misma se derivan en los textos escritos.

K.L. Schmidt (1891-1956) mostraba que los Evangelios sinópticos tienen como base textos particulares transmitidos independientemente los unos de los otros y que Marcos fue el primero que los reunió en un cuadro coherente.

M. Dibelius (1883-1947), en su manifiesto *La Formgeschichte del Evangelio,* que dio su nombre a este camino de investigaciones, mostraba que en la tradición oral se han elaborado, a propósito de las narraciones y de las palabras de Jesús, ciertas formas que revelan el marco social (el *Sitz im Leben*) en el que nació la tradición.

Por último, R. Bultmann estudió todo el contenido de los Sinópticos en su desarrollo en el seno de los Evangelios y en la prehistoria oral y aplicó el estudio al conjunto de la tradición. A partir de entonces dio gran importancia a la «tradición comunitaria». Con el tiempo, la tesis se impondría, en especial entre los católicos, después de la publicación de la Instrucción de la Comisión Bíblica *De historica Evangeliorum veritate* (1964), que recomendaba el uso prudente del método de la *Formgeschichte.*

Pero en 1957, el sueco H. Riesenfeld rechazó categóricamente dicho método, acusando el «escepticismo histórico» de sus cultivadores, en particular de Bultmann: según Riesenfeld las pruebas de una memorización de la enseñanza de Jesús por los discípulos son insuficientes. Desde otra perspectiva, E. Güttgemanns cuestionó el método: lo hizo en nombre del derecho a remontarse a la tradición oral a

partir de los textos escritos. Desde el ángulo católico tampoco faltaron serias críticas a la *Formgeschichte*[23]. Todas las objeciones mostraron la actualidad del estudio de la prehistoria de los Evangelios, aunque se debería acometer sobre bases nuevas.

La segunda línea de investigación fue el de la historia redaccional, complemento necesario de la *Formgeschichte*. Ya en 1901, W. Wrede había sostenido que el Evangelio de Marcos, inspirándose en la idea teológica de que Jesús había mantenido secreta su dignidad mesiánica, dio a los elementos de la tradición la forma de un Evangelio. Por consiguiente, es una idea teológica la que preside la redacción del Evangelio de Marcos. Este problema se volvió a tratar después de la segunda guerra mundial, con las aportaciones de G. Bornkamm, H. Conzelmann y especialmente W. Marxsen, que interpretó el Evangelio de Marcos como la expresión de la espera próxima de la parusía de Cristo. Aunque algunos de tales estudios aportaron conocimientos que permanecerán, los resultados de las investigaciones son bastante contradictorios. La cuestión metodológica se reveló como la cuestión fundamental.

2. *Rudolf Bultmann (1884-1976)*[24]

Bultmann, el conocido profesor de Marburgo (1921-1951), que tomó posición contra el nazismo desde 1933, inició su itinerario teológico junto a Barth, del cual se separó más tarde. Además de orientaciones metodológicas divergentes, influiría en ello la diferencia de confesionalidades: Barth no deja de ser calvinista y Bultmann, luterano. Sea como fuere, Bultmann jugó una doble carta: la del criticismo de la teología liberal en la que fue educado y la del positivismo

23. J. Combier y L. Cerfaux (dirs.), *La formation des Évangiles, problème synoptique et Formgeschichte*, Brujas 1957; X. Léon-Dufour, *Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles synoptiques*, RSR 46 (1958) 237-269; P. Benoit, *Exégèse et théologie* I, París 1960, p. 25-93.

24. Cf. W. Schmitals, *Bultmann, Rudolf*, en TRE 7, 1981, col. 387-396; B. Jaspert (dir.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt 1984. De la numerosa producción de Bultmann, se han traducido al castellano *Crecer y comprender* I-II, Madrid 1974-1976; *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, y *Jesucristo y mitología*, Barcelona 1970. Esta última obra está traducida al catalán, *Jesucrist i mitologia*, Esplugues de Llobregat 1970.

de la fe al estilo de Barth. Como escribía Bonhoeffer —en una carta en el verano de 1942—, Bultmann sacó al gato del saco (al gato liberal del saco del fideísmo), no sólo para él sino también para mucha gente. Y hay que alegrarse de ello en cuanto a la higiene y honradez intelectual, pero debemos cerrar de nuevo las ventanas para evitar resfriados.

En Bultmann hay que distinguir al historiador y al teólogo. Sin duda, Bultmann es el exegeta del Nuevo Testamento más eminente, o al menos el más radical. Su originalidad no consiste en haber formulado la regla de oro de todos los historiadores: «la ausencia de todo prejuicio en cuanto a los resultados de la investigación», sino en haberla aplicado, con una honradez que Karl Jaspers calificaba de absoluta, a la elucidación del problema de las fuentes orales y escritas a partir de las cuales se compusieron los Evangelios. En efecto, los libros del Nuevo Testamento se formaron según estratos sucesivos. Así hallamos, en orden: Jesús, el cristianismo judeocristiano, el cristianismo helenístico anterior y exterior a Pablo, el paulinismo, el joanismo y el paso a la Iglesia del siglo II. Se trata, para el historiador, de pasar del estadio más reciente al más antiguo. Este inmenso trabajo científico desemboca en un resultado esencial: todo elemento milagroso del Nuevo Testamento es tardío y legendario. Pero, si amputamos así los Evangelios y las cartas de lo que parece ser su núcleo, ¿qué queda del cristianismo? Es todo el problema de la desmitologización[25].

Para el teólogo Bultmann, interesa extenderse sobre el sentido del milagro. El ateísmo niega el milagro por la sencilla razón de que no existe Dios. Bultmann no sólo cree en Dios, sino que profesa que Jesús de Nazaret es la única revelación de Dios. Sólo esta encarnación de Dios es tan real que no se manifiesta a través de milagros. Es totalmente invisible para quien no tiene fe.

La fe no puede ni debe apoyarse en signos milagrosos, como si se tratara de muletas. Y, de hecho, el Jesús histórico nunca obró milagros con esta finalidad. Casi todos los que se le han atribuido son legendarios. Ciertamente, llevó a cabo curaciones y exorcismos. Pero también otros rabinos lo habían hecho antes que él y continuaron

25. Cf. como obras más asequibles: R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, París ²1966 (trad. cast., Bilbao 1970); íd., *Bultmann et la foi chrétienne*, París 1967; A. Malet, *Mythos et Logos. La théologie de R. Bultmann*, Ginebra ²1971; íd., *Bultmann*, Barcelona 1970; K. Barth y otros autores, *Comprender a Bultmann*, Madrid 1971.

haciéndolo después de él. Lo que caracteriza a Jesús es —según las palabras auténticas que de él nos quedan, y según aquellas que, sin ser suyas, reflejan su pensamiento— que se presenta a sus contemporáneos como la última y decisiva Palabra de Dios: quien cree en él posee la vida eterna, quien no cree en él ya está perdido. Jesús no hace más que anunciar el fin del mundo (el mundo de los valores humanos, incluso los más altos, como la moral y la religión); él es este final. El mundo y los humanismos podrán durar todavía milenios: pero ya han «acabado», para el creyente. Entre lo que los hombres llaman vida y lo que llaman muerte, no hay diferencia alguna *sub specie Dei.* La vida humana más noble comparada con la vida divina no es más que muerte. Sólo Cristo es, según la expresión lapidaria de los Evangelios, la «vida». Jesús, por tanto, predicó una radical «desmundanización», para usar ese término tan apreciado por Bultmann. La salvación consiste exclusivamente en el amor de Dios y del prójimo, en cuanto que este último no es un ser humano puro y simple, sino la criatura de Dios.

La revelación concebida así es el único verdadero milagro y no tiene necesidad de signos visibles que llenen el Nuevo Testamento en sus estratos secundarios. Ello significa, para limitarnos a los puntos más importantes, que Jesús nació de padres ordinarios y de manera ordinaria (las narraciones de la infancia son leyendas tardías). Ello significa que, si fue bautizado por Juan, lo fue sin el elemento milagroso (la paloma y la voz divina)... Todo el elemento milagroso de los Evangelios es mitología. Por tanto, no hay que desmitificar (que sería suprimir, como hace el ateísmo), sino desmitologizar, es decir, interpretar. El mito es, en efecto, una «formación de compromiso» entre lo divino y lo humano. La intención del mito es justa: nos quiere hablar de Dios. Pero lo hace mal: degradando lo invisible en visible. Por ejemplo, las narraciones de las apariciones pascuales no son falsas en su consideración profunda: intentan decir que, en realidad, la muerte de Jesús ha sido su triunfo. Pero mitologizan, es decir, «racionalizan» la resurrección (el término griego *logos*, que es uno de los componentes del término «mitologizar», significa «razón»). La convierten en un objeto de la razón humana. El mito no destruye la fe, la altera. Como dice Bultmann, «objetiviza el más allá en un más acá». La desmitologización, por tanto, no es sólo una exigencia del hombre moderno (que ya no puede creer en el universo milagroso del Nuevo Testamento), es ante todo una exigencia de la misma fe. Creer en Dios a partir

de fenómenos intramundanos —aunque milagrosos— sería sólo creer en el hombre. Una tal «fe» sería una fe «humana, demasiado humana».

Se olvida a menudo que Bultmann concede la misma importancia a la eclesiología que a la cristología: la Iglesia es la encarnación continuada, es —según él— «constituyente» del acontecimiento salvador. La humanidad hoy sólo puede acceder a Jesús por una «peregrinación a las fuentes» en el seno de la Iglesia. No se puede objetivar a la Iglesia como no se puede hacer con Jesús: todo lo que en ella es visible —por ejemplo, su organización monárquica, colegial o democrática— es por definición indiferente a la fe. No hay magisterio infalible, ni ministros revestidos de carácter sagrado, no hay «dogmas», etc. Tal como pasa con Jesús, la Iglesia no es la revelación diáfana de Dios; sus estructuras mundanas no tienen ninguna importancia. Sólo cuenta su esencia escatológica.

Se comprende la tempestad que provocó en el mundo cristiano la propuesta de Bultmann. Las oposiciones coincidían en la defensa de la tradición. Los reproches más duros provinieron, como es natural, de los grupos más ligados a la letra de la Escritura. Según los críticos católicos, sobre todo, el elemento milagroso forma parte de la revelación propiamente dicha: todos los fenómenos sobrenaturales que aparecen en los Evangelios (concepción virginal, etc.) son objeto de fe. No hay allí degradación alguna de la realidad divina.

El protestantismo se mostró más acogedor, dado que su fundador, Lutero, ya había expurgado los textos sagrados tomando como criterio su intención profunda; sin embargo, Bultmann escribió: «La desmitologización no es el paralelo de la doctrina paulino-luterana de la justificación sin las obras de la Ley y por la fe sola: únicamente es su cumplimiento consecuente.» Pese a ello, las Iglesias protestantes no aceptaron sin reticencias este «cumplimiento consecuente». Especialmente Karl Barth defendió con vigor su «teoría del signo», según la cual los milagros no se sitúan en el mismo nivel que la vida eterna predicada y conferida por Jesús, pero facilitan el acceso a la fe: el milagro visible en cierta manera es el trampolín misericordioso para la fe.

La respuesta de Bultmann a sus críticos permite ver mejor el aspecto propiamente filosófico de su pensamiento. El rechazo de la desmitologización tiene como causa, según él, una concepción errónea del conocimiento: se piensa que sólo hay conocimiento objetivo (natural o sobrenatural, poco importa). Bultmann admite, como es natural,

que la objetividad es indispensable. Toda su exégesis científica se fundamenta en la convicción de que el historiador puede adquirir un exacto conocimiento del pasado. Pero este tipo de saber tiene sus límites. Hay realidades inobjetivables. La amistad y el amor son un ejemplo claro. Ni la historia, ni la biología, ni la psicología, ni la sociología, es decir, ninguna ciencia puede explicar la amistad ni el amor como tales. El universo de las personas y de las relaciones interpersonales supone una filosofía de la «ek-sistencia» como la que Heidegger elaboró (adviértase que, según propia confesión, Heidegger debe a Bultmann tanto como éste a aquél). El yo y el tú, por definición, son inobjetivables. *A fortiori*, hay que decirlo de Dios y de la revelación. Ciertamente, Jesucristo es un personaje histórico que, como tal, es objeto de lo que llamamos ciencias del hombre. Pero, en cuanto es el hablar y el actuar de Dios para la salvación de la humanidad, se escapa del radicalismo del saber científico. La mitología no es más que el conocimiento científico de la humanidad primitiva. El esfuerzo de la desmitologización es la única manera de ser fiel a la intención más profunda de los primeros cristianos, la intención escatológica[26].

En el momento de hacer balance, aproximativo y provisional, nos vemos obligados a distinguir en la teología de Bultmann los aspectos positivos y los negativos. Sin duda representó un intento vigoroso de responder a las interpelaciones de los tiempos modernos: se tomó reflexivamente, mediante el instrumental heideggeriano, el carácter práctico de la teología. Pero, negativamente, esta teología se hizo «abstracta» —en el mismo sentido que el arte moderno— y «sin objeto», a causa del postulado irrenunciable de la «desmitologización», que quitó el carácter simbólico y epifánico de la verdad revelada[27].

26. J. Macquarrie, *The scope of demythologising Bultmann and critics*, Londres 1960; R.A. Johnson, *The origins of demythologising. Philosophy and historiography in the theology of Rudolf Bultmann*, Leiden 1974; F. Costa, *Tra mito e filosofia. Bultmann e la teologia contemporanea*, Messina-Florencia 1978; G. Graf, *Gott dennoch Recht geben. Die Theodizeefrage als ein entscheidendes Problema, besonders bei Luther, Bultmann und Sölle*, Francfort 1983.

27. E. Biser, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Graz-Viena-Colonia 1986, p. 225, 296-297.

3. *La «era postbultmanniana»: el redescubrimiento del Jesús histórico*[28]

Diversas perspectivas del maestro fueron pronto cuestionadas por los discípulos de Bultmann. La primera tesis afectada, de consecuencias particularmente graves, fue aquella según la cual el «Jesús histórico» apenas juega un papel en la fe. Para Bultmann era una posición de principio. La fe no puede —ni debe— apoyarse en ningún objeto de este mundo ni se puede vincular a una operación de la inteligencia natural. El Jesús histórico es un objeto de este mundo y la investigación histórica, a través de la cual intentamos conocerlo, es una tarea humana. Bultmann, consecuente con tales premisas, confiesa, en el prefacio de su *Jesús*, que no se interesa por la «personalidad» de Jesús y, en su *Teología del Nuevo Testamento*, que la prédica de Jesús es sólo un «presupuesto» para la fe, que quedaba esbozada a partir del momento en que aquel que había predicado se había convertido en objeto de la predicación, es decir, después del acontecimiento pascual.

Uno de los primeros discípulos de Bultmann, Ernst Käsemann, entonces profesor de exégesis del Nuevo Testamento en Gotinga (1952), formuló que el «escepticismo» de su maestro le parecía exagerado y que «las consecuencias teológicas de tal escepticismo son peligrosas». Observa también que la evolución seguida en este campo por los discípulos de Bultmann deriva de un progreso en el que «los datos históricos sobre Jesús que son relativamente seguros se deben discernir mejor, al menos en los Sinópticos, y que las tendencias historizantes han sido claramente reconocidas, al lado de las tendencias kerygmáticas». Sin duda, reconoce que no nos es posible reconstruir con seguridad toda una vida de Jesús. Sin embargo, «resignación y escepticismo» no podrían ser la última palabra de la tarea exegética y teológica[29].

Esta nueva forma de plantear la cuestión de Jesús suscitó una eficaz emulación entre los discípulos de Bultmann. Günther Bornkamm, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Hans Conzelmann, Herbert Braun coincidieron en constatar las insuficiencias de la posición bult-

28. Cf. H. Zahrnt, o.c. en la nota 1, p. 339-397.

29. Cf. el excelente estudio de P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie de la modernité, Ernst Käsemann*, París 1977, y el comentario crítico de F. Ferrario, *Ernst Käsemann nell'interpretazione di P. Gisel*, «Teologia» 7 (1982) 67-91.

manniana. Desde una perspectiva teológica, se tenía que mostrar la identidad entre el Jesús histórico y el Jesús glorificado; desde una perspectiva histórica, era imposible llegar al objetivo teológico, si la historia no permite mostrar que el *kerygma* ya está contenido *in nuce* en la palabra y la acción de Jesús. Sin la historia, como preámbulo de la fe, ésta corre el peligro de descansar sobre sí misma y de convertirse en un fruto de la voluntad del hombre, a no ser que sea una abdicación ante la autoridad de la Iglesia que manda creer. Pero, como observa Ebeling, la historia no es la única realidad sobre la que se pueda asentar la voluntad de dominación del hombre. El «espíritu», esa fuerza trascendente por la que se pretende alcanzar el objeto, puede degenerar en pretexto de la orgullosa afirmación de sí mismo, como recuerda san Pablo a los iluminados de Corinto. Y, si la interpelación de la palabra de Dios no es intrínsecamente cualificada por aquel que es al mismo tiempo su portador y su contenido, pierde todo poder de suscitar mi respuesta y mi decisión.

A partir de estas reflexiones fundamentales, los discípulos críticos de Bultmann intentaron mostrar la continuidad esencial entre la manifestación de Jesús, su «actitud» o «comportamiento» y los títulos que le confiere el *kerygma* (G. Bornkamm y E. Fuchs); o bien, subrayaron que Jesús es propiamente el «fundamento» del *kerygma,* contenido *in nuce* en su «yo», lo que permite ver en Jesús al «autor y realizador de la fe», según Hebreos 12,2 (G. Ebeling). Por otra parte, cada cual en su línea, prosiguieron una investigación teológica que, por estar en general emparentada con la obra de Bultmann, se vio o bien empujada a sus últimas consecuencias reductoras, o bien, lo más a menudo, ampliada y enriquecida por apreciables matices. Mientras que Herbert Braun, a partir del proyecto de interpretación existencial, desarrolló una visión que lleva el cristianismo a un puro humanismo filosófico y que conecta a su autor con ciertos teólogos de la «muerte de Dios», Ernst Käsemann profundizó los problemas planteados por la necesidad de determinar «un canon en el interior del canon bíblico»; por ello, pasando por la cuerda floja, buscó un equilibrio entre la fidelidad a la «letra» y el descubrimiento del «espíritu» en una exégesis cuyos principios querían ser «responsabilidad y libertad». G. Ebeling, por su parte, siendo menos exegeta que teólogo e historiador de las doctrinas cristianas, intentó dar al problema general de la hermenéutica todas sus dimensiones. Marcado por la influencia de Bonhoffer (durante la guerra le había frecuentado en el seminario pastoral

de Finkenwalde), mantuvo el deseo de arraigar la fe en la realidad de una Palabra de Dios que no estuviera sólo caracterizada por la contingencia, sino también por la convicción de que realiza el sentido de la existencia en el mundo y en la historia[30].

V. Paul Tillich (1886-1965) y la teología de mediación

Mientras Karl Barth y Rudolf Bultmann se esforzaron por determinar los límites precisos de la teología, Tillich intentó reunir lo que la moda teológica había separado rigurosamente ya hacía tiempo. Schleiermacher había preguntado un día con inquietud: «¿El nudo de la historia se deshará así: el cristianismo irá con la barbarie, y la ciencia con la incredulidad?» Mientras la teología dialéctica alejaba a Dios y el mundo, la teología liberal había intentado una síntesis ilegítima que amenazaba con hacer desaparecer la frontera que los separa. La posición de Tillich se situó entre estas dos fórmulas: «Mi teología puede considerarse como un intento de superar el conflicto entre estos dos tipos de teología. Quiere mostrar que la alternativa que se presenta no es válida.» Rechazando lo que tenían de falso y aceptando lo que tenían de justo, Tillich siguió una vía nueva, que él denominó «la tercera vía». Su misma vida favoreció el intento. Una brillante carrera docente en Alemania, en los años de la revolución barthiana, fue seguida —desde el dramático 1933— por la emigración a los Estados Unidos, donde ejerció una influencia decisiva. Una serie de vicisitudes —de orden biográfico, de opciones espirituales e intelectuales— definieron su itinerario, que se podría llamar perfectamente de «teólogo de la síntesis». Todo el dinamismo de su pensamiento tiende a unificar los numerosos elementos diversos y complementarios: las tradiciones del siglo XIX y las revoluciones del XX, el viejo mundo y el nuevo mundo, la metafísica y el existencialismo, el sacramentalismo católico y la contestación protestante, y finalmente Cristo y el mundo. Esos diversos movimientos sintéticos hallan su expresión en la síntesis global que domina la obra de Tillich: la de la religión y la de la cultura[31].

30. R. Marlé, *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling,* París 1975.

31. Para introducirse en su pensamiento, cf. E. Scabini, *Il pensiero di Paul Tillich,* Milán 1967; C.J. Ambruster, *El pensamiento de Paul Tillich,* Santander 1968;

Barth partía de la revelación de Dios: ¡Dios ha hablado! Pero Tillich se pregunta: ¿se puede decir a un hombre que Dios ha hablado, si nada de lo que dice esta palabra encuentra eco en su ser? Sabe que es difícil a menudo para el espíritu moderno asumir el escándalo de la fe y se propone ayudarle. Para tal fin elaboró su conocido «método de correlación», como puente que enlaza la experiencia ontológico-existencial del hombre y la oferta del «nuevo ser», hecho presente en Jesucristo.

Como he indicado, para apreciar el intento teórico de la interpretación entre religión y cultura, propuesta por Tillich, hay que saber algo de las dimensiones de su existencia, pues una síntesis de la fe y de la civilización era, para él, no un objeto de especulación sino una realidad que había que vivir. Su biografía estuvo marcada por dos crisis importantes. Antes de la primera guerra mundial, era un hombre del siglo XIX; pero cuatro años vividos en las trincheras, como consiliario militar, le hicieron explotar su mundo burgués y suave y le llevaron hacia las corrientes inquietas del despertar social de la posguerra. La segunda sacudida tuvo lugar cuando el fermento social producía, en vez del *kairos* cristiano deseado, el régimen demoníaco del nazismo, por culpa del cual se exilió a los Estados Unidos.

Su dimensión intelectual se caracteriza por la búsqueda de una visión total de un mundo en el que convergieran el cristianismo y el pensamiento moderno. Su aportación a dicha ambiciosa tarea es positiva, como conocedor de la filosofía griega y de Schelling y Marx, y del existencialismo y de la psicología de las profundidades[32].

Considerando una vida tan profundamente comprometida en el mundo —atenta a la ciudad y al arte— y animada por motivos religiosos bien arraigados, no sorprende que Tillich adoptara, para su investigación teológica, el llamado «método de correlación». En efecto, concibe el papel de la teología como una respuesta, en términos de mensaje evangélico, a las cuestiones planteadas por la situación existencial del hombre. Así, se establece una correlación entre el hombre, por un lado, que se interroga sobre las últimas cuestiones del ser, de la

G. Tavard, *Initiation à Paul Tillich*, París 1969; J. Rieunaud, *Paul Tillich, philosophe et théologien*, París 1969; L. Racine, *L'Évangile selon Paul Tillich*, París 1970; *Paul Tillich, su obra y su influencia. Libro homenaje*, Madrid 1971; A. Garrido Sanz, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Salamanca 1979.

32. Se puede hallar una panorámica inteligente en F. Manresa, *Paul Tillich: filósofo y teólogo*, «Selecciones de libros» 5 (1968) 411-429.

existencia, de la ambigüedad de la vida, del final escatológico... y, por otro lado, la revelación cristiana, cuyos símbolos aportarán la respuesta, si se los abre con la llave de la ontología[33].

La obra completa de Tillich abarca dieciocho volúmenes[34]. Si buscásemos un tema que nos permitiese organizar las investigaciones teológicas de toda su vida, ciertamente podríamos escoger el de las relaciones entre religión y cultura: representa la viva preocupación que anima su pensamiento, el carácter que le distingue de los demás teólogos[35]. Por ello, es importante comprender qué entiende por religión y por cultura. Según Tillich, «religión» puede admitir dos sentidos: en un nivel ordinario y más limitado, designa las religiones institucionalizadas, con todos sus aparatos. En un nivel más vasto y profundo, sería el estado en que uno se halla cuando se siente afectado por una última inquietud, sin condiciones; la religión es la respuesta total de la persona a lo que llamamos «sagrado». La religión es la fe.

«Cultura» se entiende en un sentido muy amplio: se muestra fiel al término alemán *Kultur*, que incluye todos los frutos del espíritu creador del hombre. Por tanto, comprende no sólo la música, la poesía, la filosofía, sino también la economía política, el derecho, la ciencia y todas las formas de vida social y política. En una palabra, la cultura es civilización.

Nos engañaríamos si creyésemos que Tillich yuxtaponía religión y cultura; las concibe como íntimamente dependientes una de otra. La estructura que explica su unión es la de la substancia y de la forma.

Para estudiar la cultura, objeto esencial de sus análisis, la substancia religiosa se puede relacionar con la forma cultural de diversas maneras. Si una cultura acentúa tanto la forma que llega a evacuar la substancia religiosa, se crea una «cultura autónoma»: se considera autosuficiente, y lleva a una vida superficial, carente de profundidad

33. Cf. F. Manresa, *El concepto de símbolo en la teología de Paul Tillich*, Barcelona 1976.

34. Hay traducción castellana de *Se conmueven los cimientos de la tierra*, Barcelona 1968 (en catalán: *Els fonaments trontollen*, Esplugues de Llobregat 1967); *El coraje de existir*, Barcelona 1968; *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires 1974; *El nuevo ser*, Barcelona 1973; *Teología sistemática* I-III, Salamanca 1981-1984.

35. Además de las introducciones de la nota 31, cf. J.P. Gabus, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, París 1969; J.-Cl. Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution. La période allemande 1919-1933*, Montreal 1974; M. Michel, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, París 1982; P. Carreras, *Religió i cultura en Paul Tillich*, Barcelona 1985.

espiritual; esta cultura será secular en el sentido peyorativo del término. La cultura heterónoma, en cambio, supone que la religión se impone desde el exterior a las formas culturales. Viola su autonomía legítima y las deforma: la heteronomía acaba por subordinar la cultura a la religión.

Tillich busca el equilibrio en lo que llama «teonomía»: ésta se da cuando la cultura «expresa en sus productos una última inquietud y una significación trascendente». Evita el carácter superficial de una cultura secular autónoma y el despotismo demoníaco de una heteronomía. La cultura teónoma se basa en la última inquietud que es la fe.

Para dar contenido teológico a este esquema, habría que resumir los tres volúmenes considerables de la obra principal de Tillich, *Teología sistemática.* Las nociones principales quedan situadas en el seno de la relación religión-cultura. Dios como fundamento del ser, la doctrina del nuevo ser manifestado en Jesucristo. La teonomía sólo se puede realizar por el nuevo ser, pues es el poder de ruptura del pecado el que rompe la unidad de la religión y la cultura.

En fin, el principio «protestante» es indispensable para la evolución de una cultura autónoma. Es el principio de la protesta profética contra toda usurpación del elemento sagrado, el único capaz de frenar las tendencias hacia una autonomía vacía.

Tanto si nos inclinamos a aceptar, como a rechazar o modificar, la síntesis de religión y cultura presentada por Tillich, no podemos desconocer que su aportación fue importante. Halló sobre todo en Reinhold Niebuhr (1892-1971), norteamericano que le invitó a exiliarse, un eco inteligente y personal. Puede considerarse como el primero de los teólogos autóctonos de los Estados Unidos, quizá el único que influyó en la conciencia social y política de su patria: su pensamiento se centró en torno al compromiso de amor y justicia propio del cristiano. Percibió, primero, los problemas éticos planteados por la sociedad industrial; el atractivo de Marx le marcó, después; y, en una tercera fase, redescubrió el profundo radicalismo del pensamiento bíblico en materia política y ética. Aunque habló más del reino de Dios que de Dios, es en función de él como escrutó la sociedad contemporánea y la criticó, en una línea más próxima a la teología dialéctica que al protestantismo social[36].

36. Su pensamiento ha sido bien analizado por H. Hofmann, *Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde,* Zurich 1954; G.P. Vignaux, *La*

VI. La teología de la secularización

Interpelados por el fenómeno sociológico de la «secularización»[37] —o, también, de la descristianización—, algunos teólogos quisieron aportar al mismo una reflexión teológica. Entre ellos, el más sistemático fue Gogarten, según el cual la situación creada por la secularización supera una perspectiva histórica y afecta a la misma esencia de la fe. La aportación de Bonhoeffer, más dramática, insiste en que la secularización lleva en sí misma una noche de fe y crea serias dificultades para anunciar el mensaje cristiano. La visión de Gogarten y de Bonhoeffer fue altamente estimulante en teólogos protestantes y católicos de la Europa de los años sesenta (Moltmann y Metz, especialmente) y también en algunos americanos influidos al mismo tiempo por Tillich y Niebuhr (nos referimos sobre todo a Harvey Cox; la «secularización» en los teólogos radicales de la «muerte de Dios» es otra cosa).

1. *Friedrich Gogarten (1887-1967)*[38]

La fe y la historia fueron los móviles de la teología de Gogarten. Pronto polemizó con el idealismo alemán, se resistió al relativismo

théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr, Neuchâtel 1957; J. Bingham, *Courage to change. An introduction to the life and thought Reinhold Niebuhr,* Nueva York 1961; D. Lange, *Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs,* Gütersloh 1964; B. de Margerie, *Reinhold Niebuhr, théologien de la communauté mondiale,* París 1969.

37. De acuerdo con N. Luhmann, *Funktion der Religion,* Francfort 1977, p. 233, «el concepto (de secularización) no se puede definir en confrontación con el fenómeno religioso, sino que se halla relacionado con la estructura del sistema social.» A menudo, secularización, ese «título estropeado», sirve hoy para designar un conjunto ambiguo y amorfo de ideas, de intereses y de prejuicios con el fin de propugnar una determinada ideología en contra de otra calificada de clerical y «científicamente» superada. Cf. para toda esta temática H.-H. Schrey (dir.), *Säkularisierung,* Darmstadt 1981, volumen que ofrece, en particular desde una perspectiva teológica, una interesante panorámica escrita por el director (p. 1-48); desde una perspectiva también teológica, cf. E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre,* Salamanca 1971; K. Rahner, *Reflexiones teológicas sobre el problema de la secularización,* en *Teología de la renovación* I, Salamanca 1972, p. 163-194; Ch. Duquoc, *Ambigüedad de las teologías de la secularización,* Bilbao 1974. Con un enfoque más sociológico, cf. J. Martínez Cortés, *Secularización,* en C. Floristán y J.J. Tamayo (dirs.), *Conceptos fundamentales de pastoral,* Madrid 1983, p. 925-936.

38. P. Henke, *Gogarten, Friedrich,* en TRE 13, 1984, col. 563-567, con la bibliogra-

histórico de Troeltsch y disintió de la teología dialéctica de los años veinte. Su expresión más característica se halla en los escritos de los años cuarenta, que describen el fenómeno de la secularización, valorándolo y comprendiéndolo en un nivel muy distinto del expuesto por Bonhoeffer. Después de mostrar las raíces bíblicas de la secularización —el mundo es desdivinizado y desacralizado—, afirma la mayoría de edad del hombre y su libertad en la historia. El peligro es que dicha secularización se puede desviar y convertirse en secularismo, en la medida en que intenta suplantar la fe. Su actitud política en la cuestión nazi podía haber influido en su posición teológica, con un trasfondo de reaccionarismo latente: la lucha contra el paganismo y sus zonas sacrales.

Según Gogarten, aquel «todo es vuestro» de la carta a los Corintios ha desencadenado un movimiento imparable de secularización. Sirve de poco pasar rápidamente de esta frase para continuar con el «pero vosotros sois de Cristo». Cualquier intento de discutir al hombre el poder que, según el Nuevo Testamento, tiene sobre el mundo es sospechoso. La base está en que la secularización es la consecuencia lógica de la fe cristiana. Puede discutirse la posibilidad de verificar moral e históricamente esta tesis, pero su importancia teológico-sistemática es evidente. El modelo original del hombre emancipado, el «primer señor del mundo», es Jesús de Nazaret. Mucho antes de la cuestión relativa al Jesús histórico, Gogarten intentó hallar el contenido de la predicación de Jesucristo. Su cristología, muy elaborada, no quiere ser un límite a su teología de la secularización, como si ésta hubiera de pararse ante el «vosotros sois de Cristo». Sois coherederos de Cristo, estáis llamados al mismo estado de hijos, a la responsabilidad de ser señores del mundo, por ser hijos del Padre. Esto es precisamente lo que se esconde en el término libertad.

En la práctica, sin embargo, el hombre «secularizado» idolatra este mundo. Olvida la cuestión que proviene del futuro y orienta todos sus esfuerzos hacia la construcción de la ciudad terrena. Acaba ignorando que el futuro oculta el misterio de Dios. El futuro se hace amenazador. En la palabra de la cruz, para Gogarten, el futuro se

fía completa del autor y los principales estudios sobre su teología. En castellano, sólo existe la traducción de su obra *¿Qué es el cristianismo?*, Barcelona 1977. Una buena presentación de su pensamiento, la ofrece H. Zahrnt, o.c. en la nota 1, p. 161-225; para un juicio católico, cf. Ch. Duquoc, o.c. en la nota anterior, p. 58-70.

transforma en esperanza. La ambigüedad del futuro está vinculada a la incapacidad del hombre secularizado para dominarlo racionalmente: el futuro es amenazador y revelador. El desplazamiento de la pregunta cristiana hacia el futuro y la equivalencia práctica entre futuro y Dios facilita, según Gogarten, el proceso de reintegración de la fe bíblica a un movimiento secular. Si el futuro se vive en forma de amenaza, ¿no volvemos al argumento tradicional, al argumento de la inestabilidad o de la contingencia? Sea cual fuere la respuesta de Gogarten, la única respuesta satisfactoria al desafío del mundo actual al cristianismo es presentar la fe cristiana en un mundo convertido en secular de tal manera que la realidad de Dios y la realidad del mundo sean, una al lado de otra, una única realidad en la fe. De este modo, asistimos a un giro decisivo, que se impuso en el cristianismo de después de la segunda guerra mundial. Después de la primera, la teología descubrió la divinidad de Dios; después de la segunda, el carácter propio del mundo. La novedad estará en intentar superar la desgraciada concepción esquizofrénica que llevaba a distinguir dos campos a base de dividir la única realidad existente en un mundo de acá abajo y en un mundo del más allá.

2. *Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) o el cristianismo arreligioso*[39]

Bonhoeffer fue ahorcado por los nazis en el campo de concentración de Sachsenhausen. Después de su muerte, su obra se convirtió en una de las inspiraciones más fecundas, y también más controvertidas, del cristianismo contemporáneo. Éste, que se halla confrontado a la autonomía de las ciencias humanas, a la secularización creciente de la

39. La mejor biografía de Bonhoeffer, a pesar de las posteriores matizaciones, es la escrita por su amigo E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual,* Bilbao 1970; véase G. Krause, *Bonhoeffer, Dietrich,* en TRE 7, 1981, col. 55-66. La amplia bibliografía consignada en este concienzudo artículo se ve aumentada, sobre todo, por las publicaciones del «Internationales Bonhoeffer Forum», Munich 1980ss; cf., además, H.R. Pelikan, *Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers. Dokumentation, Grundlinien, Entwicklung,* Viena-Friburgo-Basilea 1982; Ch. Gremmels-H. Pfeifer, *Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer,* Munich 1983; E. Bethge, R. Bethge y Ch. Gremmels (dirs.), *Dietrich Bonhoeffer. Sein Leben in Bildern und Texten,* Munich 1986. La bibliografía hasta 1970 está críticamente expuesta en F. Manresa-J.I. González Faus, *Teología, Iglesia, contemporaneidad. En torno a Dietrich*

sociedad y a la dislocación de una cultura, amenazada por la abundancia de sus medios y por el nihilismo secreto de sus fines, sintió cómo Bonhoeffer se interrogaba sobre la significación de Jesucristo en un mundo sin religión, sin necesidad ni de metafísica ni de interioridad. Sus interrogantes abarcan toda su obra, que considera la encarnación como la unidad, sin separación ni confusión, entre Dios y la realidad. Por tanto, el cristianismo no es una religión de evasión, una gnosis para los «candidatos al cielo», según la expresión de Feuerbach. Tampoco es una reducción pragmática de la realidad a un caos discontinuo. Dios es en Jesucristo la estructura y el ámbito de la realidad. Jesucristo es Dios haciéndose hombre para hacerse responsable, como hombre ante Dios, de la totalidad de los seres y de las cosas[40]. Si la esencia de las religiones consiste en completar por una aportación sobrenatural las incapacidades de los hombres, el cristianismo no es una religión. Si el ateísmo consiste en acabar la tarea humana, sin presentarla ante Dios, el cristianismo es a la vez una resistencia responsable y una sumisión orante, filial, confiada. Dios no es un tapagujeros explicativo de las ignorancias de los hombres, ni un envidioso de sus progresos, sino simplemente responde a sus responsabilidades. Esta teología de la encarnación atestigua así la presencia de Dios en medio, y no en los márgenes, de la realidad, presencia estructurante, representativa, liberadora.

La vida y la obra de Bonhoeffer se suelen dividir en tres partes caracterizada cada una de ellas por dos obras principales. En 1927 y 1930 defiende sus dos tesis: *Communio sanctorum. Sociología de la Iglesia*[41] y *Acto y ser. Filosofía trascendental y ontología en la teología sistemática.* Marcado por Hegel, abierto a la sociología religiosa por Troeltsch, conocedor de Heidegger, conquistado por la dogmática de la Palabra de Dios de Barth, el joven Bonhoeffer reflexionó sobre las dimensiones colectivas del ser de Jesucristo, sobre la realidad de la

Bonhoeffer, «Actualidad bibliográfica» 8 (1971) 49-126. Véase también R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer. Testigo de Jesucristo entre sus hermanos,* Bilbao 1970; A. Dumas, *Una teología de la realidad: Dietrich Bonhoeffer,* Bilbao 1970; F. Manresa, *Recuperem els testimonis. Dietrich Bonhoeffer als quaranta anys de la seva execució pels nazis,* Barcelona 1985.

40. Este tema, presente en toda la obra de Bonhoeffer, queda bien expresado en la que dedicó a Jesucristo: *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio,* Barcelona 1971.

41. Trad. cast., Salamanca 1969. Sobre la estancia de Bonhoeffer en Barcelona, en

Iglesia, como lugar donde se manifiesta el conocimiento de Dios.

Según él, no hay que plantearse la cuestión insoluble de si Jesús previó la constitución de la Iglesia. Jesús no es una personalidad aislada, fundador de una religión particular; es una persona colectiva, representativa y recapituladora, el fundamento más que el fundador de la Iglesia. La sociología ayuda a la teología, que se ha vuelto demasiado individualista e intimista, a reencontrar sus dimensiones comunitarias. A su vez, la dogmática ofrece a la sociología una significación que la preserva de limitarse a una descripción de las estructuras de la sociedad.

La llegada de Hitler al poder (1933) lanza a Bonhoeffer al combate de la Iglesia confesante alemana. Mientras que antes había insistido en las dimensiones eclesiásticas de la teología, ahora recuerda las dimensiones «mundanas» de la responsabilidad eclesial. Escribe entonces *El precio de la gracia (Nachfolge)* (1937) y *La vida comunitaria* (1938)[42], que, siguiendo a Kierkegaard, exigen al creyente la imitación de Cristo, dado que la fe no es creencia sino aprendizaje de la obediencia, penitencia y disciplina. Dicho aprendizaje tiene lugar a la luz realista del Espíritu Santo, que ayuda a distinguir entre la fe y el psiquismo religioso.

La última etapa, en plena guerra mundial (1939-1945), se caracteriza por su cooperación al movimiento de resistencia contra Hitler, que había de llevarlo a la muerte. Dos obras póstumas marcan esa tercera etapa. *Ética*[43], escrita fragmentariamente (1940-1943), en la que Bonhoeffer estudia la vida natural como el campo de las realidades penúltimas que desembocan en la realidad última de Dios. El hombre es responsable de lo penúltimo, Dios justifica lo último. Por tanto, la ética consiste en preservar lo penúltimo contra el nihilismo, en responder a la justificación divina por la justicia humana, en hacerse concretamente responsable de la realidad abandonada, en el riesgo de la acción. Las cartas de la prisión, aparecidas en 1951 con el título

1929, como vicario de la parroquia alemana, y la significación de su conferencia, además de la obra de Bethge (nota 39), cf. R. Mengus, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer,* París 1978, p. 51-54.

42. Trad. cast., *Vida en comunidad,* Salamanca 1982; trad. cat., *Vida en comunitat,* Barcelona 1977. Sobre el tema propuesto, cf. L. Duch, *Dietrich Bonhoeffer y la vida comunitaria,* «Studia monastica» 17 (1975) 103-144.

43. Trad. cast., Barcelona 1968, con una excelente presentación de L. Duch.

Resistencia y sumisión[44], acentúan el sentimiento de abandono de un mundo sin Dios. En la debilidad de Dios en medio del mundo, Bonhoeffer descubre una doble significación positiva: la aprobación, por parte de Dios, de la autonomía de este mundo «mayor de edad», y después la solidaridad con Jesús crucificado que vive ante Dios el sin-Dios de su abandono. Al esquema religioso clásico de un Dios omnipotente que responde a la miseria humana opuso el esquema de un Dios resistente, sufriente, en «agonía», como decía Pascal, y el de un hombre autónomo, emancipado, que se va haciendo responsable.

La interpretación de Bonhoeffer es muy discutida, teniendo en cuenta el carácter fragmentario de la obra y la no terminación de los últimos escritos. Tres perspectivas parecen posibles para abordarla:

Luterano de origen, Bonhoeffer luchaba contra una religión presentada como una obra meritoria (Gerhard Ebeling). Desembocaba en una doble dimensión de existencia: la vida humana racional y la vida oculta, acompañando misteriosamente a Dios en sus sufrimientos acá abajo (Hanfried Müller). Su obra sería así una actualización de dos grandes doctrinas de Lutero: la salvación por la fe y los dos reinos.

Comprometido en un mundo sin Dios, ateo, Bonhoeffer insistiría en Jesucristo, «hombre para los demás», pero callaría sobre Dios, porque el abuso del nombre divino corre hoy el peligro de hacer confundir el cristianismo con el teísmo (el obispo anglicano John Robinson y los teólogos americanos de la «muerte de Dios»).

Preocupado a lo largo de toda su vida por atestiguar la presencia, el ser, la encarnación de Dios en medio de la tierra, y no sólo su existencia, su acto, su trascendencia más allá del mundo, Bonhoeffer sería un teólogo ontológico, lo que —en un período culturalmente no religioso como el que vivimos— se expresaría por la confesión de Dios anónimamente oculto en la totalidad de la realidad (Heinrich Ott).

Luterano, «ateo», ontológico: he aquí tres adjetivos que no agotan la significación de la obra de Bonhoeffer pero que atestiguan su influencia en direcciones a menudo divergentes, a pesar de la unidad de su mensaje: ser cristiano, seguir a Jesucristo, es constituirse responsable de la realidad abandonada hasta la sumisión.

El verdadero profetismo de Bonhoeffer, inquietante por su modestia y a la vez por la amplitud de su visión, se enraizaba en una vida evangélica —y mística— de rara exigencia y que Eberhard Bethge, su amigo y más fiel biógrafo, denominaba la «disciplina del arcano». Su tarea, finalmente percibida, sería la de identificarse plenamente con el mundo moderno sin perder su identidad cristiana. Se cita constantemente a Bonhoeffer como el profeta de la identificación y se olvida en general que se preocupó de la identidad cristiana.

Para él, como para Bethge, el medio que permitía mantener dicha identidad se definía por la expresión «disciplina del arcano», mientras que las exigencias de la identificación se resumían por la expresión «cristianismo arreligioso» o, con mayor frecuencia, «interpretación no religiosa del Evangelio»[45]. Por «disciplina del arcano» entendía todo cuanto posibilita profundizar y sostener la vida cristiana: oración, meditación, culto comunitario, sacramentos, experiencia de vida en común... todo cuanto contribuía a adaptar al cristiano a una vida de amor vivido con Dios y para sus hermanos, los hombres. La expresión significaba, además, reconocer que las verdades del Evangelio pueden y deben ser compartidas con los demás cristianos de una manera distinta a como son comunicadas a los «otros»; en cuanto a «cristianismo arreligioso», significa la apertura total y gozosa al mundo entero, tan diverso, que nos rodea; significa que se es sin reserva el hombre para los demás.

La vida de Bonhoeffer representó un esfuerzo continuo por mantener ambos aspectos en equilibrio, intento complicado por las fuertes presiones interiores y exteriores, aunque, según las etapas, la balanza se decantaba más hacia un lado o hacia otro. Para utilizar una frase de Bethge, «la disciplina del arcano, sin sentido del mundo, se convierte en un gueto; el sentido del mundo, sin disciplina del arcano, se convierte en una avenida». La vida de Bonhoeffer se desarrolló lejos de las avenidas y, progresivamente, cada vez más lejos del gueto. Estuvo con Dios y para Dios, con los hombres y para los hombres, siempre expuesta al mundo[46].

44. Trad. cast., Barcelona 1969 y Salamanca ²1983; trad. cat., *Resistència i submissió*, Esplugues de Llobregat 1969.

45. Cf., por ejemplo, su texto *La interpretación religiosa de los conceptos bíblicos*, en *Antología de los teólogos contemporáneos*, Barcelona 1969, p. 128-140.

46. Cf. M. Bosanquet, *The life and death of Dietrich Bonhoeffer*, Londres 1968 (trad. franc., París 1970).

3. *La teología radical de la «muerte de Dios» y las reacciones en contra de la radicalización*

La publicación póstuma de las dos últimas obras de Bonhoeffer suscitó un gran interés en Europa y América del Norte. Con diversos matices, en ambos continentes fueron acogidas con entusiasmo: se convirtieron en un eficaz estímulo para traducir el mensaje evangélico en un lenguaje secular. Convencidos de que la secularización se imponía en un mundo que se definía y gobernaba fuera de toda referencia a normas que le serían extrañas, los teólogos «radicales» intentaron una respuesta teológica que no dejaba de ser paradójica: si Dios ha «muerto», ¿se puede mantener una teología? La estructura lingüística propuesta por dichos teólogos deriva más del eslogan o del conjuro poético que de la racionalidad del discurso; la distorsión que inflige al lenguaje la hace susceptible de múltiples interpretaciones, como muestra la abundante literatura aparecida sobre todo en Norteamérica[47].

47. Obsérvese que en los mismos Estados Unidos la resonancia profunda de esta teología fue menor de la que se podría pensar a juzgar por las innumerables obras publicadas sobre la misma. Si sus teólogos fueron leídos y discutidos, no suscitaron una «conversión» masiva a su doctrina. El que existiesen es más bien el testimonio de una insatisfacción profunda ante las teologías tradicionales. Para la mayoría de los jóvenes norteamericanos, el Dios que se predicaba y al que se rezaba en las iglesias quedaba demasiado envuelto en el conformismo del *establishment,* hasta convertirse en un obstáculo a sus aspiraciones hacia una vida más justa y más auténticamente responsable. Sin embargo, las búsquedas y propuestas de dichos teólogos, por ambiguas que fueran, contribuyeron a plantear una situación de crisis que la reflexión cristiana no podía ignorar. En Europa, el debate fue seguido con interés, como lo muestra la bibliografía, ya original, ya traducida, aparecida en torno a la «muerte de Dios». Cf. *Les deux visages de la théologie de la sécularisation,* Tournai 1970; Ch.N. Bent, *El movimiento de la muerte de Dios. Un estudio de G. Vahanian, W. Hamilton, P. Van Buren, Th.J. Altizer,* Santander 1969 (orig. inglés, 1967); J. Bishop, *Los teólogos de la muerte de Dios,* Herder, Barcelona 1969 (orig. francés, 1967); V. Camps, *Los teólogos de la muerte de Dios,* Barcelona 1968; E. Colomer, *Déu, viu o mort? Una aproximació històrico-crítica a la teologia radical,* Barcelona 1970 (también está en versión cast.); Ch. Duquoc, *Ambigüedad de las teologías de la secularización,* Bilbao 1974 (orig. francés, 1972); D.E. Jenkins, *Guía para el debate sobre Dios,* Madrid 1968 (orig. inglés, 1966); E.L. Mascall, *The secularization of christianity,* Londres 1965; B. Mondin, *I teologi della morte di Dio,* Turín 1968; Th.W. Ogletree, *Controversia sobre «la muerte de Dios». Síntesis y valoración de la obra de Th.J.J. Altizer, W. Hamilton y P. Van Buren,* Barcelona 1968 (orig. inglés, 1966). También hay que citar los numerosos análisis de puntos parciales aparecidos en revistas. Algunas de estas revistas dedicaron al tema

La personalidad y las orientaciones de los iniciadores de la teología radical de la «muerte de Dios» se sitúan en el contexto de la tradición del protestantismo norteamericano. Pero los conceptos que dominaban su formación teológica no pertenecen a una tradición puramente americana. William Hamilton abordó su teología en el Union Theological Seminary de Nueva York, después de la segunda guerra mundial, período en el que las personalidades que dominaban el debate teológico eran Paul Tillich y Reinhold Niebuhr. Aunque los escritos de Tillich estuvieran marcados por su experiencia americana, los temas principales de su pensamiento estaban fijados por las tradiciones europeas del idealismo y el existencialismo. En cuanto a Niebuhr, su crítica teológica y moral se desarrolló en reacción contra el liberalismo protestante norteamericano, y su pensamiento, a menudo pragmático, es típicamente americano. Pero integraba conceptos que pertenecían a la tradición clásica de la Reforma y se hizo eco de los teólogos europeos: los «guardaespaldas» teológicos son Barth, Bultmann, Bonhoeffer. Paul van Buren escribió su primer trabajo teológico bajo la dirección de Barth; después le criticó bajo el impulso y a la luz de la filosofía analítica anglosajona. Thomas Altizer llegó a su formulación teológica a partir de la historia de las religiones, y las figuras clave, en su versión del «ateísmo cristiano», son Nietzsche, Hegel y William Blake.

A pesar de que las influencias específicamente americanas sean mínimas en la formación de dichos teólogos, sus temas fundamentales se han considerado totalmente americanos. El lector europeo los comprenderá mejor, si considera los presupuestos de su itinerario intelectual:

a) Una búsqueda del fundamento empírico de los conceptos y de las construcciones teológicas.

b) Una fuerte insistencia en el carácter central de Cristo, en teología y en moral.

c) La afirmación de una esperanza en el mejoramiento y en el cumplimiento del individuo y de la sociedad.

números monográficos, como el 89 (1968) de «Lumière et vie», o el 13 (1969) de «Divinitas», donde aparece una crítica virulenta a los teólogos de la muerte de Dios, basada en la inaceptabilidad de que el criterio pragmático substituya al criterio de verdad (M.F. Sciacca, *«Dio morto» e «Dio vivente»,* p. 29-48). Para la teología de Van Buren, cf. F. Manresa, *Evangeli i secularitat,* QVC 43 (1968) 75-95.

Precisamente porque Hamilton, Van Buren y Altizer creían que la idea de Dios, tal como era presentada en ciertas teologías europeas no respondía a un empirismo lúcido, una fidelidad viable en Jesús y una afirmación realista de esperanza les llevó a hablar de la «muerte de Dios».

El ateísmo o la indiferencia religiosa del pensamiento occidental tenía una significación para la reflexión cristiana. «Dios ha muerto» era una proposición que, para el increyente, se convertía en la comprobación de ausencia social; para el creyente, dicha ausencia tenía sentido para su fe. Era el signo de que finalmente aparecía en la cultura lo que fue anunciado en el evangelio: el Dios omnipotente murió en Jesucristo y los hombres quedaron libres de sus celos y de su autoridad. La omnipotencia de Dios era una falsa imagen de Dios, aunque siga predicándose en las iglesias (Altizer). Dios es el que muere para que el hombre pueda vivir; Jesucristo suprime la trascendencia de autoridad y de poder para que el hombre viva en el mundo. No existe ya Dios para el hombre, porque Jesucristo lo ha abolido. El futuro queda abierto al hombre.

La referencia cristológica de estos autores es el común denominador de su pensamiento. El que Dios se considere como no existente o el que se le considere como inaccesible a todo lenguaje no cambia demasiado la interpretación del fenómeno cultural de su desaparición: ésta es la transcripción histórica de lo que empezó a darse con el advenimiento de Jesucristo. Dichos pensadores no podían llamarse cristianos sin tal referencia.

Conectar el acontecimiento de Cristo y la «muerte de Dios» ofrece una justificación cristiana a la rebelión«atea» contra el Dios supuestamente todopoderoso, fascinante, celoso, vengativo. Si la imagen de Dios que regula la actitud religiosa se enraíza en el fantasma del terror y de la opresión, Jesús es ciertamente la muerte de Dios. Pero ¿sería este Dios el de la «tradición» judía? ¿No sería más bien la proyección de nuestros temores? Se ha podido decir que los teólogos americanos de la «muerte de Dios» han propuesto una explicación ambigua. El ateísmo cultural o la ausencia de Dios en nuestro mundo plantea graves cuestiones, pero las plantea no sólo en el nivel religioso, sino también en el nivel antropológico. Recuperar el ateísmo «pastoralmente» y predicar que sólo los cristianos tenemos derecho a afirmar la muerte de Dios, significa no haber percibido el sentido del ateísmo o jugar con las palabras. Así Hamilton, Van Buren y Altizer.

Es verdad que esta presentación general exige que se matice, cosa fácil de hacer a partir de la lectura directa de las obras o los estudios que las interpretan[48]. Hamilton distinguió, además de a los radicales «duros» (los tres teólogos citados), a aquellos que llamó «blandos». Son los que, a pesar de aceptar a Dios, dejan de hablar de él por razones tácticas o pastorales. Son los que reaccionaron contra la radicalidad de la experiencia de no tener Dios: debemos citar aquí a Gabriel Vahanian, Leslie Dewart y Harvey Cox, y en el ámbito europeo a los obispos anglicanos John Robinson y Leslie Newbigin.

Vahanian, profesor en la Universidad de Syracuse (Nueva York), escribió un libro sobre la «muerte de Dios» (1960), pero lejos de hacer de tal eslogan un principio de teología, veía en el mismo la evidencia de la deshumanización de una cultura[49]. Lo que pudo engañar en la interpretación de Vahanian es la inteligencia con que denunció la «muerte de Dios» en los datos que parecen contrariar su afirmación: la religiosidad de la cultura americana. Dicha religiosidad era antievangélica, ocultaba el rostro del verdadero Dios. Se proclamaba a Dios, pero Dios estaba muerto. Dios se convertía en una palabra vacía o, según la expresión de un artista de Hollywood, en una «muñeca viva». Vahanian no elaboró una teoría cristiana de la desaparición de Dios; fustigó el no profetismo de las Iglesias que se contentaban, para su buena conciencia, con asegurar una proclamación tradicional de Dios. El análisis de los restos de la secularización mostró, según él, que tal actitud es vana.

Dewart propuso la traducción del mensaje cristiano en la categoría de la evolución dialéctica, y no para proclamar la muerte de Dios, sino para «dar cuenta del desarrollo de los conceptos que expresan y constituyen la doctrina cristiana y, a la vez, dar cuenta de la continuidad de tal doctrina»[50]. Según Dewart, es esencial considerar el cristianismo

48. En castellano hay varias obras: W. Hamilton, *La nueva esencia del cristianismo,* Salamanca 1969 (orig. inglés, 1961); P. van Buren, *El significado secular del evangelio,* Barcelona 1968 (orig. inglés, 1963); Th.J.J. Altizer, *El evangelio del ateísmo cristiano,* Barcelona 1972 (orig. inglés, 1967); *Teología radical y muerte de Dios,* Barcelona 1967 (orig. inglés, 1966).

49. De las obras de Vahanian traducidas a las lenguas románicas, hay que citar *La muerte de Dios,* Barcelona 1968 (orig. inglés, 1960); *Esperar sin ídolos,* Barcelona 1970; *La condition de Dieu,* París 1970; *Dieu et l'utopie,* París 1977.

50. Cf. *El futuro de la fe,* Barcelona 1969 (orig. inglés, 1966); *Los fundamentos de la fe,* Barcelona 1972 (orig. inglés, 1969). Antes había publicado *Cristianismo y revolución,* Herder, Barcelona 1965.

sujeto a la evolución dialéctica: su verdad es contingente, temporal, y tales contingencia y temporalidad son las notas de la presencia histórica de Dios y de su revelación al hombre. Purificar la teología de las concepciones helénicas que la expresaron desde el principio le parecía una tarea totalmente indispensable para hacer plausible la fe al hombre actual.

En cuanto a Harvey Cox no es justo clasificarlo entre los teólogos de la muerte de Dios. Su divulgado libro *La ciudad secular* (1965) intenta averiguar las convergencias entre un movimiento histórico, la secularización, y la actividad liberadora de Dios en la Biblia[51]. Cox denunció vigorosamente la incapacidad de las Iglesias para hacer audible el mensaje bíblico, su somnolencia política. Según él, hoy Dios sólo puede considerarse de una manera auténtica en el fondo de una radical desacralización. Sin esta función crítica, se aprisiona al absolutamente otro (Dios) en los conceptos cosmológicos. Sólo se puede hablar de Dios a partir del hombre, y no a partir del hombre en general sino a partir de una acción en favor del hombre. La desacralización es una consecuencia lejana de la Biblia. El hombre es responsable de su destino; no lo son los dioses o el Dios metafísico. La muerte cultural de Dios, es decir, la cesación efectiva del control de la religión sobre la acción del hombre es el camino de una auténtica experiencia del Dios bíblico. Cox aborda el problema pastoral desde la perspectiva de la sociología y no pretende redefinir la esencia del cristianismo en función del fenómeno histórico protagonizado en el momento[52]. No deja de ser interesante la evolución posterior de Cox

51. Trad. cast. y cat., Barcelona 1968. Cf. la excelente presentación crítica de R. Marlé en «Études» 325 (1966) 120-130 y *Debate sobre la ciudad secular*, Bilbao 1971, y también G. Thils, *Cristianismo sin religión*, Madrid-Barcelona 1970. No deja de ser significativa la sospecha del Secretariado General de la revista «Concilium», según la cual «no es imaginario del todo el peligro de que la ciudad secular sirva para brindar a los americanos una conciencia tranquila que les permita seguir haciendo lo que *de facto* hacen ya: dar por supuesto que cuentan con Dios para ejecutar todos los proyectos bienintencionados que urden los hombres; halagar servilmente a técnicos, *managers*, hombres de Estado, elementos de mentalidad revolucionaria, que hacen "todo lo que pueden" para resolver los problemas de la sociedad, al mismo tiempo que ponen mucho cuidado en proteger sus propios intereses y su "seguridad"» (*Utopía*, Conc 41 [1969] 157).

52. Estas tesis se explicitan en otras obras suyas: *El cristiano como rebelde*, Madrid 1968 (orig. inglés, 1955); *No lo dejéis a la serpiente*, Barcelona 1969 (orig. inglés, 1967; también hay trad. cat.).

que, a través de *Las fiestas de locos*[53], desembocó en *La religión en la ciudad secular* (1984) que demostró «una capacidad no sólo de observación, sino también de discriminación y de síntesis afortunada»[54].

Vahanian y Cox atestiguan una actitud teológica que me parece sana: la teología no se puede elaborar de manera deductiva a partir de principios dogmáticos; nace del encuentro entre la exigencia evangélica y una situación concreta. Pensar teológicamente la secularización es esforzarse por confrontarla con la interpelación evangélica, después de haber percibido sociológicamente su sentido. Ni Cox ni Vahanian pretendían reducir el cristianismo a un proceso histórico puramente inmanente. En este sentido estaban lejos de sus colegas Altizer, Hamilton y Van Buren, que hacían de la desaparición cultural de Dios el punto de partida para una reinterpretación del mismo evangelio.

En oposición a la radicalización extrema llevada a cabo por los tres teólogos citados, se levantó el obispo anglicano de Wolwich, John A.T. Robinson, cuyas obras —sobre todo *Sincero para con Dios* y *La nueva Reforma*— obtuvieron notable difusión entre nosotros[55]. Era un biblista de talla[56], a la vez que un pastor interesado en estudios litúrgicos[57]. En 1963 escribió *Sincero para con Dios*, un libro conscientemente inmaduro, pero urgente, en que se sedimentaba un poco demasiado a borbotones la experiencia y los interrogantes de trece años de vida pastoral. Con una invitación a un retorno a la teología negativa, cree que la mayoría de edad de nuestro mundo y la honradez ante Dios exigen que la imagen histórica de Dios que nos ha llegado

53. Trad. cast., Madrid 1972, ^{3}1983. La obra se mueve en la tendencia de un cristianismo dionisíaco, bien representado por Sam Keen, *A manifeste for a dionysian theology*, para quien la religión es celebración, danza y sentimiento, íntimamente relacionados con los ritmos de vida.

54. R. Panikkar, QVC 122 (1984) 83-84; trad. cast. Santander 1985.

55. *Sincero para con Dios*, Barcelona 1966 (orig. inglés, 1963; también hay trad. cat.); *¿Una nueva Reforma?*, Esplugues de Llobregat 1971 (orig. inglés, 1965). También influyeron *Exploración en el interior de Dios*, Esplugues de Llobregat 1969 (orig. inglés, 1967; también en trad. cat.); *La moral cristiana hoy*, Barcelona 1967 (orig. inglés, 1964) y *La diferencia que implica ser cristiano hoy*, Barcelona 1973 (orig. inglés, 1968).

56. Entre nosotros se divulgó favorablemente su estudio *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Esplugues de Llobregat 1968.

57. Robinson expuso siempre la unión esencial de liturgia y evangelización en la teoría y en la praxis; cf. su informe teológico sobre las exigencias litúrgicas en el Clare College, de Cambridge: *Liturgy coming to life* (1960).

muera. Hay que conseguir un triple despojamiento de la idea cristiana de Dios: hay que abandonar la concepción «supranaturalista», la concepción «mitológica» y la concepción «religiosa» de Dios. En su camino por esta triple vía, Robinson se apoya en Tillich, Bultmann, Bonhoeffer, Buber. Pese al éxito logrado, Robinson no ofreció un gran libro capaz de renovar el pensamiento teológico, ni siquiera una buena introducción a la teología para uso de los no especialistas. En tono de confidencia, a veces dolorosa, intentó hacer el inventario de las preguntas y perplejidades que halló en el hombre actual. Las críticas fueron importantes y enriquecedoras: entre las de los católicos, se puede recurrir con confianza a las que le dirigió el padre Schillebeeckx[58]. Aunque no tuvo tanta difusión en el continente, en Gran Bretaña el principal representante del cristianismo secular fue Ronald Gregor Smith (1913-1968), que, con sus obras *El hombre nuevo, El cristianismo secular* y *La doctrina de Dios* (póstuma), adoptó una actitud más equilibrada y crítica ante los teólogos secularistas norteamericanos.

El obispo anglicano Leslie Newbigin, en la línea de Robinson, escribió *Una religión para un mundo secular*[59], donde quería prevenir contra el peligro del secularismo, que desemboca normalmente en la negación de Dios. Para superar muchas de las críticas y negaciones que hallaba en algunos teólogos de la muerte de Dios, Newbigin insistió en la función «exorcista» de la fe. Pero la ambigüedad de sus análisis, según las cuales la secularización se explica a partir de una fe que tiene su origen en la Biblia, le llevó a eliminar todo criterio cristiano; de ahí la perplejidad en el momento de buscar en su obra un anuncio positivo del mensaje de Jesucristo.

58. E. Schillebeeckx, *Déu i l'home,* en *Tempteigs teològics* II, Barcelona 1965, p. 65-149. Cf. también J.A.T. Robinson y D.L. Edwards, *The honest to God debate,* Londres 1963. Entre nosotros, cf. A. Álvarez Bolado, *La polèmica entorn a Robinson,* QVC 30 (1966) 51-64; íd., *El debate ecuménico en torno a «Honest to God»,* «Selecciones de libros» LV, 7 (1967) 11-124; íd., *El culto y la oración en el mundo secularizado,* «Phase» 7 (1967) 411-445.

59. Trad. francesa, Tournai 1967.

4. *La «process theology»*[60]

Este movimiento teológico se inició con A.N. Whitehead, que pasó de dedicarse a la matemática y la lógica a consagrarse a la metafísica. Paralelamente a Teilhard de Chardin, elaboró un pensamiento a partir de la evolución. Pero mientras que para Teilhard la dinámica de la naturaleza se orientaba hacia el punto Omega, para Whitehead la evolución no está orientada ni finalizada. Esta teoría, expuesta en *Process and reality: an essay in cosmology* (1929), quería superar la alternativa trascendencia-inmanencia, a base de refutar el concepto de un orden impersonal característico del Extremo Oriente, el concepto semítico del Dios personal y el panteísmo. Según él, el cristianismo hizo bien en no recoger unilateralmente ninguna de estas tres posibilidades y en buscar un compromiso. Profundizó las primeras intuiciones en las obras posteriores: *A christian natural theology* (1954) y *Religion in the making* (1960) y *Function and reason* (trad. francesa: *La fonction de la raison et autres essais,* París 1969), para llegar a la conclusión de que Dios es la realidad, fundamento anterior al proceso en su totalidad, en cuyo transcurso las formas ideales se realizan concretamente en el mundo temporal. Influido por el cristianismo, habló de un Dios que está determinado por el amor, «compañero de sufrimiento».

Insistió también en la interrelación intercambiable entre el mundo y Dios. Pese a las numerosas críticas de que fue objeto esta visión, forzosamente simplificada en la presentación que hemos hecho, influyó notablemente en filósofos y teólogos.

Se explica así el éxito de la *process theology*, que se reconoce deudora de Whitehead y de Teilhard de Chardin. Entre los protestantes, se afiliaron a la misma Ch. Hartshorne, J.B. Cobb, W.N. Pittenger, D.D. Williams, que recogieron a veces elementos de la teología liberal del XIX; esta primera etapa de la *process theology* fue ampliada por algunos teólogos católicos, como D. Tracy, que intentaron integrarla dentro de las tradiciones católicas.

Después de interesarse por Dios y por Cristo, la *process theology*

60. Cf. R.B. Mellert, *What is process theology?*, Nueva York 1975; A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu,* París 1977; A. Gounelle, *Le dynamisme créateur de Dieu,* Montpellier 1981; J. Bracten, *«Teología del proceso», una teología que toma en serio la modernidad,* Conc 191 (1984) 77-85.

aplicó sus categorías y sus esquemas de análisis a la eclesiología, dado que la Iglesia fue considerada como el lugar privilegiado para vivir la experiencia del amor de Dios. Si esta experiencia es capital para el individuo, la comunidad eclesial será anterior al individuo.

Es verdad que el anuncio de la muerte de Dios es un anuncio religioso. No sólo en el sentido más banal, según el cual quienes lo proclamaron eran hijos de pastores (por ejemplo, Nietzsche) o al menos hijos de una educación impregnada de Biblia y teología. El anuncio era religioso también en un sentido más profundo: la muerte de Dios es, ante todo, la muerte de Cristo en la cruz. La historia en el Occidente judeocristiano es una historia de secularización, es decir, de una larga y lenta «muerte de Dios». Dicha historia fue inaugurada por la *kenosis,* por la humillación de Dios en la encarnación y por su muerte en cruz. De esta misma historia forma parte la racionalización de la sociedad moderna descrita por Max Weber como una «aplicación» (no una mala comprensión o una perversión) del monoteísmo bíblico y de la ética protestante.

Desde tal perspectiva, la modernidad no sólo sería un éxito de la tradición judeocristiana, sino la única y auténtica realización de la encarnación. El Dios de los profetas se hizo hombre en Jesús y, sin una verdadera solución de continuidad, ha puesto en movimiento el proceso que culmina en el nihilismo moderno, en la sociedad pluralista, laica, secularizada, con un discurso que es el de la disgregación de los grandes discursos, empezando por la metafísica... La libertad predicada por el cristianismo se realiza en la sociedad secularizada. La secularización sería así el auténtico destino del cristianismo, no la degeneración de la que habría que salir a base de recuperar los dogmas y la disciplina de la Iglesia, como querrían los movimientos neoconservadores (G. Vattimo).

VII. Nuevas orientaciones en la teología alemana

Cuando en los años sesenta la obra de Bultmann suscitó un notable interés más allá del ámbito alemán, muchos de sus discípulos ya lo corregían y cuestionaban algunas de sus tesis más importantes. Al mismo tiempo la teología protestante alemana emprendía nuevos caminos en un clima totalmente diferente. Una nueva generación inau-

guraba una búsqueda renovada. Citaremos solamente cuatro nombres: Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle y Eberhard Jüngel.

1. *Wolfhart Pannenberg (1928)*

Pannenberg es, por excelencia, un teólogo sistemático[61]. Su pensamiento se desarrolla en primer lugar como reflexión fundamental sobre la revelación, ordenado al mismo tiempo a una elaboración de la cristología que fundamenta una antropología.

La teología de Pannenberg quiere ser esencialmente teología de la historia: «La historia es el horizonte más englobante de la teología cristiana.» Y, por historia, no entiende sólo aquella historicidad de que hablaba siempre Bultmann y que define únicamente la estructura de la existencia personal. Entiende aquella historia que se desarrolla a lo largo del tiempo y en cuyo interior se sitúan siempre «mis» interpretaciones y opciones[62].

Realizándose en la historia, según Pannenberg, la revelación es revelación «indirecta» de Dios hecha por él mismo. En reacción contra una teología de la revelación considerada como comunicación de ideas, o de secretos, en una forma más o menos maravillosa («inspiración» de los escritos sagrados), el idealismo alemán había desarrollado la concepción de una revelación entendida como «revelación de sí mismo». Aquella manera de ver, todavía muy vigente en la teología contemporánea, no le parece a Pannenberg que esté autorizada por la Biblia, según la cual Dios se revela «en el espejo de su acción en el interior de la historia»: es «el conjunto del decir y del hacer de Yah-

61. Para toda la obra de Pannenberg, véase M. Fraijó, *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg,* Madrid 1986; se consignan las publicaciones del autor y una bibliografía muy completa sobre sus posiciones teológicas.

62. Pannenberg se convirtió en «signo de contradicción» en el momento de presentar «la revelación como historia»: algunos críticos lo vieron más como una tesis de ideología que de teología. La polémica presentada en la obra de Fraijó, citada en la nota precedente, profundiza en el tema capital del «sentido de la historia», que, para los creyentes lo conecta con el de la historicidad de la resurrección de Jesús. La presentación de Fraijó está hecha con simpatía y crítica; de gran interés es la entrevista con que se cierra el libro, y que ofrece precisiones importantes para la comprensión del pensamiento de Pannenberg.

veh, la historia obrada por él, lo que muestra indirectamente quién es él»[63].

¿Cómo descubrir a Dios en este espejo de la historia? Por una reflexión sobre el movimiento de esta historia, a partir de lo que es su cumplimiento.

En efecto, «la revelación no tiene lugar al principio sino al final de la historia revelante». Esta historia revelante se cumple en el destino histórico de Jesucristo y, más precisamente aún, en su resurrección, que marca proféticamente, es decir, de un modo anticipado, el fin de toda la historia.

Así el destino de Jesús de Nazaret, cuyo sentido se manifiesta y se sella en la resurrección, constituye, para Pannenberg, el único fundamento preciso de la fe cristiana. En sus *Fundamentos de cristología* escribe, en franca oposición a Bultmann, que «sólo si el carácter de revelación no es sobreañadido a los acontecimientos, sino dado en ellos, pueden fundamentar la fe... En primer lugar la fe tiene que ver con lo que fue Jesús. Sólo a partir de ahí reconocemos lo que es para nosotros hoy y cómo el anuncio de Jesús es hoy posible»[64].

No sería fiel a esta perspectiva si no tratara el Nuevo Testamento como un verdadero documento de historia. Su cristología parte de un estudio exegético riguroso. Al mismo tiempo reconoce todos los problemas planteados al hombre actual y se percata de que el Dios revelado en Jesucristo se hace el correlativo del hombre; en Dios —en su proximidad y trascendencia— se ofrece un sentido a la capacidad de apertura del hombre, sin que se pueda asignar a dicha capacidad un término finito[65].

63. Cf. A. Torres Queiruga, *La teoría de la revelación en W. Pannenberg*, EE 59 (1984) 139-178.

64. Para la cristología de Pannenberg, cf. J.I. González Faus, Prólogo a la edición cast. de *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, p. 9-18; P. Vignaux, *Sur la christologie de W. Pannenberg*, «Les quatre fleuves» 1 (1973) 119-127; A. Schilson y W. Kasper, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, París 1978, p. 113-125.

65. Cf. W. Pannenberg, *El hombre como problema*, Herder, Barcelona 1976; íd., *Fundamentos cristológicos de una antropología cristiana*, Conc 86 (1973) 398-416; A. Ganoczy, *Nuevas tareas de la antropología cristiana*, Conc 86 (1973) 380-397; J.I. Sarayana, *Hacia una antropología teológica. A propósito de un libro de W. Pannenberg*, ScrT 10 (1978) 1115-1138; J.M. Rubio, *La meditación antropológica de Dios y la dimensión teológica de la antropología en W. Pannenberg*, «Communio» 18 (1985) 181-214. La síntesis antropológica más acabada la ofreció Pannenberg en *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gotinga 1983.

Con una asunción muy personal de la tradición de la Iglesia, la teología esbozada por Pannenberg se mantiene racional en su método y sus caminos[66]. Rechaza todo fideísmo. La verdad que considera es una verdad universal. La universalidad y la «racionalidad» de la fe cristiana no se dan sólo en el carácter «objetivo» de los hechos de la revelación, sino también en el contenido y la estructura de esta revelación. Portador de la revelación escatológica, última, de Dios, el destino de Jesucristo manifiesta su valor universal. La misión en el mundo pagano fue la traducción práctica e inmediata de esta verdad[67].

2. *Jürgen Moltmann (1926)*

El interés del pensamiento de Pannenberg fue reconocido sobre todo en el mundo de los teólogos profesionales. Su carácter altamente especulativo no permitió al gran público considerar todo su alcance. Hasta el momento ha encontrado menos eco que la *Teología de la esperanza* de Jürgen Moltmann[68]. Y no es que dicha obra sea fácil. La teología de Moltmann, por otra parte, presenta más de un parentesco con la de Pannenberg, incluso allí donde Moltmann intenta oponérsele. Representa una reacción ante las tesis de Bultmann, y esta reacción

66. Pannenberg valora la racionalidad de la fe, hasta el extremo de que considera urgente la elaboración de una «teología de la razón». Por otro lado, si la predicación consistiera sólo en invitar a dar un salto en el vacío de la fe, si el acto que se pide al creyente fuera pura «decisión» no cualificada, ni el predicador ni el creyente podrían nunca ser teólogos: no podrían, hablando propiamente, ni pensar su fe ni decir en qué consiste. Y, por último, la fe no sería un acto humano: ¿no sería entonces una «historia de Dios», pura mitología? Cf. R. Gibellini, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di W. Pannenberg*, Brescia 1980; M. Pedrazzoli, *Intellectus quaerens fidem. Fede-ragione in W. Pannenberg*, Roma 1981 («Studia anselmiana» 80).

67. M. Fraijó, *Interpretación existencial y universal de la historia: de Bultmann a Pannenberg*, «Proyección teológica» 10 (1978) 89-200. Hay que decir que Fraijó (o.c. en la nota 61), interesado siempre por la historia de la religión, sabe subrayar aspectos fácilmente olvidados en los planteamientos de Pannenberg. Se refiere a elementos kantianos, de la vivencia moral y de la esperanza, que Pannenberg, más hegeliano, ha dejado en segundo plano; discute puntos concretos y muestra cómo en la sensibilidad del teólogo protestante ante el mal se superan los esquemas hegelianos.

68. Trad. cast., Salamanca [4]1981. Cf. *Discusión sobre la teología de la esperanza*, Salamanca 1972; una buena introducción en J. Pascual Piqué, *La teología de la esperanza de J. Moltmann*, «Selecciones de libros» 9 (1971) 376-415. Cf. también el núm. especial de «Études théologiques et religieuses» (1971, 4).

se formula en general a partir de las mismas críticas y sobre la base de las mismas intuiciones fundamentales: vínculo intrínseco de la fe cristiana con la realidad de la historia, imposibilidad de reducir la existencia creyente a una «decisión» instantánea, de volatilizar el mundo en el interior de un ultrapersonalismo donde ni la naturaleza ni el tiempo, ni el cuerpo, ni la sociedad hallan una significación intrínseca...

La teología de Moltmann se centra en el tema del futuro[69]. Sabemos que la nueva civilización, en oposición a la mayoría de las que la han precedido, es una civilización inquieta y orientada hacia el futuro, fascinada por él. Para Moltmann, el tema del futuro, desarrollado como esperanza, no es un tema entre otros en el pensamiento cristiano, sino el tema central, el único.

En forma de promesa Israel encontró la verdad de Dios. Y así pasa siempre. La escatología es una dimensión constitutiva de la fe. No se reduce a una simple relación instantánea con Dios que domina el tiempo. En la predicación de Jesús y en el testimonio del cristianismo primitivo, se expresa también en el plano «horizontal» del tiempo humano. La teología, que interpreta esta estructura escatológica de la fe, al mismo tiempo es «ciencia de la esperanza», «saber de la historia y de la historicidad de la verdad». Ésta se da en un «apocalipsis» y no en una «epifanía». La diferencia esencial de la fe bíblica en relación con otros tipos de religión no viene sólo de que aquélla se relaciona con un Dios de la revelación y no con los dioses de la naturaleza. La diferencia proviene más bien de la oposición entre el Dios de la promesa y los dioses de la epifanía.

La resurrección de Cristo, sobre la que Moltmann hace descansar su teología de la esperanza, es un acontecimiento que se despliega en el tiempo y no cesa de orientarnos hacia el futuro. Los primeros testigos de la fe manifiestan perfectamente que al mismo tiempo que afirman la resurrección de Cristo ya realizada, expresan también la espera ardiente de su «retorno». Porque está centrada en el futuro, la teología cristiana se presenta como una *spes quaerens intellectum*.

Pero la esperanza, por naturaleza, tiene que actuar. «Para el teólogo no se trata de *interpretar* de manera particular la historia y la realidad humana, sino de esperar la transformación divina, de *transformarlas*.» Según Moltmann, la fe cristiana se desarrolla, se explicita y se realiza en la misión. Así, propone una «hermenéutica de la misión cristiana», es decir, una «interpretación de los testimonios bíblicos en el marco de la historia de la misión».

Este breve resumen de la teología de la esperanza deja entrever cómo es capaz de seducir a una generación radicalmente insatisfecha e impaciente ante la deshumanización actual de la sociedad[70]. La obra de Moltmann es una réplica a la gran obra del marxista inconformista E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Moltmann intentó mostrar que la esperanza cristiana, fundamentada en la «re-creación de todas las cosas por Dios en la resurrección de Cristo» sobrepasa todas las ideologías ateas. De hecho, justificaba con esta obra su compromiso social y político: en un notable equilibrio se descubre en la misma alternativamente la «hermenéutica de las consecuencias» y la «hermenéutica del origen», siempre en busca de su propia identidad[71].

Puede sorprender que, después de esta teología de la esperanza, Moltmann propusiera una teología de la cruz, en *El Dios crucificado*[72]: no corresponde a un proyecto que rectificara la visión demasiado optimista de la primera. Manifiesta una doble preocupación: *a*) integrar lo «negativo» presente en la historia (las injusticias, el sufrimiento, la muerte...); considera que es un aspecto escamoteado por el marxismo ante las cuestiones existenciales (Moltmann se siente sensible al mismo por la experiencia personal y por la lectura de los filósofos de la escuela de Francfort, vulgarizada en Francia por los «nuevos filósofos»[73]); *b*) dar a la esperanza cristiana su verdadero fundamento: el futuro suscitado por Cristo es el del crucificado. La teología de la esperanza deja de ser cristiana si difumina la cruz. Si la teología de la esperanza trata del recuerdo de Cristo en la perspecti-

69. Para apreciar todo su alcance, cf. *Gottes Zukunft. Zukunft der Welt, Homenaje a J. Moltmann en su 60 aniversario*, Munich 1986. Cf. también J. Niewiadomski, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologie*, Innsbruck-Viena-Munich 1982.

70. El tema del hombre y de la deshumanización fue abordado directamente en *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca [4]1985; véase E. Volant, *El hombre. Confrontación Marcuse-Moltmann*, Santander 1978.

71. Cf. J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971; íd., *El futuro de la esperanza*, Salamanca 1973; íd., *Conversación al futuro*, Barcelona 1974.

72. Trad. cast., Salamanca [2]1977; varios autores, *Teología de la cruz*, Salamanca 1979.

73. Cf. J. Mir, *Els «nous filòsofs» francesos: a la recerca d'una llibertat sense models de referència*, QVC 92 (1978) 98-110.

va de la esperanza, la del Dios crucificado trata de la esperanza en la perspectiva del recuerdo de su muerte.

No concibe a la Iglesia fuera de la historia trinitaria, que es su origen y su fin. La Iglesia tiene que actualizar el amor de Dios. Esta misión no puede confundirse con ningún proyecto humanista, ni siquiera si se mantiene fiel al servicio de la humanidad. Comunidad en éxodo, la Iglesia tiene su origen en la cruz y ha de sacar de la cruz el criterio de toda política: debe decir la esperanza que precisamente hace nacer a ese Dios que se ha identificado en Cristo con los impíos y los abandonados por Dios. El ser de la Iglesia sólo tiene sentido como «participación de la historia de Dios en el mundo»[74]. Esa historia de Dios es objeto del libro *Trinidad y reino de Dios*[75], que se esfuerza por liberar al cristianismo de toda figura teísta de Dios para referirlo al Crucificado. A pesar de los esfuerzos teológicos para pensar la Trinidad, el cristianismo ha vivido en un vago monoteísmo y ha perdido la memoria de su Dios que se le revela en el crucificado. Las consecuencias políticas y eclesiales de esta posición excluyen toda dominación autoritaria: si se piensa a Dios como Trinidad, resulta que el orden social sólo puede pensarse como un reino de libertad. No se acomoda a las relaciones serviles[76]. Debemos añadir que en su proyecto sistemático Moltmann ha completado la doctrina sobre Dios, en la que intenta responder a muchos interrogantes actuales desde una elaboración teológica y un «ecumenismo» secular con las ciencias[77].

3. *Dorothee Sölle (1929)*

Dorothee Sölle es una autora representativa de una mentalidad teológica ya bastante extendida, y que ha interesado a la opinión pública de una forma casi masiva. Para definir su proyecto deberíamos decir que constituye un gran intento de mostrar que la esperanza introducida por el evangelio no fue esperanza de «vida futura» sino de «vida eterna». Sus desarrollos se presentan como una discusión competente y bien llevada con una concepción sociológica, filosófica y teológica sensible a la necesidad de la «representación»[78]. A partir de ahí propone que, incluso en la época posteísta (expresión que supera los malentendidos de la de «muerte de Dios»), la reducción de la teología y la cristología a la antropología —reducción a la que ella tiende— es insuficiente para confrontarnos con el misterio último. La orientación que adopta la teología en D. Sölle es sobre todo política y práctica, y la concentración en la cruz y la pasión se fundamenta en una cristología funcional y soteriológica[79].

Su posición inicial, a partir de una provocativa «teología atea», denuncia el teísmo convertido en ideología peligrosa, especialmente porque la relación inmediata con Dios se ha perdido de forma irreparable[80]. El recurso del teísmo ingenuo a la antropología la llevó a subrayar la cristología, gracias a la cual el hombre moderno puede buscar su identidad[81]. El problema específicamente *religioso* —planteado precisamente frente a Bonhoeffer— de la dependencia del hombre en relación con un «representante» opone a D. Sölle a todo puro positivismo de la revelación y a todo puro fideísmo. Su reacción respecto del monismo cristológico de Barth y el existencialismo de Bultmann es clara.

Así, su intento de teología posteísta quiere formular la respuesta cristiana o cristológica a la cuestión fundamental del hombre. Para tal fin, la representación de Cristo ofrece una doble estructura: primero, Cristo indica al hombre el camino a seguir hacia su identidad y le mantiene abierto ante Dios; después, Cristo aparece como el «lugarteniente» de Dios y lleva a éste al mundo. En esta doble función, D. Sölle explica la figura de Cristo y su representación. Su cristología está estrechamente concentrada en el acontecimiento de la cruz y de la pasión permanente de Cristo, que resuelve el enigma de la existencia y llama al hombre a la responsabilidad del amor, que pide el *sí* del

74. J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978.
75. Trad. cast., Salamanca ²1987.
76. J. Moltmann, *Teología política, ética política*, Salamanca 1987.
77. *Dios en la creación*, Salamanca 1987.

78. D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, Stuttgart 1965 (trad. franc., París 1969); Cf. H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, Munich 1967; E. Kunz, *«Gott» im nachtheistischen Zeitalter. Zum Verständnis des Glaubens an Gott bei Dorothee Sölle*, «Theologie und Philosophie» 44 (1969) 531-533.
79. Cf. A. Schilson y W. Kasper, o.c. en la nota 64, p. 154-167.
80. D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten 1968; cf. G. Graf, *Gott dennoch Recht geben. Die Theodizeefrage als ein entscheidendes Problem, besonders bei Luther, Bultmann und Sölle*, Francfort-Berna-Nueva York 1983.
81. D. Sölle, *Viaje de ida. Experiencia religiosa e identidad cristiana*, Santander 1977.

representado a través de la aceptación del amor sufriente que identifica representante y representado[82]. De ahí la dimensión política y social de tal cristología[83]. Aquí, en el compromiso incondicionado del amor, en la identificación propia y la dependencia voluntaria ante los hombres, se concreta la representación «ante Dios». Así es cómo la cristología se refiere a la antropología sin disolverse en la misma, aunque a veces parece que el cristianismo se reduce a una ética. No hay que olvidar que, en la *práctica* de la fe, Dios se hace presente en el mundo, así como la representación de Cristo se hizo «la única experiencia posible de Dios»[84].

D. Sölle es consciente de que toda esta visión postula «una educación cristiana», sin duda exigente. Todas las relaciones humanas y todas las creencias deben intentar transformar el mundo, a base de amor. La ascesis de una creencia en la vida futura debe convertirse, radical y revolucionariamente, en ascesis creadora de vida eterna. Por ello la ley cristiana es ley de amor, que es siempre obra de imaginación[85].

4. *Eberhard Jüngel (1934)*

Fue discípulo de Barth y Ebeling. De los tres libros que están en la base de su relación sobre todo con Barth, dos volúmenes son una recopilación de ensayos escritos entre los años 1962-1979[86]; el tercero es su obra más importante, aparecida en 1977, *Dios misterio del mundo. Fundamento de la teología del Crucificado en el debate entre teísmo y ateísmo*[87]. En este libro, Jüngel llega a una formulación de la

82. D. Sölle, *Sufrimiento*, Salamanca 1978.

83. D. Sölle, *Teología política. Confrontación con R. Bultmann*, Salamanca 1972; cf. H. Hubner, *Politische Theologie und existentiale Interpretation zur Auseinandersetzung D. Sölles mit R. Bultmann*, Witten 1973.

84. Muy ilustrativa en esta línea es su obra *Wählt das Leben*, Stuttgart 1980 (trad. italiana, Turín 1984).

85. D. Sölle, *Imaginación y obediencia. Reflexiones sobre una ética cristiana del futuro*, Salamanca ²1980.

86. Para la obra de Jüngel, cf. J.A. Martínez Camino, *Eberhard Jüngel: veinticinco años de teología (1961-1986)*, «Miscellanea Comillas» 45 (1987) 605-623; en especial, J.B. Webster, *Eberhard Jüngel*, Cambridge 1986.

87. Trad. cast., Salamanca 1984. Cf. J.A. Martínez Camino, *Eberhard Jüngel, ¿en español?*, «Miscellanea Comillas» 43 (1985) 401-417. Entre los numerosos comentarios

comprensión de Dios en la modernidad, que alguien se ha atrevido a calificar de insuperable. No hay duda de que tal apreciación debe entenderse en el ámbito preciso de un sistema concreto y que, en consecuencia, no se pueden hacer extrapolaciones teológicas, porque aquí, como en las otras ciencias, el vigor de un autor se muestra mediante la capacidad de sus afirmaciones de ser *systemimmanent*. Jüngel comprende a Dios como el misterio del mundo, porque en el amor Dios y el hombre participan en el mismo misterio. Si el hombre posee la capacidad de creer que Dios es el amor, entonces también está posibilitado para pensar a Dios y hablar del mismo de un modo adecuado; él no se ha dejado sorprender por la querella moderna entre teísmo y ateísmo que tanta tinta ha hecho correr en los últimos decenios. Al contrario, a partir de la afirmación de que Dios se identifica con el Crucificado, Jüngel establece su discurso teológico, lo que significa que la muerte de Dios es la aporía que le sirve de base para fundamentar la teología en el tiempo de la oscura palabra de la muerte de Dios. En efecto, ésta es la narrativa por excelencia que permite la experiencia de Dios en el mundo de nuestros días. A partir de ahí, Hegel, Nietzsche, Bonhoeffer, etc., con las profundas diferencias que los caracterizan, ya no son simplemente «enemigos» del cristianismo, sino momentos inevitables para que éste pueda ser relevante ahora y aquí.

La confesión de fe en el «Dios entre nosotros» comporta una triple consecuencia:

Pensar a Dios. La manera como Dios ha entrado en la historia anuncia el triunfo de la vida sobre la muerte, de un futuro posible sobre la nada. La «muerte de Dios» significa que en el conflicto entre el ser y la nada, el ser contiene posibilidades gratuitamente ofrecidas, que la nada no puede neutralizar. La nada es aniquilada porque el Crucificado, en su muerte, le arrebata el lugar. Dios anuncia la muerte de la muerte. Hay que pensar a Dios como «lo que pasa», pero obran-

suscitados por esta obra hay que recordar, en el ámbito latino, el de R. Marlé, *Dieu «mystère du monde» selon Eberhard Jüngel*, RSR 67 (1979) 337-372; X. Pikaza, *El lugar de la experiencia de Dios. En torno a E. Jüngel, «Gott als Geheimnis der Welt»*, «Diálogo ecuménico» 14 (1979) 71-100; A. Bertulett, *Per una fondazione del sapere teologico. Saggio su «Dio, mistero del mondo» di E. Jüngel*, «Teologia» 8 (1983) 247-264; G. Remy, *L'analogie selon E. Jüngel. Remarques critiques. L'enjeu d'un débat*, RHPhR 66 (1986) 147-178.

do sobre un futuro posible que no depende simplemente de los hombres.

Hablar de Dios. Hay múltiples maneras de hablar de Dios, pero no son adecuadas. Nos damos cuenta del fracaso de la metafísica, por la que Dios es el «indecible». A lo sumo, todo lenguaje sobre Dios es insignificante. Es preferible callar. Pero este silencio no puede olvidar que Dios ha hablado: el lenguaje de que se ha servido es Jesús, la «parábola personal del Padre». El lenguaje de la Cruz ofrece una nueva posibilidad de hablar de Dios, aunque estemos condenados a hablar del mismo a partir del hombre Jesús.

Conocer a Dios. En último término, ¿lo conocemos? En el Crucificado, lo que Dios es «para nosotros» no es diferente a lo que es «en sí mismo». La historia de Jesús nos abre el ser íntimo de Dios: el concepto de la trinidad es su expresión.

El divorcio entre el pensamiento filosófico y los caminos de Dios puede parecer excesivo a algunos teólogos, especialmente católicos. Es indiscutible el mérito de haber subrayado con vigor que la cuestión de Dios afecta al misterio del mundo y del hombre. A la vez que su ser íntimo, la Palabra que interpela al hombre le revela el sentido de su destino. De este modo la aportación de Jüngel al tema de la fe es de gran importancia[88].

El ateísmo, al mostrar que las palabras humanas sobre Dios se hallan en un callejón sin salida, ha provocado a la teología. Ha contribuido a encauzarla en el camino de Dios, sin pretenderlo, indudablemente. A su vez, la teología, en la medida en que es lo bastante valiente para pensar al Crucificado, puede pretender una reconciliación del ateo con Dios. Pero Dios es gratuito; se le acoge también gratuitamente. De hecho, la teología no puede demostrar nada. Sólo puede mostrar que Dios, tal como se revela, es pensable. Y nos invita a acceder a él.

88. W. Kern, *L'attuale teologia della fede in ambiente tedesco nella prospettiva di Eberhard Jüngel*, «Teologia» 6 (1981) 198-217.

VIII. La teología anglicana

1. *Introducción*

Aunque, entre los anglicanos, hay quien se niega a hablar de «teología anglicana» y quien se vanagloria de no haber tenido en su historia ni a un santo Tomás de Aquino ni a un Calvino, sin duda se ha desplegado en el seno de su confesión un pensamiento riguroso[89]. Las características que lo distinguen se encuadran, en primer lugar, en la falta de un magisterio central que pudiera garantizar la unidad doctrinal y, en segundo lugar, en su atención al resto de los cristianos, a los orientales y también a los católicos y reformados. El resultado es una teología equilibrada, poco marcada por definiciones[90].

A partir de la *comprehensiveness* (término intraducible, pese a que la palabra «comprensión» puede aceptarse como una aproximación legítima), expresión de una gran amplitud, surge el problema de garantizar una unidad de doctrina y establecer sus límites. La respuesta anglicana es la distinción de los datos bíblicos en «fundamentales» y «no fundamentales». En los primeros (llamados también «esenciales») debe darse un acuerdo unánime. Pero falta saber qué criterio y qué autoridad distingue ambos bloques, cuestión que ha causado a lo largo del anglicanismo no pocos problemas. No es extraño que O. Tomkins escribiera que la Iglesia anglicana tenía artículos de fe calvinistas y un ritual católico; se haya dicho también que la Iglesia anglicana tiene un derecho canónico católico (a partir de 1965), pero interpretado a la manera protestante. Ante esta situación, poco favorable a precisar la identidad confesional, se formó el término, y la actitud

89. Cf. St. Neill, *El anglicanismo*, Barcelona 1966; B. Leeming, *Anglicanismo: comunión anglicana*, en *Sacramentum mundi* I, Herder, Barcelona ³1982, col. 172-176, con bibliografía selecta, y las visiones panorámicas de H.J.T. Johnson, *Le tendenze teologiche nella Chiesa d'Inghilterra*, en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* I, Milán 1957, p. 663-685, con la bibliografía debida a J. Gill (p. 686-690); Y. Congar, *Breve historia de las corrientes del pensamiento dentro del anglicanismo*, en *Cristianos en diálogo*, Barcelona 1967, p. 311-343; A.M. Ramsey, *Récents développements de la théologie anglicane, de Gore à Temple, 1889-1939*, París-Tournai 1967; L. Klein, *La teología anglicana en el siglo XX*, en *La teología en el siglo XX* II, Madrid 1973 (BAC maior 6), p. 107-133, con bibliografía actualizada.

90. Esta afirmación, que tiende al tópico, debe matizarse a partir de las conclusiones de G. Rowell, *Las confesiones de fe de la Iglesia primitiva vistas desde la tradición clásica anglicana*, «Diálogo ecuménico» 20 (1985) 319-342.

consiguiente, del *agreement.* Corresponde al tradicional *consensus fidelium,* a la conformidad activa de los creyentes en el ámbito de la doctrina, y especialmente en el de la conducta práctica de la Iglesia anglicana. Para conseguir dicho consentimiento y conformidad se recurre no sólo al Nuevo Testamento y a la tradición cristiana, sino también al *common sense* (el sentido común). No se debe interpretar esta fórmula como el pragmatismo anglosajón, sino que debe relacionarse con lo que el Nuevo Testamento llama los frutos del árbol bueno.

El resultado de tales presupuestos es la unidad entre el dogma y la teología y la oración y la liturgia (se trata de una liturgia muy concreta, la del *Book of common prayer,* que, aunque admita algunas diferencias en las Iglesias particulares, tiene una estructura unitaria). La importancia de la liturgia explica al mismo tiempo la relatividad y profundidad de una doctrina que nunca quiere quedarse en la abstracción.

En continuidad con las directrices doctrinales del siglo XIX, la teología anglicana ha manifestado en este último siglo un interés notable por la teología bíblica, la renovación litúrgica y el ecumenismo. También se ha asistido al retorno a la metafísica en la filosofía, lo cual explica cómo ha revivido el tema de la teología natural, y al mismo tiempo ha destacado el papel de la ética y de la teología pastoral a causa de la problemática suscitada en la sociedad contemporánea. No podemos dejar de mencionar la aportación anglicana a la investigación patrística.

2. *La investigación bíblica*

En 1889 aparece un volumen colectivo, *Lux mundi,* cuyo editor fue Charles Gore, que marca un hito en la teología anglicana por centrar la amplia problemática antigua en la persona de Cristo[91]. En Jesucristo convergen la cuestión apologética, heredada del siglo XVIII (confrontación con el deísmo), la crítica histórica y bíblica, la filosofía en torno a la unión entre lo finito y lo infinito (en la línea planteada por F.D. Maurice), los interrogantes formulados por Schleiermacher

91. Cf. A.M. Ramsey, o.c. en la nota 89.

y Ritschl, que se reducen al de las relaciones entre el Cristo del dogma y el Cristo de la historia, el progreso de las ciencias de las religiones, que cuestionaba la condición de absolutez y universalidad del cristianismo. Todo conducía hacia un trabajo exegético en torno a la figura de Cristo, con todos los problemas referentes a Cristo en san Pablo, en los Sinópticos, en Juan...

Para responder a tales cuestiones se recurría sin duda al principio de la suficiencia de la Escritura, sin excluir la posibilidad de la tradición de los concilios de la Iglesia primitiva y de los padres. Los teólogos anglicanos generalmente, durante el siglo XIX, se formaron en Alemania. J.B. Lightfoot (1828-1889), junto con dos colegas de Cambridge, B.F. Westcott (1825-1901) y F.J. Hort (1828-1892), inició la moderna exégesis histórico-crítica: los tres amigos habían planeado una edición crítica del Nuevo Testamento y un comentario completo, que no llegó a término. Los trabajos de crítica textual de Westcott y Hort son considerados importantes, así como la edición crítica del Nuevo Testamento —en continuidad con los estudios de K. Lachmann y Tischendorf—, que serviría de base a la *English revised version* y también a ediciones críticas más próximas, como la de Nestle.

A partir de esta tradición crítica, un grupo de teólogos de Oxford —entre ellos Hawkins, Sanday, W.C. Allen, B.H. Streeter— publicaron *Oxford studies of the synoptic problem* (1911) y suscitaron una serie de investigaciones de gran valor: sobresale la de B.H. Streeter, *The four Gospels. A study in origins* (1924), que, en la presentación del Jesús histórico, concede más atención a Lucas que a Marcos, a diferencia de los exegetas continentales[92].

Mientras tanto, la investigación bíblica daba nuevos pasos especialmente en Alemania, que no fueron recibidos incondicionalmente entre los anglicanos: es el caso de la «historia de las formas». Fue conocida a través del metodista Vincent Taylor, y cultivada por R.H. Lightfoot (1883-1953). Pero quien la adoptó más radicalmente fue Charles H. Dodd (1884-1973)[93]. Humanista, buen conocedor del helenismo y del judaísmo, Dodd quiere responder a la pregunta del

92. St. Neill, *The interpretation of the New Testament, 1861-1961,* Londres 1964.

93. G. Strecker, *Charles Harold Dodd,* en TRE 9, 1983, col. 15-18. También se puede consultar M. Carrez, *Charles Harold Dodd,* en *Teólogos protestantes contemporáneos,* Salamanca 1968, p. 135-160; J.A.T. Robinson, *Charles Harold Dodd,* en *Ten-*

hombre moderno: «¿Qué entendemos por predicar el evangelio?» Le surge entonces la cuestión: «¿Tiene quizás el evangelio más afinidad con el pensamiento del mundo helénico, al que se dirigen los primeros misioneros?» En otras palabras: el enfrentamiento entre el pensamiento bíblico y el pensamiento griego ¿era quizá menor que el que se da entre el pensamiento bíblico y el pensamiento moderno? De ahí la importancia de conocer bien lo que pasó, lo cual justifica toda su amplia producción. En un libro, de apariencia sencilla, *Parábolas del reino* (1935), Dodd propuso una nueva interpretación del pensamiento escatológico, con la intención de acentuar la presencia de Dios en Jesucristo. Su posición se conoce con el nombre de *realized eschatology*, «escatología realizada», en oposición a la *konsequenter Eschatologie* de Albert Schweitzer. Según Schweitzer, la muerte y la resurrección de Cristo sirven de preludio a los acontecimientos finales, pero su inminencia se retrasa cada vez más; dicho retraso hace perder al cristianismo su escatología. El reproche de Dodd a Schweitzer se concreta en que la pérdida de la escatología descoloca el centro de gravedad del cristianismo, que se sitúa en el futuro; según Dodd, los acontecimientos decisivos ya han tenido lugar: para él, por tanto, la escatología se realiza...

El método de la «historia de las formas» halló un crítico riguroso en Austin Farrer, quien, con su estudio sobre el Evangelio de Marcos (1951), quería superar el *paragraph criticism* de muchos de los defensores de aquel método. Se situaba así en la línea del intento continental conocido con el nombre de «historia de la redacción», que en Alemania conoció su esplendor con H. Conzelmann, W. Trilling, W. Marxsen, G. Strecker, que tanto influyeron en Inglaterra a través de las traducciones de sus obras.

La tónica de los teólogos anglicanos, más próximos a ocuparse de problemas prácticos que de teorías radicales, no ayudó a conectar la exégesis histórico-crítica con la teología sistemática. Sin embargo, la influencia del continente —por ejemplo, de la traducción del *Comentario de la carta a los Romanos*, de Karl Barth, hecha por Edyn Clement Hoskyns, en 1933— planteó la cuestión de la «teología bíblica».

dencias de la teología en el siglo XX, Madrid 1970, p. 289-295. Traducciones castellanas de sus obras: *El Evangelio y la ley de Cristo*, San Sebastián 1967; *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona [5]1984; *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974; *Interpelación del cuarto evangelio*, Madrid 1978.

No podían limitarse al estudio crítico de la Biblia y descuidar su estudio «desde dentro», según la expresión de A.G. Herbert (1886-1963) en su obra *The Bible from within* (1950). Esta orientación halló sus mejores cultivadores en el arzobispo de Canterbury Arthur Michael Ramsey (1904-1988), autor de *The resurrection of Christ* (1946) y *The glory of God and the transfiguration of Christ* (1949), obras que muestran la capacidad de la tradición anglicana para asumir el método crítico y darle una nueva vitalidad. Sin silenciar la obra exegética del obispo John A.T. Robinson[94], debemos referirnos a Alan Richardson que, sobre un conocimiento nada común de las tendencias continentales, ofreció una de las contribuciones más positivas a la teología bíblica y a su metodología, a través de *A theological word book of the Bible* (1950), *Introduction to the theology of the New Testament* (1958), *The Bible in the age of science* (1961), *Genesis I-XI. Introduction and commentary* (Londres 1963), *History sacred and profane* (1964)[95].

3. *La renovación litúrgica*

Esta renovación tiene sus raíces en el movimiento de Oxford[96]. A partir de aquel movimiento no faltaron tensiones para evitar una desfiguración ritualista. Puntos concretos, como el nuevo canon de la misa, el abandono de la «rúbrica negra» o el permiso de conservar la eucaristía en favor de los enfermos, llevaron a la revisión del *Book of common prayer* (1904; hasta 1927 no se consiguió una aprobación unánime).

Por otro lado, las experiencias espirituales en la vida litúrgica, que tenían lugar a lo largo del dominio anglicano, pedían una reflexión, como la que hizo A.H. Herbert, desde un aspecto personal y sociológico, en su obra *Liturgy and society* (1935). Como prolongación de

94. *Jesus and his coming*, Londres 1957; *The new look on the Fourth Gospel*, Londres 1959; *Twelve New Testament studies*, Londres 1962; *The body. A study in pauline theology*, Londres 1963 (trad. cast., Esplugues de Llobregat 1968); *The human face of God*, Bristol 1973.

95. De su producción, hay trad. cast. de *Las narraciones evangélicas sobre los milagros*, Madrid 1974.

96. O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, París 1945, p. 111-130; H. Strawley, *The liturgical movement: its origin and growth*, Londres 1954.

los principios expuestos, Herbert, junto con catorce teólogos más, publicó la obra conjunta *The parish communion* (1937). Esta obra, que sirvió de estímulo para reanimar la piedad eucarística, señaló un paso hacia la pastoral litúrgica[97]. La perspectiva de Herbert fue profundizada por Lionel Therton, *The common life in the body of Christ* (1942), que aplicó el concepto de *koinonia* a la esencia de la vida de la Iglesia, en la línea propuesta anteriormente por J.Y. Campbell. En 1945 apareció la obra litúrgica anglicana más difundida, *The shape of the liturgy,* de Gregory Dix (1901-1952), un benedictino anglicano de la abadía de Nashdom, obra científica de grandes consecuencias prácticas para la vida litúrgica como *corporate worship.* Dix, que se había dado a conocer como investigador con una aportación sobre la *Tradición apostólica* de Hipólito (1937), estudió la cuestión de los ministerios anglicanos (1944 y 1946)[98] y la teología de la confirmación en relación con el bautismo en el marco de un amplio debate[99].

La doctrina sobre la liturgia, paralelamente a las revisiones rituales, halló eco en el obispo anglicano John A.T. Robinson, que expondría con fervor la conexión entre liturgia y evangelización (*Liturgy coming to life,* 1960), así como Stephen Neill aplicaría estas orientaciones a los sacramentos de iniciación (*The Church and Christian Union,* 1966). De este modo, la renovación pastoral de la liturgia desembocaba en un aspecto misionero, como término de las investigaciones sobre el culto en el Nuevo Testamento, a la manera de C.F.D. Moule en su *Worship in the New Testament* (1961).

La evolución posterior, con plurales expresiones, conoció un despliegue paralelo al que se dio en la Iglesia católica. En el campo de la investigación, la presencia de los anglicanos en las Semanas de estudios litúrgicos en el Instituto de San Sergio es la expresión de un interés ecuménico, que en este ámbito concreto ayuda al conocimiento y la comprensión mutuos[100].

4. *La teología ecuménica*[101]

Pocas confesiones cristianas han sido tan sensibles al ecumenismo como el anglicanismo. Es comprensible, dado que la *Church of England* ha sido reformada sin ser verdaderamente protestante y en cuestiones muy importantes ha seguido siendo «católica» por inspiración y deseo, sin ser romana o papista, ni escolástica... En realidad, el anglicanismo jugó un papel importante en el nacimiento y las tres primeras décadas del movimiento ecuménico, especialmente en la línea Faith and Order, que, en su problemática y métodos, refleja el temperamento del anglicanismo.

Todas las obras de eclesiología tienen, de una forma explícita o tácita, alguna referencia ecuménica. Rastrear las ideas eclesiológicas del anglicanismo, desde el final de la primera guerra mundial, ofrecería un abanico de interés, en el que aparecería una oscilación entre los auténticos principios católicos, cuya lógica no es seguida hasta el fin, y puntos de vista protestantes o humanistas a los que no cree

97. Cf. K. Packard, *Le renouveau liturgique dans l'Église anglicane,* «La Maison-Dieu» 19 (1949) 54-59; R. Baron, *La vida litúrgica de los anglicanos,* «Diálogo ecuménico» 15 (1969) 315-322.

98. El tema de los ministerios se había discutido ya a finales del siglo XIX, especialmente en lo que se refiere al episcopado. En 1926 aparecieron los *Essays catholic and critical,* editados por E.G. Selwyn, que volvieron a remover el tema, y más aún *Apostolic ministry. Essays on the history and the doctrine of episcopacy,* editados por K.E. Kirk (1946): esta importante obra (con una valiosa aportación de Gregory Dix) provocó una seria controversia en la que se enfrentaron el principio católico de un ministerio que procede de la autoridad apostólica y de la institución divina, y el principio protestante que lo hace proceder de la congregación de los fieles. Para toda esta problemática, con fuertes repercusiones ecuménicas, cf. en la perspectiva católica, C. Vagaggini, *Possibilità e limiti del riconoscimento dei ministeri non cattolici,* en *Ministères et célebration de l'eucharistie,* Roma 1973 («Studia anselmiana» 61), p. 250-320; St. Neill, *Necesidad del episcopado: preguntas y respuestas anglicanas,* Conc 80 (1972) 525-536; G. Farnedi y Ph. Rouillard (dirs.), *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico,* Roma 1985 («Studia anselmiana» 92). En cuanto a las posiciones oficiales de las Iglesias, cf. Comisión anglicano-católica, *Jalons pour l'unité. Rapport final,* París 1982. Respecto del discutido tema del ministerio de la mujer, cf. J. Bosch, *El ministerio de la mujer en las Iglesias cristianas. Para la formación de un dossier ecuménico,* «Escritos del Vedat» 4 (1974) 198-288; *L'ordination des femmes, pierre d'achoppement de l'anglicanisme,* Ist 34/2 (1988).

99. Cf. P.Th. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation,* RScPhTh 38 (1954) 637-657, quien, sin describir el debate, da cuenta de su documentación.

100. Para citar las últimas participaciones, cf. D.R. Holeton, *Marie dans la tradition liturgique anglicane,* en *La Mère de Jésus-Christ et la communion des saints dans la liturgie. Conférences Saint-Serge d'études liturgiques, XXXIII, París 1986,* Roma 1987, p. 129-144.

101. Para una bibliografía muy útil y válida hasta 1969, cf. C. García Cortés, *La comunión anglicana y su proyección ecuménica,* «Diálogo ecuménico» 15 (1969) 431-452. Véase W.H. van de Pool, *La communion anglicane et l'oecuménisme,* París 1963.

poder renunciar... De ahí cierta vaguedad e imprecisión en sus fórmulas, como aparece en el informe *Doctrine in the Church of England* (Londres 1938), donde, por otro lado, hay tantas cosas positivas[102]. El espíritu dominante de dicho informe coincidía con el proclamado siempre por William Temple (1881-1944)[103], hombre acogedor, con simpatía por el pasado tradicional de la Iglesia y al mismo tiempo por los actuales cuestionamientos propuestos por la sociedad moderna.

Cuando Stephen Neill se apropia la frase de Temple, según la cual la Iglesia es la única sociedad en este mundo que existe para aquellos que no son miembros suyos, inaugura un estadio de superación de una visión demasiado estática y sitúa la misión en la esencia de la Iglesia. A partir de ese momento, Lewlie Minhimmich pide, como presupuesto, una filosofía de la acción por encima de una filosofía del ser (1964).

En los diálogos y negociaciones actuales para la unidad no se puede descuidar este trasfondo. Aunque, desde luego, lo que hace referencia a la estructura jerárquica de la Iglesia y a la sucesión apostólica[104] sea el aspecto clave de las aproximaciones, los aspectos misioneros y éticos atraen cada vez más la atención. La afirmación vale no sólo para el ámbito de las conversaciones ecuménicas sino también para la maduración en el seno de las propias Iglesias. Así se plantea el problema de la fundamentación de la ética, del derecho natural, de la revelación, en una discusión en dos frentes: desde el interior, contra las concepciones teológicas fundamentalistas de la creación y redención, y, desde el exterior, contra los agnósticos y humanistas, caracterizados por su alto nivel moral. La discusión halló un punto de partida en la obra de G.F. Woods, *A defense of theological ethics* (1966), y se ha desplegado con una exuberancia perfectamente consignada en las bibliografías especializadas.

102. Cf. H. Saint-John, *État actuel de la doctrine dans l'Église anglicane,* «La vie intellectuelle» (10-III-1939) 177-188.
103. St. Neill, *William Temple,* en *Tendencias de la teología en el siglo XX,* Madrid 1970, p. 237-244.
104. En cuanto a la autoridad, cf. *La autoridad en la Iglesia (Venecia 1976). Congreso anglicano-católico,* «Diálogo ecuménico» 44-45 (1977).

5. *Las directrices de la teología anglicana*

A partir del volumen *Lux mundi* (1889), editado por un grupo de jóvenes teólogos de Oxford, bajo la dirección de Charles Gore (1853-1932)[105], un doble interés polarizó los esfuerzos de la investigación anglicana: responder a los cuestionamientos suscitados por el concepto de evolución y por la ciencia histórica de la Biblia. Gore, en su colaboración a la obra citada, sobre *El Espíritu y la inspiración,* señaló el marco en el que habían de desplegarse los estudios: el de la relación entre Iglesia, Escritura y Espíritu Santo. Esta conexión desembocó, según ya he indicado, en la potenciación de la cristología[106]. En esta cristología anglicana aparecen la tendencia católica (más interesada por la encarnación que por la redención, por la cristología que por la soteriología), la evangélica que, en aquel momento, estaba más atenta a la redención, y al *atonement,* la *kenosis* o anonadamiento de Cristo, con pluralidad de interpretaciones[107]. Intentos de armonizar la cristología tradicional y el pensamiento contemporáneo los ofrecieron William Temple, sobre todo en su *Christus veritas* (1924) y L.S. Thornton, en su *The incarnate Lord* (1928). Temple, figura clave de la teología anglicana de aquel período, se mantuvo fiel a las directrices intelectuales y espirituales de Charles Gore.

La orientación dada por Gore, juntamente a la de Henry Scott Holland (1847-1918)[108], sensible al problema de la fe —considerada por él como la respuesta de toda la persona humana a lo que halla en la naturaleza y en la sobrenaturaleza— había de determinar las primeras interpretaciones de *Lux mundi.* Es verdad que no se dio unanimidad entre los teólogos. Algunos reprochaban a Gore la influencia de la filosofía neohegeliana de T.H. Greens, que podía conducir a un inmanentismo. Se afiliaron a la oposición contra Gore los modernistas ingleses, orientados por W.R. Inge (1860-1954) y por H. Rashdall

105. B.M.G. Reardon, *Charles Gore,* en TRE 13, 1984, col. 586-588.
106. Cf., desde una perspectiva católica, B. Leeming, *Reflections on English christology,* en A. Grillmeier y H. Bachts (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* III, Würzburgo 1954, p. 695-718.
107. Cf. B. Leeming, o.c. en la nota anterior, p. 705ss; para una información más detallada, cf. T.H. Hughes, *The atonement: Modern theories of the doctrine,* Londres 1949.
108. B.M.G. Reardon (dir.), *A selection from H.S. Holland's writings,* Londres 1962.

(1958-1924)[109]. Sin ceder a la ingenuidad y al simplismo del obispo de Birmingham, doctor Barnes, algunos modernistas, al estilo de R.D. Richardson y J.F. Bethune-Baker, situaron bien los problemas, como ha quedado ya expuesto en el capítulo quinto, apartado II,3 de esta misma parte, en función de la obra de O.C. Quick, *Liberalism, modernism and tradition* (1922)[110]. No sorprende que la posición modernista suscitara una oleada mística, un claro exponente de la cual fue Evelyn Underhill, discípulo de Friedrich von Hügel, con sus características publicaciones.

Otra línea importante de investigación fue la que se podría titular de teología natural. Aún en 1943, E.L. Mascall, en su obra *He Who is*, intentó defender las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, según el estilo tomista bien formulado en la *analogia entis*. Sin embargo, a partir de la crisis del conocimiento objetivo que se planteaba, la tendencia apenas pudo prosperar. El objetivismo de la antigua teología metafísica representaba un admirable esfuerzo intelectual por precisar el contenido del misterio de Dios y del misterio de la fe, pero le faltaba la preocupación de manifestar su significación para el hombre, en su vida concreta. Se buscaba que la teología contemporánea fuese más existencial, más antropocéntrica. Se había comprendido mejor que la revelación bíblica no nos habla del *en sí* de Dios, como simple objeto de conocimiento, sino en y a partir de su acción *por nosotros*[111]. Así nació una corriente del pensamiento cristiano que, en su afán de evitar las objetivaciones falsas del Dios de la teodicea o de la teología natural, prefería hablar de Dios en términos de llamada inefable que obliga al hombre a una decisión. Pero, pese a sus méritos, dicha corriente teológica planteaba una grave cuestión: ¿Es que Dios no se reduce al sentido que tiene para el hombre?

En primer lugar, ¿es que, a fuerza de insistir sobre lo inefable de

109. W.R. Inge, más filósofo de la religión e historiador del misticismo, influyó sobre todo a través de *Outspoken essays*, 2 vols. (1919, 1922), y *Personal idealism and mysticism* (1907); H. Rashdall, en el campo teológico, publicó *Jesus, human and divine*, Nueva York-Londres 1922.

110. Pueden enriquecer la visión ofrecida en aquel lugar las obras de P. Gardner, *Modernism in the English Church*, 1927; H.D.A. Major, *English modernism. Its origin, method, aims*, 1927; J.F. Bethune-Baker, *The way of modernism*, 1927, y C.E. Raven, *Natural religion and christian theology*, 1953.

111. *Procès de l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*, París 1969.

nuestro encuentro con Dios, no queda disminuida la objetividad del Dios que se revela en la Biblia? Si Dios se reduce al acontecimiento de un encuentro, entonces no importa demasiado el contenido propio y original del misterio de Dios. Bajo el pretexto de evitar una falsa objetivación de Dios, ésta se convierte sólo en el principio regulador de la acción humana.

En este contexto se hizo sentir el apasionamiento por el problema del lenguaje. El problema fundamental de la teología es el de la misma revelación, es decir, el de la interpretación de la Escritura y a la vez el paso del texto de la Escritura a la predicación; en otras palabras, el de la comunicación de la Palabra de Dios al hombre de hoy. Pero, el problema no es únicamente el de la comunicación. Está el problema del contenido. Lo que ofrece dificultades no es sólo la formulación más o menos adaptada del mensaje cristiano, sino su mismo contenido, su sentido para nuestros contemporáneos y los mismos creyentes, y la posibilidad de expresar este contenido[112].

Es imposible separar completamente la cuestión del mensaje y la de su presentación. No ha habido nunca una palabra de Dios «químicamente pura»: la palabra anunciada ha sido vivida en una conciencia humana históricamente situada. Ello provoca que el lenguaje religioso en su fórmula tradicional, tanto el de la Escritura como el de los dogmas, sea actualmente difícil de entender. No se trata únicamente de una cuestión de vocabulario, sino de las representaciones y de los conceptos tradicionales. Y el problema del lenguaje se radicaliza cuando asistimos a la aplicación del análisis lingüístico a la teología. En este campo, la investigación anglicana halló terreno abonado. Mientras que J. Wisdom, R.M. Hare, R. Hepburn, J.J. Smart, T. McPherson, partiendo del criterio de falsabilidad (K. Popper), negaron cualquier función descriptiva del lenguaje religioso y le reconocieron como máximo una función «persuasiva», muchos otros

112. *L'analisi del linguaggio teologico*, «Archivio di filosofia» (Padua 1969); Cl. Geffré, *Peut-on encore parler de Dieu?*, «Parole et mission» 45 (1969) 257-276; J. Macquarrie, *Lenguaje religioso y filosofía analítica actual*, Conc 46 (1969) 473-482; E. Rideau, *Essai sur le langage de la foi*, NRth 101 (1969) 1045-1072; J. Ladrière, *La théologie et le langage de l'interprétation*, «Revue théologique de Louvain» 1 (1970) 241-267. Cf. también J. Macquarrie, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca 1976; D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid 1976, y la bibliografía propuesta por J. Ruiz Díaz, *Lenguaje religioso*, en C. Floristán y J.-J. Tamayo (dirs.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, p. 549-562; el número monográfico *El llenguatge de la fe a debat*, QVC 93 (1978).

estudiosos no compartieron este punto de vista y sostuvieron que el análisis lingüístico no comporta necesariamente la negación de cualquier valor cognoscitivo al lenguaje teológico[113]. De esta opinión son I.T. Ramsey, J.H. Crombie, B.G. Mitchell, A. McIntyre, F. Ferré, W.F. Zuurdeeg. Las posiciones menos fideístas son las sostenidas por I.T. Ramsey y F. Ferré, que defienden la posibilidad de determinar, dentro de ciertos límites, el significado de las proposiciones teológicas recurriendo al método clásico de la analogía[114].

I.T. Ramsey, en su volumen *Religious language* (Londres 1957, ²1967), afirma que cualquier análisis lingüístico del lenguaje religioso, para ser tal, debe resolver tres problemas: *a*) Determinar el género de situación en que se desarrolla el lenguaje religioso (o sea el género de situación que lleva al hombre a hablar de Dios). *b*) Determinar el sentido que ello tiene en tal contexto. *c*) Establecer el valor que le pertenece. Según Ramsey, la situación en que se desarrolla el lenguaje religioso comporta dos elementos: discernimiento y compromiso. Se da el discernimiento cuando un personalísimo «yo-tú» substituye al frío «yo-ello». Sigue después el compromiso, de carácter particular, y con una singular universalidad.

En el trasfondo de las doctrinas de los neopositivistas y de los analistas, se constata en el anglicanismo una línea de pensamiento, según la cual, fundamentándose en la semejanza existente entre los diversos juegos lingüísticos, incluso admitiendo que las proposiciones del lenguaje teológico sólo pueden verificarse en la fe, sostiene que éstas no están desprovistas de sentido desde una perspectiva racional.

Por último, habría que completar este balance esquemático señalando la aportación del anglicanismo a la teología de la secularización, especialmente a través de R.G. Smith y de J.A.T. Robinson (cf. el apartado VI,3 de este capítulo).

113. Cf. B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1971, p. 446-460.

114. F. Farré, *Language, logic and God*, Nueva York-Evanston-Londres 1961 (trad. franc., París 1970).

Capítulo octavo

LA TEOLOGÍA ORTODOXA

A. VICISITUDES DE LA TEOLOGÍA RUSA

I. Introducción

Hacía ya tiempo que el centro de gravedad de la teología ortodoxa había pasado de los griegos a los eslavos, sobre todo a los rusos[1].

Desde la reforma establecida por Pedro el Grande, en Rusia, la enseñanza y la ciencia teológicas estaban bajo el control del Estado, que favorecía y subvencionaba a los teólogos. Había cuatro célebres Academias eclesiásticas, en Kiev, Moscú, San Petersburgo y Kazán. La injerencia del Estado, con un control riguroso, a la vez que preservaba el pensamiento teológico de infiltraciones modernistas manteniéndolo en un estado de conservadurismo, sofocaba toda expresión de originalidad y libertad. Tal situación perduró hasta la revolución de 1917, a partir de la cual se inició la emigración de los teólogos rusos, diseminados por todas partes. Fueron importantes los centros

1. Lo prueba el hecho de que en Grecia, como en los demás países de los Balcanes, después de liberarse del dominio turco, la Iglesia ortodoxa, que no tenía elaborado ningún sistema teológico en el que basar la docencia de sus escuelas o facultades tecnológicas, se dedicó a traducir al griego los compendios rusos de dogmática escolar. Para toda esta historia, la literatura asequible en Occidente está bien recogida en B. Schultze, *Iglesias orientales*, en *Sacramentum mundi* 3, Herder, Barcelona ³1984, col. 832-833. Querríamos subrayar el interés de la obra del teólogo búlgaro St. Zankov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlín 1928, y señalar las aportaciones de las revistas más al alcance: «Unam sanctam» (1937ss), «Istina» (1954ss), «Irénikon» (1926ss), «The Eastern Churches Quarterly» (1936ss), «Revue d'études bizantines» (1946ss), «Het Christelijk Oosten en Hereniging» (1948ss), «Das östliche Christentum» (1936ss), «Orientalia Christiana periodica» (1935ss), «Unitas» (1962ss), «Episkepsis» (1969ss), «Proche Orient chrétien» (1950ss), y los aportes de la colección Orientalia Christiana Analecta (1935ss).

—itinerantes y provisionales— creados en Berlín y Praga, en Yugoslavia y, especialmente, en el Instituto Teológico de San Sergio en París, cuyo decano fue Sergio Bulgakov hasta su muerte en 1944[2]. Empezó para los teólogos un período de libertad, independizados de la autoridad del Estado, pero también de penuria financiera. Las ayudas recibidas, sobre todo de los anglicanos, les inclinaron instintivamente hacia posturas protestantes que, según algunos, mancillaban la pureza ortodoxa.

A través de todo ese drama, la ortodoxia rusa —sobre todo la anterior a la revolución y, posteriormente, la dialéctica—, y también la de los Balcanes, tuvieron una tendencia a constituirse, no sin analogías con el judaísmo, en una tradición-transmisión ritual y popular, capaz de suavizar la vida cotidiana, pero sacralizando sin discernimiento el detalle litúrgico, la letra de los padres... En el límite, la tentación del mesianismo nacional se hizo patente cuando se quiso fijar la praxis iniciada en el siglo XVI, según la cual Moscú se convertía en una tercera Roma (sin embargo, hay que reconocer que en la ortodoxia no ha habido, como entre los católicos, un centro con la fuerza aglutinadora de Roma). No es extraño que el pensamiento ruso del XIX y del XX haya querido responder a la revolución del Occidente moderno: «Dostoievski —decía Berdiaev— sabía todo lo que Nietzsche sabía, y algo más.»

Es verdad que el dinamismo profético del pensamiento religioso ruso produjo sus frutos: la dispersión de numerosos ortodoxos rusos (y también la emigración obrera de griegos, serbios, armenios y sirios) dio a la Iglesia ortodoxa una indiscutible universalidad geográfica. No sólo se estableció en América, sino que en Japón se formaba una Iglesia autónoma, fruto de la misión rusa; también se implantó en África.

En el mundo comunista la Ortodoxia aceptó lealmente, a veces con un aparente servilismo, el nuevo régimen, pero nunca transigió en lo referente a la fe. En la misma Rusia, después de duras persecuciones, vio cómo se le reconocía un lugar modesto y siempre amenazado en la sociedad soviética, un lugar reducido a la vida litúrgica. Y después de algunos años, muchos intelectuales se han sentido

2. Cf. la óptima monografía de A. Kniazeff, *L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, París 1974.

atraídos por su testimonio: Boris Pasternak, Aleksander Soljenitsin[3], Andrei Siniavsky, por citar a algunos grandes escritores.

Después de la segunda guerra mundial la actividad teológica se vio muy disminuida, en especial en los países balcánicos. Con la restauración del patriarcado de Rusia (1943), la situación de la Iglesia rusa había cambiado: la Iglesia patriarcal, sujeta al poder del Estado soviético oficialmente ateo, desarrolló una amplia actividad hacia un centralismo panruso, paneslavo, panortodoxo, e intentó capitanear todas las instituciones «ortodoxas». Era una consecuencia del centralismo ruso de los países del este. En 1949 se abrieron de nuevo las Academias de Moscú y Leningrado: Rusia siguió teniendo teólogos, pero fue poquísimo lo que trascendió de su trabajo. Por lo que se puede constatar, el nivel de la teología actual no parece alto. Son los institutos de la emigración, San Sergio (París) y el seminario de San Vladimir (Nueva York), los que expresan con mayor rigor las aportaciones de la teología ortodoxa rusa. A su lado, aparecen un poco por todas partes —Grecia, Rumania, Serbia, Estados Unidos— focos de efervescencia teológica, innegable esperanza para el futuro de la teología ortodoxa[4].

Dado que los autores «ortodoxos» no habían desarrollado una filosofía «perenne», a la manera de los católicos, recurrieron a las ideas filosóficas prestadas por los protestantes: se reconocieron en el pensamiento alemán alimentado en fuentes gnósticas *lato sensu* (por ejemplo, Zenkovsky), no les faltaron influencias kantianas, idealistas, modernistas (inmanentismo, relativismo, subjetivismo, evolucionismo), recrearon una filosofía bastante variada (en la que se hace sentir el mismo Blondel). De ahí que los juicios globales sobre la teología contemporánea sean opuestos. Mientras que algunos (Alivisatos, Florovski) hablan de una decadencia lamentable, otros (como Glu-

3. Cf. O. Clément, *L'esprit de Soljénitsyne*, París 1974.

4. En cuanto a la posición doctrinal de la ortodoxia, cf. las síntesis de B. Schultze, *Teologia latina e teologia orientale*, en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* I, Milán 1957, p. 547-579; L. Sertorius, *La teología ortodoxa en el siglo XX*, en *La teología en el siglo XX* II, Madrid 1973 (BAC maior 6), p. 133-170; en lo que se refiere en concreto a la doctrina primordial del Espíritu Santo, cf. D. Staniloaë, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Actas del Congreso teológico internacional de pneumatología* I, Ciudad del Vaticano 1983, p. 661-679, y H. Paprocki, *Le Saint-Esprit dans la théologie orthodoxe*, Ist 32 (1987) 214-224.

bokovski) califican la teología actual de concreta y viva. Al margen de esas visiones contrapuestas, Bulgakov la definió como «indeterminada e incompleta». El teólogo búlgaro Zankov, en un intento de identificarla, ve el mérito de la teología rusa sobre todo en el sentimiento religioso e insiste en que para comprenderla no basta con recurrir a la producción específicamente teológica, sino que hay que iniciarse en la filosofía de la religión y las ideas difundidas por la literatura. Indica, como mejores pensadores rusos «ortodoxos», a Khomiakov, Soloviov, los hermanos Trubezkoi, Rosanov, Gogol, Dostoievski, Leontiev, y añade que Khomiakov y Dostoievski son los padres modernos de la ortodoxia rusa. Muy severo es el juicio de Florovski —y también de Vladimir Lossky— sobre la filosofía religiosa rusa del siglo XX. No sería un producto creativo del espíritu ruso, sino que, sustituyendo la teología por la filosofía religiosa, representaría sólo un retorno al idealismo y a la mística alemanes; es decir, sería un modernismo o un cristianismo moderno, que ha perdido el tono «griego», privado de la aportación propia de la patrística griega u oriental, y que ha recaído en el helenismo precristiano. Sería, en último término, una filosofía de la religión desarrollada en un contexto híbrido que no había pasado por la secularización occidental. De ahí la importancia de formas simbólicas intermedias.

En medio de tales sinuosidades interpretativas, en la gran tradición ortodoxa no se puede separar teología y espiritualidad: la ortodoxia es también una «ortopraxis», la palabra bíblica y teológica no se desvincula de la vida; termina eucarísticamente en la experiencia litúrgica, se interioriza en una vida espiritual que significa «vida en Cristo», en el espíritu. Los dogmas, formulados por fuerza, son las grandes imágenes conductoras de la «deificación», las «túnicas inteligibles» del misterio[5].

Este recurso a la experiencia, donde el conocimiento de Dios se identifica con su «desconocimiento», podría ser precioso en el momento en que la «ontoteología occidental», en palabras de Heidegger, parece conducir a la «muerte de Dios», o, mejor dicho, a su ausencia. Según un teólogo griego contemporáneo, Christos Yannaras, el testimonio de la ortodoxia permitiría pasar de «la ausencia al desconocimiento»[6]. Era natural y ambigua esa aproximación a Heidegger: es el caso de J.L. Marion, atento también a la patrística griega.

5. Una expresión reciente de esta visión tan tradicional se puede hallar en J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Ginebra 1981; véase G. Baillargeon, *Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine*, NRth 111 (1989) 176-193.

Debo decir, para terminar, que el contenido del presente capítulo exige prestar atención a una distinción explicable. El lector hallará en el mismo sobre todo las líneas del pensamiento ortodoxo que más han trascendido a Occidente; sin duda, hay otras, incrustadas en la entraña de la ortodoxia, a las que no he podido acceder: por ejemplo, no me ha sido posible hacerme cargo de la situación teológica de los actuales monasterios de la Unión Soviética ni de la de los diversos patriarcados: ignoro también lo que se enseña en la Academia búlgara de Sofía.

II. La teología a través de la gran literatura

Cuando la teología es incapaz de responder a las inquietudes más profundas del hombre, situado, además, en una sociedad tan criticable como la Rusia del siglo XIX, éstas buscan otros caminos de expresión. Quizá se debería ver en la literatura una expresión simbólica del hecho religioso, como ocurrió en Occidente antes del Renacimiento. En Rusia el renacimiento cultural tuvo lugar cuatro siglos más tarde y fue religioso en el sentido unamuniano. Así, si en el Occidente del XIX son excepción los literatos que se hacen eco de la angustia vital (Ibsen, Kierkegaard, Léon Bloy...), en Rusia todos los poetas, escritores y pensadores afrontan las cuestiones más radicales y se muestran insatisfechos con las respuestas de la teología esclerotizada propia de la Iglesia oficial. Ivanov, Gogol —con presentimientos apocalípticos, había escrito: «La tierra arde por una nostalgia enigmática»—, Fedorov, Bukharev... crean una narrativa y unos escritos de género mixto que no sólo denuncia los males de la sociedad, sino que busca su remedio en Cristo: la reconciliación general a partir no del tener más, sino del ser más. No les mueve simplemente un reformismo moral o

6. C. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, París 1971. Este discípulo de Heidegger acepta, con los teólogos apofáticos de Oriente, que un círculo de silencio rodea el abismo divino, pues Dios siempre será más que Dios, más allá de toda afirmación y de toda negación; pero rechaza, también con ellos y contra ciertos maestros de la filosofía occidental, que para el hombre no haya ninguna puerta que conduzca a Dios: está el amor, que es síntesis de negación de uno mismo y de compartir, y en el que el silencio se hace palabra y la ausencia se hace presencia.

un estímulo utópico, sino una notable sensibilidad teológica atenta al Cristo del Evangelio y del Apocalipsis[7]. En la segunda mitad del siglo, el renacimiento ruso estético, filosófico y religioso cristalizó en obras universalmente admiradas.

1. *Fiodor Dostoievski (1821-1881)*

Dostoievski hizo teología a su manera, como artista y gran vidente. Bien instruido en los padres de la Iglesia y en los grandes espirituales, se dirige —siguiendo a Gogol— contra la indiferencia monofisita hacia lo terreno y humano. Expresó con agudeza la inquietud metafísica y al mismo tiempo una fe ardiente en Cristo y en el pueblo ruso necesitado de reforma social[8].

En los comienzos de su itinerario, Dostoievski consideraba que el socialismo era la forma práctica que adoptaba el cristianismo en la época contemporánea. Comprometerse en esta línea fue causa de su deportación a Siberia, donde tuvo ocasión de una profunda reflexión, esperanzada, sobre la que se establecen los pilares de su obra: su vida de cristiano, su humanismo inseparable de su predilección por el pueblo ruso, su reflexión religiosa e inquieta, en la que la única referencia inconmovible era la persona de Cristo.

Una posterior estancia en Occidente determinó la orientación de

7. Cf. P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe,* París 1970, p. 72-104.

8. Entre la inmensa bibliografía sobre la vida y la obra de Dostoievski, cf., en ruso: D. Merejkovsky, *Tolstoi y Dostoievski,* Petersburgo 1906; N. Lossky, *Dostoievski,* Nueva York 1953; L. Grossmann, *Dostoievsky,* Moscú 1922. En francés y castellano: *Vie de Dostoïevsky, par sa fille,* París 1926; N. Berdiaeff, *L'esprit de Dostoïevsky,* París 1929, [2]1974; A. Gide, *Dostoïevsky,* París 1923; A. Levinson, *La patética vida de Dostoievski,* Barcelona 1931; A. Suarès, *Trois hommes. Pascal, Ibsen, Dostoïevsky,* París 1935; K. Motchoulsky, *Dostoïevsky,* París 1947; A.J. Onieva, *Bajeza y grandeza de Dostoievski,* Barcelona 1954. Como introducciones al tema teológico, cf. J. Madaule, *Le christianisme de Dostoïevsky,* París 1939; H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* París 1944; R. Guardini, *El universo religioso de Dostoievski,* Buenos Aires 1958; J.L.L. Aranguren, *El cristianismo de Dostoievski,* Madrid 1970. Problemas concretos han sido tratados por P. Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal,* París [2]1978; íd., *Gogol et Dostoïevsky. La descente aux enfers,* París 1961; J. Madaule, *Le diable chez Gogol et chez Dostoïevsky,* en *Satan,* París 1968, p. 556-572; L. Zander, *Dostoïevsky et le problème du bien,* París 1946. Para el aspecto literario, cf. M. Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski,* París 1970; J. Catteau, *La création littéraire chez Dostoïevsky,* París 1976; R. Girard, *Critique dans un souterrain,* Lausana 1976.

su carrera literaria, en aquel momento ya muy rica. El Occidente no fue para él sólo el reino de la burguesía y el dinero: era la sede de una vasta conspiración sostenida por el socialismo internacional que se había vuelto ateo. De hecho, sus viajes a través de Europa le instruyeron sobre las desgracias provocadas por el progreso material y reforzaron su cristianismo ya profundizado en los años de cautiverio. La misma Rusia —así lo atestiguan sus importantes *Memorias escritas en un subterráneo*— le aparecía dividida entre el nihilismo religioso y la atracción hacia lo divino. Una estancia en Wiesbaden le facilitó escribir la que fue su obra maestra, *Crimen y castigo* (1866). En ella estudió el alma de un asesino que recupera la libertad después de los sufrimientos del exilio y el presidio. Bajo las apariencias emotivas de una generosidad, por otro lado sincera, en algún momento los valores cristianos quedan adulterados en este libro, como en otras obras suyas, por las constantes confusiones sobre el bien y el mal.

Todos sus esfuerzos tenderían a establecer un doble combate contra el enemigo descubierto en Occidente: un combate defensivo, que denuncia sus desgraciadas consecuencias: un combate positivo, a base de exaltar a Rusia y al «Cristo ruso», ya que a sus ojos sólo hay cristianismo en el pueblo ortodoxo ruso.

Dostoievski intentó sobre todo crear ese cristianismo ruso ideal. Es el príncipe Michkin, a quien la gente llama el «Idiota», porque está despojado de amor propio: atraviesa el mundo y sus intrigas sin preocuparse por ellas. Pero este personaje, concebido a la imagen de Cristo, no cumple el papel bienhechor y pacificador que del mismo se esperaba y no mejora la sociedad corrompida que le rodea. El intérprete de la religión política necesita el correctivo de la locura. Es todo el tema de *El idiota* (1868)[9]. Creo que en la interpretación de dicha obra se juega la comprensión de Dostoievski; no podemos olvidar que algunos ven en la misma el fracaso del novelista, que quiso corregir en *Los hermanos Karamazov.*

Los posesos o *Los demonios* (1871-1872) es otra novela importante, panfleto político donde el principal personaje prefigura al revolucionario soviético del futuro. La experiencia del protagonista pide, ante

9. H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix,* IV. *Le domaine de la métaphysique,* 2. *Les constructions,* París 1982, p. 236-245, donde se subraya el peso del modelo ruso del idiota en Bernanos y Graham Greene. Cf., además, M. Evdokimov, *«L'Idiot», un roman des ténèbres et de la lumière,* «Contacts» 37, n.° 130 (1985) 102-124.

la tentación del nihilismo revolucionario, la irrupción del más allá. A la libertad en Cristo se opone la arbitrariedad de Satanás que extermina a la persona humana. El rechazo nihilista del pasado y de la tradición lleva al hombre a una soledad, fuera de la realidad.

Los hermanos Karamazov (1880) es como el resumen maduro de la obra de Dostoievski: la oposición de las virtudes populares a la conducta racionalista, la discusión de los grandes problemas metafísicos, la búsqueda —otra vez— del cristiano ruso ideal. Nunca el autor había planteado con tanto rigor el problema del mal, que le había atormentado durante toda su vida, como en la leyenda del Gran Inquisidor: nunca había ofrecido en una novela tanta sustancia moral y religiosa, en función de la relación entre libertad y verdad. Dicha leyenda es como el testamento espiritual de Dostoievski y su mensaje muestra en Cristo no la autoridad que siempre es exterior, sino la verdad interiorizada que libera a los hombres[10]. Según José M. Valverde, la pesadilla que pesa en el fondo del alma europea desde el Renacimiento hasta el siglo XIX y que provoca crisis en Kierkegaard —el Dios extraño que incluso puede ser el Dios monstruoso— abate el alma de Dostoievski, que sólo tiene la memoria de Cristo para agarrarse, en contra de la desesperación, y con la utópica convicción de la fraternidad de los hombres.

Retrato fiel del alma eslava, Dostoievski parece haber sido dominado a la vez por los deseos de realizar una obra grande y bella y de dar a sus hermanos un testimonio de amor. Este novelista fue un místico del sufrimiento, medio —según él— de toda liberación y de toda rehabilitación humana[11]. En cada hombre ve a Cristo, y todos sus libros giran en torno a su persona viva. Más profundo, más interior que el de Tolstoi, su cristianismo está deformado por impreg-

10. Cf. A.D. Menut, *Dostoievsky and existentialism with reflections on «The Grand Inquisitor»*, Laurence 1972. Sobre la amistad de Dostoievski con Soloviov y sus intercambios de pensamiento, hasta el punto de no saber quién de ellos tuvo la idea del Gran Inquisidor, cf. W. Szylkarski, *Solowjew und Dostojewskij*, Bonn 1948; íd., *Messianismus und Apocalyptik bei Dostojewskij und Solowjew*, como apéndice a A. Maceina, *Der Grossinquisitor, geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*, Kerle 1952. Cf. también J. Catteau, *La geôle de l'espérance ou la légende du Grand Inquisiteur dans «Les Frères Karamazov»*, «Christus» 26, n.° 103 (1979) 353-362.

11. Cf. A. Uhl, *Dolor por Dios y dolor por el hombre. Nietzsche y Dostoyevski*, Conc 165 (1981) 206-219.

naciones eslavas algo sospechosas. Todo el elemento positivo del catolicismo le es extraño. Además, la oposición vehemente al catolicismo romano le lleva a considerarlo peor que el mismo ateísmo: a la Roma guardiana de la enseñanza tradicional de la Iglesia, opone Moscú y su iluminación exclusiva. Sin embargo, su patetismo humano alcanza un nivel genial, a pesar de las desviaciones que comporta en su vida concreta.

Dostoievski es un pensador profundo que al mismo tiempo es novelista genial. No escribe si no tiene una idea para expresar. Sus ideas no son nunca absolutas y abstractas; ve su fuerza y su debilidad concretas. Los pros y los contras son presentados por diversos personajes y, a través de un desarrollo muy vivo, se teje la tesis. Estudio psicológico, contenido filosófico constituyen el cañamazo de su obra. En el mismo podríamos distinguir tres planos: las relaciones sociales, las reacciones personales (generalmente autobiográficas), la ontología. En este último plano, siempre revive el mismo problema, en todas sus combinaciones: el hombre y Dios, Dios y el mal, el hombre, la libertad y Dios. Plantea el problema y no lo resuelve. En la práctica, lo resuelve por el culto de adoración y que tributa a Cristo y en el que se encuentra con su pueblo ruso «teóforo»: si en él la razón nunca ha reposado plenamente, el sentimiento de vivir y morir como cristiano le ha dejado satisfecho.

2. *Lev Tolstoi (1828-1910)*

Genio creador, alimentado por un vitalismo instintivo, siempre dominado por la necesidad de una regla de conducta absoluta, Tolstoi se orientó en la segunda mitad de su vida hacia la predicación de un cristianismo renovado. Se tenía que conseguir a partir de la estricta observancia de la ley del amor, en cuyo nombre condena las estructuras económicas, sociales y políticas del mundo moderno y las formas de arte que son su fruto[12].

12. Para una introducción a esta figura, cf. St. Zweig, *Tolstoi*, Barcelona 1959; D. Gilles, *Tolstoi*, Barcelona 1963; A.J. Onieva, *Tolstoy a lo vivo*, Esplugues de Llobregat 1972. Sus relaciones e influencias quedan patentes en S. Laffite, *Léon Tolstoi et ses contemporains*, París 1960; en cuanto a Dostoievski, cf. D. Merejkovsky, *Tolstoj e Dostoievskij*, Bari 1938; G. Steiner, *Tolstoï ou Dostoïevsky*, París 1963.

Sus tiempos conocieron la aparición de un nihilismo y de una negación del pasado, a la vez que el deseo de establecer una utopía, a la manera de Rousseau, marcada por un moralismo utilitario y legalista. Tolstoi respondió a ello con cierta anarquía moralizante y un nihilismo «de sentido común». Apasionado por el sentido de la vida, siendo adolescente sustituyó su cruz de bautizado por un medallón con el retrato de Rousseau: este gesto significativo quería indicar su aspiración a la simplicidad y a la perfección moral. Estuvo también muy influido por Schopenhauer: por su pesimismo, por su fenomenología de tono budista, por la ilusión del ser individual[13].

Después de sus grandes obras *Guerra y paz* (1869) y *Ana Karenina* (1877), escribe una *Confesión* (1879) que le sirve de prefacio a la exposición de su doctrina religiosa. Llevado por el vértigo de la nada, siente dolorosamente su imposibilidad de vivir sin la fe, que descubre intacta en la gente sencilla del pueblo: la manera parasitaria como vivían las clases privilegiadas, de la que intenta liberarse, le conduce a su propia condena. Queda persuadido de que el mensaje bíblico ha sido alterado por la tradición judía y la enseñanza de la Iglesia. Aprende el hebreo y emprende un trabajo crítico (*Crítica de la teología dogmática*, 1879-1881) y de exégesis (*Reunión y traducción de los cuatro Evangelios,* 1881) que termina en una nueva versión del Nuevo Testamento (1889): al rechazar lo sobrenatural y, en consecuencia, la divinidad de Jesús y los dogmas de la Iglesia, Tolstoi reduce el mensaje de Cristo a una regla de vida fundamentada en los dos principios del amor de Dios y a los demás. Predica «una religión práctica del sentido común», más próxima al budismo y al moralismo estoico que al Evangelio. Cristo se convierte en una especie de Sócrates judío, Jesús sin Cristo.

La denuncia de la mentira social, que domina la obra de los últimos años, va acompañada por el desenmascaramiento de la condición humana, cuyo acento pesimista queda temperado por el tema constante de la conversión espiritual. Así en *La muerte de Iván Illich* (1868) o en *Amo y criado* (1895), en *Sonata a Kreutzer* (1889)... El lector encuentra todos los temas de la conversión en la gran novela *Resurrección*, empezada en 1889 y terminada diez años más tarde: en ella aparece la desintegración del escritor, dividido entre su vocación

13. M.J. Markovitch, *Rousseau et Tolstoï*, París 1928; L. Chestov, *L'idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche*, París 1928.

moral y su virtuosismo narrador. Tolstoi se instala en su finca y empieza a predicar su credo humanitario, rodeado de campesinos y admiradores intelectuales, mientras escribe obras en contra del arte. El contraste entre su condición económicamente fuerte y su inquietud moral y su predicación, desemboca en una «insensibilidad de iconoclasta» (la *Sonata a Kreutzer* es una negación rigorista del amor). Así, su mismo moralismo, más allá de la trasvaloración de los valores, propia de Nietzsche, termina en su desvaloración más radical. Hay algo de irracional, e incluso de tiránico, en su panmoralismo. Paradójicamente, el hecho de divinizar el panmoralismo (pues Tolstoi busca el absoluto) le confiere un carácter místico, que supera su dimensión puramente natural.

A la cuestión: «¿Qué debo hacer *hic et nunc?*», el Evangelio no responde con prescripciones legalistas, pues Cristo no estableció código moral alguno: la respuesta sólo se puede situar en una comunión orante con el Dios-hombre. Tolstoi no lo podía esquivar. Si negaba la divinidad de Cristo, en su razón, creía en sus palabras como sólo puede hacerlo quien ve a Dios en Cristo. Aquí está la gran contradicción[14].

Es imposible juzgar a Tolstoi con los criterios habituales. Ha negado la cultura secularizada, ha despertado la conciencia moral de todos los hombres, ha impuesto a todos la búsqueda de la verdad del reino de Dios en la vida terrena. Peregrino de dicha verdad, ha situado a los hombres ante la última alternativa: el bien sólo puede ser el absoluto por encima de todo conformismo o no es, no existe. Éste es su testamento positivo, balance de sus búsquedas y tormentos[15].

III. La filosofía religiosa de los pensadores rusos

Arrancando del despertar filosófico que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XIX, se perpetúa una reflexión que intenta conciliar la consideración intuitiva y holística de la realidad y la contemplación de la fe. Si en el primer momento los jóvenes entusiastas devoraban el

14. B. Gabbe, *Dottrine religiose e sociali del conte L. Tolstoi,* Milán, s.f.; N. Weisbein, *L'évolution religieuse de Tolstoï,* París 1960; L. Müller, *La evolución religiosa de León Tolstoi,* «Folia humanistica» 17 (1979) 233-249.

15. F. Kautman, *Dostoïevski et Tolstoï sont-ils les annonciateurs de la morale de demain?,* Ist 32 (1987) 7-19.

absolutismo de Schelling, la crítica de Kant, el idealismo de Fichte y de Hegel, el realismo panteísta de Spinoza, el espiritualismo de Cousin sin demasiado discernimiento, poco a poco se irá dibujando un pensamiento ruso, bien representado por Soloviov; después se prolongará en figuras como Simón Frank, Nicolás Lossky, Pablo Florenski, Berdiaev, Bulgakov, Chestov y otros muchos, apasionados en su juventud por el marxismo como problemática humana, social e histórica. La estrechez de sus concepciones limitadas al plano económico y materialista, sin embargo, les provocó una sed de metafísica y pasaron al idealismo alemán: de ahí desembocaron en un idealismo concreto y un realismo conscientemente religioso, presentado con originalidad, pese al trasfondo de Nicolás de Cusa, de Jakob Boehme, de Kant y de Hegel, de Bergson... Expulsados de la Rusia soviética en 1922, se instalaron en la Europa occidental y algunos de ellos enseñaron en el Instituto de San Sergio, en París[16]; este grupo de filósofos rusos de la religión es un caso único en la historia del pensamiento occidental: eran teólogos iluminados, que se movieron con mucha libertad con un talante fuertemente especulativo. Enseñaron a los franceses a leer el idealismo alemán: pensemos solamente en Koyré, Kojève, Jankélévitch...

1. *Vladimir Soloviov (1853-1900)*

Con Soloviov la tradición espiritual rusa elabora por primera vez una concepción del mundo en la que la racionalidad occidental y la contemplación oriental se integran en una síntesis de ciencia, filosofía y religión. El mismo hombre une sabiduría y modernidad: agraciado con visiones proféticas, peregrino incansable, de gran bondad y apasionado por toda clase de saber, atormentado y sarcástico, Soloviov es filósofo y poeta. Dejó una obra inmensa, en la que anticipa el ecumenismo, subraya la dimensión femenina y cósmica del ser, redescubre el teandrismo de Máximo el Confesor en el siglo XIX[17].

16. N. Lossky, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, París 1954; B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, París 1955.

17. Cf. S.M. Solowiew, *Vie de Vladimir Solowiew, par son neveu*, París 1982. Para su doctrina, cf. D. Strémooukhoff, *Vladimir Solowiew et son oeuvre messianique*, Estrasburgo 1935; L. Muller, *Solowiew und der Protestantismus*, Friburgo de Brisgovia

Si se inspiró en el idealismo alemán, sobre todo en el último pensamiento de Schelling, se distingue por su sentido del Dios vivo, su apertura concreta de la historia, su interés por la espiritualidad de la India, del neoplatonismo, de la cábala.

Desde 1874 a 1880, Soloviov publica *La crisis de la filosofía occidental, Los principios del conocimiento integral, La crítica de los principios abstractos.* Entonces es idealista y eslavófilo. En el Oriente no cristiano Dios absorbe al hombre; en el Occidente racionalista, el hombre pretende deificarse por sus propias fuerzas; sólo el «mundo eslavo» puede revelar a Oriente y a Occidente la plenitud de la realidad humano-divina.

A partir de 1880, con el *Curso sobre la teandricidad, Los fundamentos espirituales de la vida, Historia y futuro de la teocracia,* Soloviov ensancha su visión y se hace universal. Elabora una concepción espiritual integral y dinámica y busca su aplicación en el ideal de una libre teocracia en la que se unan el carisma sacerdotal del papa, el real del zar y el profético del filósofo inspirado.

Soloviov emprende, más solo que nunca, un duro combate contra el nacionalismo ruso (*La gran controversia,* 1883; *Rusia y la Iglesia universal,* 1889). No se convierte al catolicismo, pero afirma su fe en la unidad profunda de la Iglesia, mantenida a pesar de las divisiones históricas de los cristianos. Hace, sólo una vez, un gesto de intercomunicación, no comprendido por los suyos.

En un último período (1891-1900) se derrumban las grandes síntesis y las grandes esperanzas de los años anteriores: la historia no aparece ya como la realización progresiva del bien, sino como una tragedia, y su solución sólo puede ser escatológica. El hombre tiene que luchar constantemente por una ética personal y social, en el amor humano y sobre todo en el arte.

En Cristo, el «teandrismo» se revela en plenitud, y el *logos* se une a la *sophia*. Para Soloviov, la cristología adquiere todo su valor histórico y cósmico postulando una «sofiología»[18]. El absoluto es al mismo

1951; E. Munzen, *Solowiew prophet of russian-western unity,* Nueva York 1956; H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix,* II. *Styles,* 2, París 1972, p. 167-230; J. Rupp, *Message ecclésial de Soloviev,* Bruselas-París 1975; *Colloque Vladimir Soloviev,* núm. especial de «Nouvelles de l'Institut catholique de París» (1979).

18. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie,* Neuchâtel 1965, p. 87; buen resumen sobre la «sofiología», en L. Sertorius, *La teología ortodoxa en el siglo XX,* en *La teología en el*

tiempo la nada apofática y la plenitud que lo contiene todo. La Sabiduría no deja de imantar el universo hacia la omniunidad, hacia el amor trinitario. La *sophia* es omnipresencia de Dios y transparencia secreta de las cosas, rostro femenino que esparce ternura y castidad y en el que se transfigura la materia.

El gran interés de Soloviov fue precisar la relación entre Dios y el cosmos, entre Dios y la historia. La belleza, el amor y la muerte son las grandes aperturas, que ningún progreso humano podía alcanzar. Contra las tentaciones del anticristo, constituyen el lugar inexpugnable del absoluto[19].

2. *Nicolás Berdiaev (1874-1948)*

Berdiaev supera todos los esquemas: poco considerado por los filósofos de oficio —ya que no distingue ningún objeto formal—, criticado por los teólogos profesionales, recibe el título de «pensador», título vago y ligeramente peyorativo. Los círculos rusos conservadores se le opusieron, como los daneses se opusieron a Kierkegaard. Él mismo se opuso al espíritu conservador, monárquico, tradicional de la emigración rusa. Su tipo profético le orientaba por encima del pasado hacia una escatología cualitativa del momento presente[20]. Era como un charlatán genial, que no se preparaba demasiado los esquemas antes de ponerse a escribir.

Procedía por evidencias, y sus afirmaciones a menudo sólo son una manera de formular sus propios problemas. Existencialista en el sentido de san Agustín, se considera heredero de la gnosis de Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa, Nicolás de Cusa, Jakob Boehme, Franz Baader, Dostoievski.

---

siglo XX II, Madrid 1973 (BAC maior 6), p. 154-159. Cf. R. Triomphe, *Aspects de la «divino-humanité» selon Vladimir Soloviov*, RHPhR 60 (1980) 197-205.

19. P. Evdokimov, o.c. en la nota 7, p. 105-118, sobre todo 113.

20. Cf. E. Porret, *Berdiaeff, prophète des temps nouveaux*, Neuchâtel-París 1951; J.L. Segundo, *Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne*, París 1963; E. Klemroth, *Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolai Berdiajew*, Hamburgo-Bergstedt 1963; M.M. Davy, *Nicolas Berdiaev, l'homme du Huitième Jour*, París 1964. Algunas de sus obras traducidas al castellano: *Autobiografía espiritual*, Barcelona 1957; *Una nueva edad media*, Barcelona [5]1934; *El sentido de la historia*, Madrid 1979; *El cristianismo y el problema del comunismo*, Madrid [9]1968; *El cristianismo y la lucha de clases*, Madrid [2]1936; *Reino del Espíritu y reino del César*, Madrid 1964.

Los temas principales de su filosofía —la «nada divina», la concepción dramática y escatológica de la historia[21], oposición de la existencia y de la «objetividad», «ética de la creación» (contra la moral tradicional, centrada en la ley), nostalgia de la comunión, etc.— están emparentados con los existencialismos y personalismos contemporáneos, y prolongan una tradición gnóstica matizada por su amplia cultura teológica y patrística.

Todos sus temas convergen hacia el centro de su pensamiento, que es la antropología. Su filosofía es una filosofía de la libertad. Quiere mostrar que el cristianismo es «el drama del amor y de la libertad que se despliega entre Dios y el hombre, el nacimiento de Dios en el hombre y el del hombre en Dios». Un cierto irracionalismo profundo le mantuvo hostil a todas las formas de organización: conceptual, social o eclesiástica.

Por otro lado, Berdiaev ejerció un buen papel en el movimiento ecuménico. Fue también un intérprete penetrante de la revolución comunista e insistió sobre todo en sus significación religiosa.

3. *Sergio Bulgakov (1871-1945)*

Bulgakov, uno de los representantes más sobresalientes de la filosofía del siglo XX, vivió un itinerario enriquecedor: bajo el influjo de Soloviov y de Florenski, pasó del marxismo al idealismo alemán y de éste a la ortodoxia. Exiliado de la Unión Soviética en 1922, habitó en Praga y desde 1924, hasta su muerte, enseñó la teología dogmática en el Instituto de San Sergio de París[22].

---

21. Como «historiósofo», Berdiaev muestra que todos los fracasos históricos en realidad son éxitos, pues prueban que el único reino que puede triunfar es el de Dios. La obra de Cristo es un fracaso en apariencia, pues la cristiandad histórica lo recrucifica sin cesar. Se asocia a Kierkegaard, quien afirmaba que el cristianismo oficial se erige en «profesor de crucifixión de Cristo». En un sentido más concreto, preconizó una nueva edad media, centrada nuevamente —y más intensamente aún— en el problema religioso. La edad media puso el acento en Dios contra el hombre, la época moderna ha puesto el acento en el hombre contra Dios, nuestro tiempo tiene la misión de reencontrar el equilibrio teándrico de Calcedonia.

22. Cf. A. Kniazeff, o.c. en la nota 2, p. 63-69. Para el pensamiento de Bulgakov, hay que recurrir a las obras, escritas en ruso, de L. Zander, *In memoriam P.S. Bulgakov*, París 1945; *Dios y el mundo, la concepción del mundo del padre S. Bulgakov*, 2 vols., París 1948. Se puede hallar un buen resumen en B. Zenkovski, *Le P. Serge Boulgakov*, «La vie intellectuelle» 13 (junio 1945) 39-45.

Escribió gran número de obras, modelos de probidad científica y de una riqueza creadora poco común. Su teología gravita enteramente alrededor del dogma cristológico. Todas las antinomias del pensamiento y todos los problemas convergen en el hecho central: «La Palabra se hizo carne.» Desde esta luz, reforzada por la del Apocalipsis, Bulgakov comenta la historia y el destino del hombre. Así, en *Apocalipsis y socialismo,* compara el marxismo a la utopía del milenarismo judío proyectado en el plano económico y político.

Su doctrina más polémica fue la de la «sofiología», elaborada primero bajo la influencia de Soloviov y de Florenski y después bajo la de los idealistas románticos alemanes[23]. En su última trilogía, Bulgakov, conservando el tema de la *sophia* (sabiduría) increada y de la *sophia* de la criatura, le dio una expresión más aceptable: la primera significaría únicamente la autorrevelación de la esencia divina en el Verbo y en el Espíritu[24]; la segunda, la presencia eterna en Dios, a manera de idea, de la creación. La intención directriz de Bulgakov fue fundamentar la sofiología en la antropología y la cosmología tal como se proponen en el pensamiento contemporáneo[25]. Fundamentalmente, sin embargo, su sofiología no es autónoma o un capítulo de la cosmología, sino que deriva directamente de la cristología y se sitúa en la base como premisa ontológica.

Fue sobre todo en eclesiología donde sus intuiciones, elaboradas por un pensamiento teológico más firme, hallaron su lugar y fueron reconocidas como un obligado punto de partida. Se ha podido comparar a Bulgakov con Orígenes, «que trazó un sistema grandioso..., pero espera todavía a sus capadocios que puedan profundizar en su visión eclesiológica» (L. Zander). Los profesores de San Sergio le admiraban y también le olvidaron; el jesuita Bernard Schultze tuvo durante mucho tiempo el monopolio de su interpretación.

23. C. Lialine, *Le débat sophiologique,* Irén 13 (1936) 168-205, B. Schultze, *Zur Sophiafrage,* «Orientalia Christiana periodica» 2 (1937) 655-661; íd., *Ein Beitrag zur Sophiafrage,* ibíd. 5 (1939) 223-229; A. Litva, *La «Sophia» dans la création selon la doctrine de S. Boulgakov,* ibíd. 16 (1950) 39-74.

24. Cf. P. Coda, *Lo Spirito Santo come «in-mezzo-persona» che compie l'unità nella teologia di S. Bulgakov,* «Nuova umanità» 52/53 (1987) 23/46.

25. J. Danzas, *Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne,* RScPhTh 25 (1936) 658-685.

IV. La teología neopatrística

Los principales filósofos religiosos de Rusia eran aventureros del espíritu, habían hecho la experiencia apasionada del ateísmo, a menudo a través de un compromiso revolucionario. En sus obras, más que los padres de la Iglesia, hallamos a los padres de la modernidad (Hegel, Marx o Nietzsche).

En el congreso de teología ortodoxa de Atenas de 1936, cuando el padre Florovski predicó el retorno a la tradición patrística, quedaba inaugurado un nuevo período de teología ortodoxa. Se centraría en la enseñanza de los padres y en su confrontación ecuménica con el mundo moderno y sus problemas. No se trataba de adquirir erudición, sino de redescubrir la teología patrística desde dentro. No suponía imitar, sino buscar una teología kerygmática y un testimonio de contemplación. Esta síntesis neopatrística sería contemporánea del interés por los padres en el catolicismo francés. Así lo muestra la interesante obra de M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme,* París 1970.

Georges Florovski (1893-1986), que enseñó en el seminario de San Vladimir, en Nueva York, desde 1948, fue historiador, filósofo y patrólogo[26]. Publicó dos manuales de patrología y elaboró una síntesis teológica centrada en la eclesiología con un claro acento cristocéntrico. Probablemente es el más «ortodoxo» de los teólogos rusos modernos; lo muestran sus juicios severos, y a menudo injustos, sobre los teólogos que le precedieron.

Su orientación patrística halló óptima plataforma en el Instituto de San Sergio de París, en la actitud de una generación nacida a principios de siglo y llegada a Francia cuando tenía una veintena de años, para terminar sus estudios. Se puede hablar sobre todo de Vladimir Lossky (1903-1958) y de Paul Evdokimov (1900-1970); diferentes y complementarios, pueden considerarse como enlaces, puentes, entre Oriente y Occidente[27].

La obra vigorosa y discreta de Lossky, más allá de su carácter polémico, representa el asentamiento de la neopatrística, la asunción

26. *The heritage of the early Church. Essays in honor the very reverend Georges Vasislievich Florovsky,* Roma 1973 (Orientalia Christiana Analecta, 195): contiene la bibliografía de Florovski.

27. O. Clément, *Orient-Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov,* Ginebra 1985.

del apofatismo, de la persona y del Espíritu, elementos fundamentales de la ortodoxia que han fecundado felizmente la teología occidental. Desde París, donde se instaló con su padre Nicolás Lossky, y donde siguió las clases de Étienne Gilson, pronto precisó su vocación que fue la de atestiguar, en la lengua y el pensamiento de Francia, una Ortodoxia consciente de su universalidad. Con tal fin, se opuso tanto a los coqueteos gnósticos de la filosofía religiosa rusa como a las «herejías» de Occidente. A partir de su síntesis de la tradición ortodoxa, profundizó en el conocimiento de Occidente, estudió al Maestro Eckhart[28], colaboró en la revista «Dieu vivant», en el Colegio filosófico de París, en el *Fellowship* anglicano-ortodoxo.

Para él, el verdadero camino teológico pide la expresión simbólica de la experiencia cristiana, que es muerte y resurrección en Cristo y transfiguración en el Espíritu. La teología de este modo se hace por necesidad mística, mística eclesial. Además, la reivindicación patrística coincide con la orientación de los primeros concilios, en los que es escasa la participación del agustinismo.

Evdokimov, más sinuoso y difuso, más permeable al mundo occidental, tuvo unas relaciones no siempre fáciles con Lossky, que denominó «un protestante de la Ortodoxia». Publicó sus obras más importantes después de la muerte de Lossky, en la síntesis neopatrística y neopalamita en que se inspiró. Ambos se encuentran en la noción de una teología inseparable de la liturgia, del amor activo, de la profundización ascética y espiritual. Una teología que es una alabanza de la inteligencia y una alabanza eclesial. Sin embargo, mientras que Lossky es un teólogo de la persona y del Espíritu, Evdokimov puede calificarse de testigo de la belleza de Dios[29].

Continuadores de dicha línea son Olivier Clément (1921), discípulo de Lossky, que ha sabido divulgar el pensamiento de su maestro. Historiador y teólogo, se ha convertido en Occidente en uno de los testigos más dinámicos de la Ortodoxia y de la tradición de los padres.

28. La tesis sobre Eckhart continúa el debate con Bulgakov, a partir del redescubrimiento del palamismo e intenta conciliar ambas patrísticas o hacerlas dialogar.

29. El entusiasmo de Olivier Clément por esta teología icónica (cf. o.c. en la nota 27) no es compartido por otros teólogos. Jean-Pierre Jossua, por ejemplo, a quien no se puede tachar de ser insensible a la belleza, descubre en la obra de Evdokimov un discurso sin perspectiva crítica ni discernimiento de los diferentes universos que evoca, «marquetería infinita que es en sí misma obra de arte, pero que deriva de una intelectualidad que no me dice nada» (*Lettres sur la foi*, París 1980, p. 103-104).

Jean Meyendorff (1926) y Alexander Schmemann (1921-1983), ex alumnos del Instituto de San Sergio, pasaron a enseñar en el seminario de San Vladimir, en Nueva York. El primero es conocido por diversos trabajos de historia bizantina y sobre todo por estudios y traducciones de Gregorio Palamas. Schmemann, historiador también, se especializó en teología litúrgica.

No se puede silenciar el nombre de Anton Kartachov (1875-1960), historiador, ni el de monseñor Casiano Bozobrasov (1892-1965), que ejerció de rector en San Sergio, de donde fue profesor de Nuevo Testamento. Su ciencia poco común marcó profundamente el estado de la exégesis ortodoxa; sus trabajos han orientado la hermenéutica actual en el campo ortodoxo[30], pese a que, en general, la exégesis ortodoxa es pobrísima.

V. La eclesiología eucarística

En Rusia, paralelamente a los teólogos de escuela, ya desde muy antiguo, la tradición monástica profundizó en una teología viva, experimental, fiel a los grandes principios patrísticos de Bizancio[31]. La síntesis litúrgica bizantina se centra en el monasterio más que en la catedral. Los monasterios son la cantera de teólogos y liturgistas, así como también de obispos, lo que explica la distinta concepción de la autoridad.

Podemos recordar a san Serafín de Sarov (1779-1833)[32], que llenó el siglo XIX con una mística ágil y luminosa, en la línea de san Simeón el Nuevo Teólogo. La tradición de Serafín tomó cuerpo en el obispo Teófanes el Recluso (1815-1894), vínculo viviente entre las Academias de teología y los monasterios, y en Juan de Krondstadt (1829-1908), contemplativo y taumaturgo. Su obra *Mi vida en Cristo* recuerda a Nicolás Cabasilas y describe su vida eucarística con el acento personal de la vivencia. También se debe recordar a Silvano del Monte Atos (1866-1938) y su discípulo el archimandrita Sofronio (1896), testigos de

30. Cf. P. Evdokimov, *Les principes de l'herméneutique orthodoxe*, «Contacts» 38, n.° 136 (1986) 289-310; 39, n.° 137 (1987) 61-67: 40, n.° 141 (1988) 69-72.

31. Cf. A. Santos, *Espiritualidad ortodoxa*, en *Historia de la espiritualidad* III, Barcelona 1969, p. 5-225, sobre todo 165-186.

32. V. Rocheau, *Saint Sérafim Sarov et Divéyevo. Études et documents*, Bellefontaine 1987. En catalán, I. Gonainoff, *Sant Serafí de Sarov*, Montserrat 1987.

la interacción entre experiencia espiritual y conciencia dogmática[33], que han prolongado esta herencia espiritual hasta bien entrado el siglo XX. Tal herencia ha sido bien formulada por el padre Nicolás Afanassieff (1893-1966), historiador y profesor en el Instituto de San Sergio de París. Su teología, fundamentada en san Pablo, señala cómo la diferencia entre Oriente y Occidente se remonta a la eclesiología de los tres primeros siglos que protagoniza el paso de la «eclesiología eucarística» a la «eclesiología universal». La eucarística es más antigua que la universal. Según él, en el misterio de la Iglesia, el principio cuantitativo no desempeña un papel decisivo: no se puede «sumar» las Iglesias locales, pues aquí «uno más uno» será siempre uno. Hay una pluralidad de manifestaciones y de testimonios de una única Iglesia de Dios, siempre idéntica a sí misma, en función de la presencia de Cristo. Allí donde hay eucaristía, está la plenitud de la Iglesia. Para la tradición oriental, es ese poder eucarístico, que por primera vez ejerció san Pedro, la «piedra» sobre la que se funda la Iglesia, y que se transmite en el poder de todo obispo, dado que cada sede episcopal es así la *cathedra Petri*. Es la continuación de la doctrina de Khomiakov, que tanto insistió en la catolicidad cualitativa. Hallamos la concepción típica de la ortodoxia, el *sobornost*.

En la generación siguiente el tema fue vuelto a tratar por el obispo John Zizioulas, teólogo ortodoxo, nacido en Grecia en 1931 y que fue profesor en Glasgow, en su primera obra *La unidad de la Iglesia en la eucaristía y en el episcopado durante los tres primeros siglos* (en griego, Atenas 1965), que tuvo un gran peso en la clarificación teológica e histórica de la eclesiología propia de la cristiandad indivisa. La obra es una respuesta a N. Afanassieff.

B. OTROS FOCOS DE LA TEOLOGÍA ORTODOXA

I. Introducción

La marcha de los turcos de Europa, después de la primera guerra mundial (1918), representa para la Ortodoxia un gran cambio, aunque después de unos años de esperanza, la atmósfera se cargó de nuevo.

33. Trad. cat.: Silvà del Mont Athos, *Escrits espirituals*, Montserrat 1982; Arximadrita Sofroni, *La seva vida és meva*, Barcelona 1987.

En efecto, después de la segunda guerra, el establecimiento de repúblicas socialistas en el territorio de las Iglesias ortodoxas de los Balcanes, no favorecía poder seguir el camino iniciado con ilusión en el primer congreso de teología ortodoxa de Atenas, en 1936. Allí se planteó lealmente un programa reformador, destinado a superar una situación de decadencia[34]. La oposición de Florovski y Alivisatos, profesor en Atenas, respecto de la renovación, significaba la polaridad de la teología rusa y de la griega, hegemónicas en el mundo ortodoxo. Mientras que Florovski intentaba compensar la intoxicación occidental con la patrística, Alivisatos quería eliminar los dogmas definidos después de la separación y la filosofía escolástica considerada como desviación papal. Los teólogos ortodoxos se hallaban ante esta alternativa: o conceder que la escolástica medieval y moderna era la continuación de la teología de los padres, o rechazar el despliegue dogmático y teológico católico. Esta situación, con fuertes analogías con la posición de la Reforma respecto del mundo medieval, insistía en que la escolástica no había recogido la herencia patrística griega; ello supone que el diálogo con san Agustín o santo Tomás se convertía en un diálogo de sordos, dado que las fuentes eran diversas y también los programas de teología, buenos o malos. Otros autores, por ejemplo los profesores de Atenas, Balanos y Dyobuniotis, y en cierto aspecto también Florovski y Bulgakov, afirmaban que no tenían intención de rechazar en bloque todo lo que era occidental.

Un hecho muy característico de la teología ortodoxa es la presencia de los laicos entre sus más competentes cultivadores. Proviene, sin duda, de principios teológicos fundamentales con una serie de particularidades, de tendencias y de necesidades históricas. El hecho no se ha producido en un momento determinado, sino que ha tenido lugar a lo largo de la historia. Grecia es el país más representativo en este punto[35].

Hay que advertir que las tareas propias de la teología ortodoxa varían según las necesidades de las Iglesias locales, situadas a menudo en contextos culturales y sociopolíticos diferentes. Sin embargo, algunas de tales tareas son comunes a la Ortodoxia en su conjunto.

34. A. Alivisatos (dir.), *Procès-verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe à Athènes 1936*, Atenas 1939.

35. B. Jioultsis, *Les théologiens laïcs dans l'Église orthodoxe contemporaine*, Irén 40 (1987) 177-192.

Como ya hemos indicado, el primer congreso de Atenas, en 1936, había asignado como tarea prioritaria a la teología liberarse de las influencias escolásticas occidentales y retornar a los padres de la Iglesia. Mucho trabajo se llevó a cabo a partir de aquel momento, hasta el punto de que se hizo de la teología ortodoxa una teología neopatrística. Pero se llegó a la convicción de que era insuficiente repetir y acumular citas de los padres. Así, el segundo congreso, reunido en Atenas en 1976, dio un nuevo paso: la autocrítica de la teología ortodoxa a la luz de la comprensión patrística de la teología y de un reconocimiento de lo que son las realidades reales de la Iglesia de hoy. Este principio postuló que la teología fuese más bíblica y más mistagógica, y al mismo tiempo se exigió más atención al contexto histórico concreto y a la cultura moderna. La dificultad de la Ortodoxia para entrar en diálogo con la civilización moderna occidental es grandísima, pese a las grandes virtualidades que se descubren en la herencia de la filosofía religiosa rusa[36].

II. La teología en el Patriarcado Ecuménico[37]

Por Patriarcado Ecuménico entendemos hoy, ante todo, el arzobispado de Constantinopla, es decir, un territorio eclesiástico particular, que tiene como centro de celebración la iglesia de San Jorge y su sede es el Fanar, que vive en una dependencia política y económica que limita su ambicioso programa.

Entre las escuelas de teología conectadas directamente con el Patriarcado Ecuménico, podemos recordar Athonias, del Monte Atos, Patmias, en la isla de Patmos, las escuelas eclesiásticas de Creta y Hanía, la escuela de Santa Anastasia y Halkidiki: por desgracia no todas han podido sobrevivir. Entre los seminarios teológicos, hay que citar la escuela teológica de Halki (Turquía, 1844-1971), el Instituto de San Sergio de París (1926), y la escuela de teología de la Holy Cross, que pertenece al Colegio griego de Brookline (Massachussetts,

36. D.-I. Ciobotea, *Les tâches de la théologie orthodoxe aujour-d'hui*, «Contacts» 39, n.º 138 (1987) 90-101. En cuanto a la posición actual respecto del Espíritu Santo, siempre tan decisiva, cf. A. de Halleux, *La question de la procession du Saint-Esprit (aspect théologique)*, «Proche Orient chrétien» 38 (1988) 6-17.

37. Cf. V.T. Istavridis, *Theology in the Ecumenical Patriarchate*, en *La théologie dans l'Église et dans le monde*, Chambésy-Ginebra 1984, p. 149-166.

1937). En Grecia, debemos referirnos a la Facultad teológica de Salónica (1942-1945), en el seno de la Universidad aristotélica.

Durante el pontificado del patriarca Atenágoras (1948-1972) se fundaron todavía tres centros académicos, todos ellos conectados con el Patriarcado Ecuménico.

El centro ortodoxo de Chambésy-Ginebra (Suiza, 1966), el más estabilizado, actúa como punto de contacto para las Iglesias ortodoxas a fin de impulsar la teología ortodoxa, organiza conferencias interortodoxas e interconfesionales. Su primer director y organizador fue el metropolita Damaskinos Papandreu de Tranúpolis. Su actividad queda reflejada en las publicaciones *Episkepsis* (1970) y *Synodika* (1976). Los otros centros académicos ortodoxos son el Instituto patriarcal de estudios patrísticos de Tesalónica (1968) y la Academia ortodoxa de Creta (1968).

Es de especial significación el contacto eclesiástico, espiritual y teológico de dichos centros en el campo ecuménico. El interés manifestado por los patriarcas Máximos V (1946-1948) y Atenágoras (1948-1972) dieron frutos espléndidos.

La producción teológica usa dos diferentes modos de transmisión: la palabra hablada y escrita. La hablada, testimonio vivo y directo de la comunicación, es ampliamente utilizada.

La producción escrita permite establecer mejor las características de la teología actual del Patriarcado. Se puede resumir su programa en los puntos siguientes. Por desgracia, hasta este momento sólo es un programa, que no siempre se ha realizado. Si sigue así, la teología en el Patriarcado puede convertirse en mera fachada, pese a la formulación feliz de sus protagonistas.

1) El Patriarcado Ecuménico, a través de sus centros, posee hoy una teología que se ha formado por elementos procedentes de dos niveles. El nivel de arriba, en función de declaraciones, textos y documentos aparecidos por medio del Fanar, y el nivel que parte de la base, donde se trabaja más o menos siguiendo las mismas líneas teológicas, sin perder su originalidad, su dinámica y su libertad. Esta teología tiene claramente un carácter eclesiástico y ortodoxo.

2) El modo de expresión de dicha teología tiene en cuenta —como ha ocurrido a través de los siglos— las relaciones contemporáneas entre el Patriarcado Ecuménico y el Estado. En Turquía, esta relación ha cristalizado en una Iglesia libre dentro del Estado laico, con una mayoría absoluta de musulmanes. En todo el mundo, hallamos una

Iglesia libre dentro de toda clase de Estados, en forma de Iglesias nacionales, desde Grecia hasta Finlandia.

3) La articulación del Patriarcado Ecuménico con las Iglesias ortodoxas, de acuerdo con el sistema de preeminencia, afecta a su teología. Es una teología de primacía de honor dentro de la Ortodoxia. La salvaguardia de la fe ortodoxa, de la unidad ortodoxa y de los cánones de la Iglesia, así como la fraternidad con las demás Iglesias ortodoxas, en tiempos de perturbaciones, caracterizan su eclesiología. Dicha teología es visible en la práctica y también reconocida en las otras Iglesias, al menos en las relaciones aparentes.

4) La teología del Patriarcado Ecuménico, en general, ha pasado el período de influencia extranjera y muestra signos claros de autoconciencia ortodoxa, así como el uso propio de los datos científicos.

5) Sus aspectos propios son la adhesión a la tradición y a los padres. Sin embargo, la tradición no se entiende como algo estático o meramente de interés histórico, sino como un factor dinámico y una presencia continua del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. El retorno a los padres de la Iglesia se considera como un redescubrimiento de su espíritu con aplicaciones para el modo de pensar de la Iglesia. Es ésta una característica de los neopatrísticos, con una subdivisión de los neopalamitas.

6) Un aspecto fuertemente desarrollado de la teología es la conciliaridad de la Iglesia, que es vivida, propagada e implantada por el Patriarcado Ecuménico en todo el ámbito ortodoxo. Las etapas intermedias de la conciliaridad ortodoxa vividas en el siglo XX son bien conocidas.

7) La teología ortodoxa tradicional del Monte Atos está directamente conectada desde una perspectiva orgánica y espiritual con el Patriarcado Ecuménico; es una fuente de enriquecimiento para la teología del Patriarcado. Demuestra la realidad viva de los ideales monásticos y la importancia de la vida espiritual tal como se practica en el Monte Atos. Esto también es verdad en cuanto a los demás monasterios conectados con la Iglesia de Constantinopla.

8) Teniendo en cuenta estos aspectos de la teología, el Patriarcado Ecuménico ha formulado y ha vivido otras perspectivas en un camino de pionero —tanto en el mundo ortodoxo como en la cristiandad en sentido amplio, de acuerdo con el mandato de Jesucristo— respecto de una teología de pacifismo ortodoxo o de irenismo. Dicha teología tenía y tiene como objeto, en nuestro tiempo, las relaciones de la

Ortodoxia con todas las Iglesias cristianas y con el movimiento ecuménico organizado.

9) El Patriarcado Ecuménico y el conjunto de la Iglesia ortodoxa con su teología avanzan gradualmente desde la teología polémica, provocada por las circunstancias históricas del tiempo, hacia una teología de amor, reconciliación y pacifismo ortodoxo.

10) La teología del Patriarcado Ecuménico toma seriamente en cuenta las diferentes corrientes doctrinales y los últimos desarrollos teológicos y científicos de Occidente y el resto del mundo.

11) También está atenta a las nuevas ideas y a los nuevos sistemas de la filosofía, la sociología, la ética y la pedagogía, a las nuevas tendencias de las ciencias de la religión y de los descubrimientos tecnológicos, a pesar de que los recursos del Patriarcado son muy limitados en este momento histórico.

III. La teología en Grecia[38]

Situada entre Oriente y Occidente, Grecia se esfuerza por equilibrar su origen oriental y sus compromisos europeos. Esta búsqueda de equilibrio ha sido siempre el privilegio histórico del helenismo. Es en la síntesis de tradiciones y de elementos culturales orientales y occidentales realizada por la Grecia antigua y Bizancio donde se reconoce el fundamento de la civilización europea. Pero los cuatrocientos años de la dominación turca aislaron a Grecia de Europa. Y durante ese tiempo la evolución en Occidente fue prodigiosa. El interés de la cultura griega, después de la liberación del yugo turco, se ha limitado a asumir dicha evolución lo más rápidamente posible. Tal actitud provocó cierta confusión de criterios y fines, y el progreso espiritual y cultural del país pagó las consecuencias. En este contexto, la identificación cultural del país no se ha beneficiado demasiado de la iniciativa que habría correspondido a la teología, excesivamente limitada al ámbito académico.

Es verdad que el cientificismo y el pietismo académicos no tarda-

38. P. Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht* I-II, Stuttgart 1959-1960; D. Savramis, *Aus neugriechischer Theologie. Sammelwerk*, Würzburgo 1961; Ch. Yannaras, *La théologie en Grèce aujourd'hui*, Ist 16 (1971) 131-151; Th. Zissis, *Orthodoxe Theologie in Griechenland heute*, o.c. en la nota 37, p. 176-185.

ron en hallar su expresión popular en un vasto movimiento pietista, aparecido en 1911 y conocido con el nombre de *Zoi*. Éste representa en Grecia la consolidación apologética de la fe cristiana y la organización pietista de la vida moral de los fieles, que el racionalismo occidental había engendrado. La reacción de los teólogos académicos en contra del movimiento que siguió después no se manifestó nunca en el plano puramente teológico, sino más bien desde una perspectiva pragmática de organización.

La figura que dominó la teología griega en la primera mitad del siglo fue la de Christos Andrutsos, profesor de la Facultad de teología de Atenas desde 1911 hasta 1936. Su *Dogmática de la Iglesia ortodoxa* (primera edición en 1907) ha pesado hasta hace muy poco. Considerada como la auténtica formulación de la enseñanza ortodoxa, es, sin embargo, un ejemplo típico de la transposición del racionalismo occidental y de la peor forma de escolástica trasladada a la Grecia del siglo XX.

La obra de Andrutsos fue «completada» por la *Dogmática* de Panagiotis N. Trembelas (1959), obra en tres volúmenes, conocida por el público de lengua francesa gracias a la traducción del padre Dumont (1966). El carácter de la obra, pese a la introducción de referencias patrísticas, es apologético, racionalista y moralizante, y el centro de gravedad se halla en la letra de la formulación dogmática. Sorprende que el intervalo de cincuenta años que separa la obra de Andrutsos de la de Trembelas, tan rico en la teología europea y en el estudio de la tradición ortodoxa, no haya supuesto un enriquecimiento en esta última obra, que fue acogida sin crítica ni discusión.

La teología académica, con el tono profesional que ha adoptado, ha dejado de ser una fase de la vida espiritual de la Iglesia griega y se ha limitado a salvaguardar el carácter ortodoxo de la teología, atada a la letra de la formulación dogmática.

Las primicias de la renovación teológica se hicieron palpables en personas inquietas, influidas por los círculos teológicos de la diáspora rusa en Europa y América. El retorno a la teología apofática y mística de la tradición oriental, la teología denominada neopalamita, la teología del icono y del culto y el diálogo de dicha teología con la problemática occidental son los frutos de un cambio de orientación, cuyos principales protagonistas son Nikos Nissiotis y John Zizioulas. Las dos obras fundamentales de Nissiotis, en lengua griega, son *Los prolegómenos a la gnoseología teológica del conocimiento* (Atenas 1965) y

La filosofía de la religión y la teología filosófica (Atenas 1966). Estas primeras tesis de teología sistemática no sólo rechazan sino que refutan fundamentalmente la tradición dogmática que habían creado en Grecia Andrutsos y Trembelas. Nissiotis no ofrece simplemente tesis, sino criterios para definir la verdad teológica. El tema de la «incomprehensibilidad de Dios y de la posibilidad de su conocimiento» le dio la ocasión de exponer las bases de la gnoseología teológica, fruto de la experiencia salvadora en el seno de la Iglesia[39].

La obra fundamental de Zizioulas, en griego, se titula, como ya he indicado antes, *La unidad de la Iglesia en la eucaristía y en el episcopado durante los tres primeros siglos* (Atenas 1965). El problema de la estructura de la Iglesia, fundamentada en la eucaristía y la liturgia, y no en la administración y la organización, el problema de la génesis de la parroquia, de la catolicidad de la Iglesia —ecuménica y local—, el papel del obispo y de la sucesión apostólica son los temas desarrollados.

En la línea iniciada por estos autores se aprecia un renacimiento en el seno de la Facultad de teología de la Universidad de Salónica. Un grupo de jóvenes investigadores, bajo la dirección de P. Christou, realizan un conjunto de estudios sobre temas patrísticos de innegable interés. También en Salónica, el profesor G. Mantzaridis se abre a la problemática ética, con visión actual y realista, así como también J.S. Romanidos.

Se dibuja un notable movimiento, entre la joven generación teológica, interesada por el enfrentamiento de la tradición ortodoxa con los tiempos modernos y los problemas que plantean. Podemos citar a Christos Yannaras, discípulo de Heidegger, autor de *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu* (París 1971, trad. del griego) y de *Philosophie sans rupture* (Ginebra 1986, orig. griego en 1980), obra discutible que se sitúa en una línea de pensamiento que se complace en ver una continuidad «sin ruptura» entre la Grecia clásica y la Grecia cristiana. La identificación de la «filosofía griega» con la «perspectiva

39. La actividad ecuménica de Nissiotis se ha concretado en su dedicación al Instituto ecuménico de Bossey, cerca de Ginebra (director adjunto de 1958 a 1966) y a la Escuela de Estudios Ecuménicos, bajo los auspicios de la Universidad de Ginebra (director y profesor). Fue observador permanente del Consejo Ecuménico de las Iglesias (COE) en el concilio Vaticano II. De 1967 a 1972 fue uno de los secretarios generales del COE y miembro permanente del grupo de trabajo mixto de la Iglesia católica romana y del COE desde su fundación, en 1965, hasta 1974, fecha en que se estableció en Atenas, para enseñar en la Facultad de teología.

ortodoxa», alejada de la filosofía occidental, corre el riesgo de bloquear no sólo el camino de la Iglesia hacia la unidad, sino, al final, el mismo pensamiento filosófico «griego». La posición de Yannaras queda sintéticamente definida en su última obra *La foi vivante de l'Église: introduction à la théologie,* París 1989.

En ese renacimiento de la vida teológica en Grecia, hay que mencionar el caso de literatos y poetas, y también de artistas, no teólogos de profesión, que se han entregado al estudio de la tradición y espiritualidad ortodoxas. Es notable la obra de Alejandro Papadiamandis, gran prosista, comparado a Dostoievski; del escritor y pintor de iconos Photís Kóntoglu; de Jorge Theotokas, novelista, ensayista y autor de teatro; del arquitecto y académico Dimitris Pikionis; del poeta y crítico Zíssimos Lorentzatos, y de Nikos Kazantzakis, conocido en todas partes por *Cristo de nuevo crucificado* (1954).

El conjunto representa una oportunidad, no de reencontrar la primacía de la teología en la cultura griega, sino de salvar la fisonomía espiritual del nuevo helenismo y de la ortodoxia griega. Ésta no se podrá dar sin un diálogo entre la teología griega, las masas religiosamente poco interesadas y la problemática de una Grecia secularizada, según la técnica establecida en la Europa de la segunda mitad del siglo XX.

IV. La teología ortodoxa en Rumania[40]

A partir del congreso de Atenas de 1936, la orientación de la teología rumana ha acentuado la propia tradición local, que siempre ha desempeñado una función de puente entre la tradición rusa y la griega. En ese período ha intentado llevar a cabo un trabajo serio por descifrar la historia de la teología rumana, no en un sentido positivista o cronológico, sino en la perspectiva de una reflexión teológica específica en que se expresa el espíritu de una Iglesia local. El resultado de tal esfuerzo se plasmó en la obra colectiva *La teología ortodoxa rumana, desde los orígenes hasta nuestros días,* Bucarest 1974.

Se puede comprobar, ante dicho trabajo, que realmente existe una tradición teológica local auténtica y antigua. Un campo muy parti-

40. I. Bria, *La théologie orthodoxe aujourd'hui en Roumanie,* en *La théologie...,* o.c. en la nota 37, p. 167-175.

cular es la tradición hesicasta rumana[41] que, por su tejido cultural y sobre todo por su visión espiritual, es claramente distinta de la de las demás Iglesias ortodoxas locales.

En el plano de la teología sistemática, la aportación de Dumitru Staniloaë (1903), profesor de teología en Bucarest, ha traspasado las fronteras del país. Su *Teología dogmática ortodoxa* (3 vols., 1979-1980) ha sido traducida al alemán; en francés han aparecido diversas de sus obras: *Dieu est amour,* Ginebra 1980; *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit,* París 1981; *Le génie de l'orthodoxie,* París 1985. A él, sobre todo, se debe la formación de una joven generación de teólogos interesados en ayudar a la Iglesia a hallar las formas «contextuales» del testimonio y contribuir así al desarrollo real y posible de la tradición local[42]. La búsqueda de una teología al servicio de la vida, fiel a las fuentes, con capacidad de realizar una síntesis, abierta al diálogo, sería la característica del movimiento actual. La atención se centra así en el paso crítico de la cultura patriarcal a la cultura científica, donde no es indiferente la relación entre el Estado rumano y la Iglesia ortodoxa. Una nueva teología sólo surgirá de un verdadero debate que supere la simple tolerancia o la indiferencia entre Estado e Iglesia y que logre plantear las cuestiones fundamentales, empezando por la de la libertad de movimiento.

En Serbia, se conoce una figura comparable a la de Staniloaë, que ha influido poderosamente a través de su trabajo de docencia e investigación en la Facultad de Belgrado: Justin Popovitch.

V. La teología ortodoxa en Norteamérica[43]

La teología ortodoxa en América del Norte ha reflejado y sigue reflejando las vicisitudes, los problemas, la fortaleza y la debilidad de la Iglesia ortodoxa en el nuevo mundo. Aunque muchos cristianos

41. No se puede silenciar que el padre Dumitru Staniloaë ha publicado una colección de diez volúmenes, *Philocalia,* que presenta y comenta de la manera más actual los principales textos místicos de la Ortodoxia. Se puede recurrir a R. Joantà, *Roumanie. Tradition et culture hésychastes,* Bellefontaine 1987.

42. I. Bria, *Hommage au P. Dumitru Staniloaë à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire,* «Contacts» 31, n.° 105 (1979).

43. D.J. Constantelos, *Orthodox theology in America,* en *La théologie...,* o.c. en la nota 37, p. 186-199.

ortodoxos, de diferentes orígenes étnicos, viven en el continente americano ya desde el siglo XVIII y diferentes congregaciones estaban organizadas antes del XX, no fue hasta el primer cuarto de este siglo cuando se expresó el interés por el estudio de la teología ortodoxa.

En 1897 la Iglesia rusa fundó la escuela misionera de la América ortodoxa en Minneápolis, que en 1905 se convirtió en el seminario teológico ortodoxo de América (1905-1912) y fue trasladado después a Tenafly (Nueva Jersey), al seminario de San Platón (1912-1922). Instalado más tarde en Nueva York, fue clausurado en 1923. El objetivo del seminario ruso era educar sacerdotes, maestros y directores de coro para cada parroquia de las diócesis norteamericanas. El epíteto «americano» suponía la sugerencia de que serviría como un seminario teológico panortodoxo, pero en la actualidad ha quedado como un seminario bajo jurisdicción rusa.

La segunda fase de la actividad teológica en Norteamérica empezó a fines de los años treinta con la fundación del Instituto teológico de la archidiócesis griega de Holy Cross (1937) y del seminario de San Vladimir de Rusia (1938), en Brooklyn. Los diez primeros años de San Vladimir fueron críticos (1938-1948), con la única preocupación de sobrevivir. Su fase real de desarrollo se dio después de la segunda guerra mundial, cuando diferentes teólogos rusos llegaron de Europa, como Jorge Fedotov, Nicolás Arseniev, Nicolás Lossky y Georges Florovski. Este último merece una mención especial, no sólo porque prestigió a San Vladimir, sino porque llegó a ser un teólogo panortodoxo. Fue como decano y profesor en San Vladimir, desde 1949 hasta 1955, y profesor de patrística y teología dogmática desde 1956 hasta 1966 en Holy Cross.

A pesar de que la teología ortodoxa, como disciplina académica, está todavía en su infancia, no han faltado esfuerzos pioneros en algunas áreas de la teología, como la teología litúrgica, la ética social y la Iglesia en la historia y la sociedad. Pero es demasiado pronto para una valoración crítica de la contribución de la teología ortodoxa en cualquiera de dichos campos. La tarea de la teología ortodoxa se percibe como una respuesta a las necesidades inmediatas de la mayoría, más que como una respuesta a las aspiraciones de una elite.

Según el padre Alexander Schmemann, «nuestra tarea teológica viene determinada ante todo por el hecho de que, como teólogos, trabajamos dentro de la ortodoxia y para ella, la cual por primera vez en la larga historia de nuestra Iglesia tiene que vivir en un mundo no

ortodoxo, occidental en sus tradiciones religiosas, secularistas en su cultura y pluralístico en su visión del mundo»[44].

Ello explica, por ejemplo, que Theodosius Dobjanski, un conocido genetista, aunque no teólogo de profesión, expusiera las preocupaciones de los teólogos ortodoxos de Norteamérica cuando recordaba que la teología y la ciencia no son necesariamente antitéticas y que ambas deben trabajar conjuntamente para recuperar la verdad y la bondad intrínseca del cosmos. Se dibuja aquí un área en la que los teólogos ortodoxos en Norteamérica pueden aportar una contribución loable: la de las relaciones entre Iglesia y sociedad, con sus dimensiones históricas y éticas. Lecturas y publicaciones nos recuerdan que ni la «exclusividad eucarística» ni la «teología litúrgica» es la única cuestión importante en la teología ortodoxa. Es verdad que la Iglesia ortodoxa es una sociedad sacramental, pero una sociedad dentro de otra sociedad más grande, una realidad que pide un testimonio en palabras y también en acciones, en doctrina y también en ética, en oración y también en compromiso social. La Ortodoxia es un prisma poligonal o un hermoso mosaico que no puede quebrarse en compartimientos separados.

La teología ortodoxa en Norteamérica ha tenido un itinerario difícil. Se ha comprometido en una tarea didáctica en relación con la fidelidad ortodoxa y la proclamación kerygmática dirigida hacia los no ortodoxos. Existe una coherencia en el acercamiento teológico y en los resultados esenciales, pero también hay una diversidad en la interpretación y la aplicación de las enseñanzas de la Iglesia respecto de la sociedad y el mundo en su conjunto. La teología ortodoxa en Norteamérica ha crecido desde una edad de infancia a una adolescencia, cuestionando y buscando dentro del perímetro de la fe ortodoxa y de su experiencia en la historia, con la esperanza de llegar a la edad de madurez.

44. A. Schmemann, *The task of orthodox theology in America today*, «St. Vladimir's Seminary Quarterly» 10, n.° 4 (1966) 181. Cf. D.J. Constantelos, *The task of orthodox theology today*, «The Greek Theological Review» 17 (1972) 13-18.

Capítulo noveno

MOVIMIENTOS RENOVADORES EN EL SENO DEL CATOLICISMO

I. El movimiento bíblico

Los ecos suscitados por lo que se llamó la «cuestión bíblica» (cf. capítulo cuarto, apartado IV, 1, de esta parte del presente volumen) no se habían apagado todavía; cualesquiera que fuesen sus consecuencias dolorosas, se discernían en el curso de aquellos años indicios —cuya importancia apareció mucho mejor posteriormente— que dejaban prever un futuro más favorable para la Biblia: se convertiría en alimento de la fe y de la vida espiritual de los creyentes, al tiempo que en objeto de estudios exegéticos y teológicos impensables en el ambiente del inmediato postridentinismo y del triunfo ultramontano.

La abundante producción en torno a la historia del movimiento bíblico, de su apertura metodológica y de su incidencia en la renovación de la teología se halla en el *Index bibliographicus* de la revista «Biblica». Ello me aconseja limitar la información de este apartado a la presentación de un simple cañamazo que facilite situar las diversas aportaciones en el contexto de dicho movimiento, del que se siente deudora la teología contemporánea. Además, no he creído necesario detallar los aspectos doctrinales del movimiento, cuando Pius-Ramon Tragan ya describió las aportaciones principales de la exégesis y de la teología bíblica en el primer volumen de esta *Historia de la teología cristiana* (parte I, capítulo primero).

1. *Las intervenciones del magisterio eclesiástico*

Los documentos eclesiásticos referentes a la Biblia, reunidos en el *Enchiridion Biblicum*, ocupan treinta páginas antes de 1890 y doscientas treinta de 1890 a 1953. Este solo hecho manifiesta la gran importancia del citado período en la historia de la exégesis católica y la gravedad de los problemas planteados. De 1890 a 1914 tuvieron lugar tres intervenciones principales de la autoridad religiosa que ayudan a comprender mejor el movimiento bíblico en el catolicismo.

La primera intervención fue la de León XIII en la encíclica *Providentissimus* (1893), al comienzo del esfuerzo católico de exégesis progresista; se completó con la creación de la Comisión Bíblica (1902). La segunda intervención es muy decisiva: se sitúa en 1907, fecha de la encíclica *Pascendi* de Pío X, contra el modernismo, y del decreto *Lamentabili* que condena sesenta y cinco proposiciones consideradas modernistas o reformistas[1]; será completada con otras medidas, por ejemplo, el proyecto de una revisión crítica y de una nueva edición de la *Vulgata* latina (1907) y el de la fundación del Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1909), encomendado a los jesuitas. Como tercera intervención, se pueden agrupar diversas respuestas de la Comisión Bíblica, desde 1904 hasta 1914[2].

Los católicos se beneficiaron del cambio de perspectivas y de espíritu en el magisterio pontificio, gracias a la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) de Pío XII, en la que se detecta una calidad de comprensión intelectual y una voluntad de progreso científico que rebasaba las respuestas de la Comisión Bíblica[3]. El trabajo exegético contemporáneo se sentiría estimulado por dicho documento que, basándose en la investigación del sentido literal, se abría a los géneros literarios y alentaba la exposición del sentido espiritual de las Escrituras mientras se evitara su abuso.

---

1. Cf. el cap. quinto de esta parte y especialmente Ch. Theobald, *L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste,* Cl. Savart y J.-N. Aletti (dirs.), *Le monde contemporain et la Bible,* París 1985, p. 387-439.

2. Cf. J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu,* París-Lovaina 1958, p. 71-88. Sobre el valor de las decisiones de la Comisión Bíblica, cf. A. Miller, *Das neue biblische Handbuch,* «Benediktinische Monatschrift» 31 (1955) 49-50 y A. Kleinhaus, *De nova Enchiridii Biblici editione,* Anton 30 (1955) 63-65.

3. J. Levie, o.c. en la nota anterior, p. 157-210.

2. *Las características del movimiento bíblico*

Cuando Roger Aubert evoca el movimiento bíblico[4], le atribuye tres características: el uso cada vez más franco, y con la aprobación explícita de las autoridades eclesiásticas, de los métodos crítico-históricos; el interés por no reducir la exégesis a un estudio filológico y arqueológico, sino por valorar el alcance propiamente religioso o teológico del mensaje cristiano[5]; y, por último, en función de esta orientación, la dialéctica que oponía a los partidarios de la exégesis alegórica y a los defensores del sentido literal[6].

Pese al desánimo imperante después de la represión antimodernista, los exegetas se entregaron a una obra seria. Se aproximaron a la Biblia con los métodos positivos, es decir, a través de trabajos filológicos, arqueológicos, geográficos... En esta línea, iniciada en la École Biblique de Jerusalén, bajo el magisterio del padre Lagrange, se renovaba la investigación exegética con resultados al alcance del gran público. Francia, por ejemplo, podía presentar como frutos muy asequibles de la investigación: *La Bible de Jérusalem* (1948-1954; trad. cast., *La Biblia de Jerusalén*, Bilbao ^{5}1986), el *Vocabulaire de théologie biblique* (1952; trad. cast., *Vocabulario de teología bíblica*,

4. *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Tournai 1954, p. 11-28.
5. Este interés está bien desarrollado por C. Spicq, *L'avènement de la théologie biblique*, RScPhTh 35 (1951) 561-574.
6. La exégesis literal no acaba de satisfacer a algunos cristianos, ávidos de alimento espiritual. Paul Claudel, en la *Introduction au livre de Ruth*, del *abbé* Tardif de Moidrey (1938), pidió la rehabilitación de una exégesis simbólica de la Escritura. La imaginación y el humor del poeta se harían patentes en las obras que escribió, con trasfondo bíblico, desde 1927 hasta su muerte. Más tradicional y más teológica era la exégesis tipológica que, amparada en los padres de la Iglesia, presentaba hechos y personajes bien conocidos del Antiguo Testamento con el privilegio de significar anticipadamente las realidades correlativas del Nuevo. El padre Daniélou en su *Sacramentum futuri* (1950) y en *Bible et liturgie* (1951) apostó por dicha exégesis, de base patrística, en la que «se hallan interpretaciones de origen diverso, donde lo mejor y lo peor están inextricablemente mezclados»; Louis Bouyer defendió tal posición. Exegetas, inquietos por el sentido literal, no disimularon sus sospechas respecto de la exégesis tipológica: pese a darse cuenta de que había que ir más allá del sentido literal, creían que el camino recto se tenía que encontrar a partir del llamado «sentido pleno». Cf. J. Coppens, *Les harmonies des deux testaments*, II. *Les apports du sens plénier*, NRth 71 (1949) 3-38; para el eco del tema en España, véase J. Leal, *El sentido «plenior» de la Sagrada Escritura. Con motivo de la XII Semana Bíblica Española*, «Razón y fe» 144 (1951) 474-482.

Barcelona ^{15}1990), bajo la dirección del padre Léon-Dufour, las colecciones Témoins de Dieu (1942-1958), Lectio divina (1947ss), Lire la Bible (1963ss), publicadas todas por Éditions du Cerf, dirigidas por los dominicos de París, así como otras de notable calidad.

3. *La aportación de los diversos países*

Alemania y Francia fueron las pioneras en la renovación bíblica del siglo XX. Ya en el siglo XIX, pese a la tendencia laicizante de las instituciones y de la cultura alemanas, la Biblia —con matices diferentes para católicos y protestantes— representa todavía la base espiritual y moral de la mayoría de los alemanes[7].

En el campo de la investigación, no exento de luchas apasionadas, aparecen numerosos estudios monográficos y comentarios serios. En el ámbito católico, con la emulación de la investigación crítica cultivada por los protestantes, tiene lugar un trabajo meritorio que delata el compromiso necesario y la sumisión a las directrices de la jerarquía eclesiástica. En este contexto, es obligado referirse al gran comentario *Cursus Scripturae Sacrae* (1894ss), obra de los jesuitas R. Cornely, J. Knabenbauer y F. Hummelhauer, que hoy nos parece francamente conservador. Empiezan a salir colecciones como Biblische Studien (Friburgo de Brisgovia 1896ss), dirigida por Bandenhewer; la revista «Biblische Zeitschrift» (1903ss), moderadamente progresista, dirigida por J. Goettsberger y J. Sickenberger. Los mejores trabajos de investigación bíblica católica de expresión germánica aparecen reunidos desde 1908 en los *Alttestamentliche Abhandlungen* y los *Neutestamentliche Abhandlungen*, publicados en Münster, y también en las *Biblische Zeitfragen* (Münster 1908-1931). Estos y otros trabajos —siempre de carácter más bien filológico y teológico, para evitar los conflictos con las cuestiones de crítica histórica— se convierten en la base de los comentarios de divulgación científica, *Exegetisches Handbuch zum AT* (Münster), dirigido por J. Nikel y A. Schulz, y la llamada *Biblia de Bonn* (1923ss), dirigida por F. Feldmann y H. Herkenne.

Esta aportación, más bien reducida, se enriqueció con los sólidos trabajos exegéticos de R. Schnackenburg y otros estudios como el del

7. P. Colonge, *Présence de la Bible en Allemagne*, en Cl. Savart y J.-N. Aletti, o.c. en la nota 1, p. 133-159.

desaparecido benedictino Viktor Warnach, *Agape* (1951), que rehace, con perspectiva católica, el trabajo del luterano Nygren en su célebre *Eros y Agape*. En fin, la *Teología del Nuevo Testamento* de Meinertz (1950) es la primera realización digna de este nombre publicada por un católico sensible y atento a la problemática bíblica, por encima de esquemas doctrinales[8]. Concretando más, en 1953 empieza el *Herders theologische Kommentar zum NT* con el comentario de R. Schnakkenburg a las tres epístolas de san Juan, que dan la pauta del alto nivel científico de dicha colección católica. El *Regensburger Neues Testament*, iniciado en 1938, adquiere una calidad excelente con el comentario de O. Kuss a la carta a los Romanos (13 volúmenes, 1957ss; trad. cast., *Comentario de Ratisbona al N.T.*, Barcelona 1965ss, 9 vols.). La revista «Biblische Zeitschrift» empieza una nueva época en 1956. La colección alemana Quaestiones disputatae (Herder, Friburgo de Brisgovia) publica también estudios bíblicos de primera calidad (varios de ellos trad. al cast. por Herder, Barcelona). El desarrollo de los estudios bíblicos protestantes sigue siendo enorme, y resulta imprescindible para cualquier biblista católico el conocimiento de toda esa literatura.

En Francia, la necesidad de una renovación bíblica fue sentida por los mismos obispos y por amplios círculos del clero. Hasta los más conservadores, llevados por un gran celo apologético, produjeron obras importantes como el comentario a la Biblia Lethielleux, de 23 volúmenes, iniciada en el año 1871 por el *abbé* Drack, hijo de un rabino convertido, obra minuciosa y rica de precisiones interesantes. Unos años más tarde, el infatigable L.C. Fillion publica ocho volúmenes, versión y comentario de toda la Biblia (1888-1915), sin tener demasiado en cuenta las cuestiones críticas contemporáneas. Hay que mencionar la *Biblia Políglota* de F. Vigouroux (1900-1909) y el trabajo de fondo del *Dictionnaire de la Bible* en diez volúmenes (1912-1922), que contiene artículos importantes, según los autores, sobre topografía, arqueología y paleontología, de acuerdo con las teorías moderadas de la época. El carácter apologético de esta obra exigió, muy pronto, un *Supplément* que empezó en 1926: actualmente todavía prosigue y publica, ahora, artículos de primera calidad científica. En el extremo opuesto de una actitud apologético-conservadora, hallamos autores como E. Renan, que apostata de la fe cristiana, y el caso de A. Loisy, intransigente en sus posiciones contrarias al contexto católico de su época.

El movimiento serio y profundo de la Iglesia católica en Francia está vinculado a la persona y la obra del padre M.-J. Lagrange (1855-1938)[9]. Este dominico que había cursado los estudios universitarios de derecho antes de hacerse religioso, captó el valor y la importancia de la exégesis protestante alemana de fines del siglo XIX. Durante sus estudios en Viena, en 1888, entró en contacto directo con la exégesis bíblica independiente de la teología dogmática. El 1890 fundó la École Biblique de Jerusalén. En 1892 fundó la «Revue Biblique», órgano de la investigación exegética francófona de alto nivel científico. En 1897, en el IV Congreso científico internacional de católicos en Friburgo, se pronunció a favor de la crítica literaria y del método histórico aplicado a la Biblia. En 1903 fundó la colección Études bibliques, en la que se publicarán monografías, versiones y comentarios de la Escritura, colección que se convertiría en la expresión más acabada de la investigación bíblica en lengua francesa. La importancia filológica y teológica de algunos de estos trabajos atrajo la atención de la investigación protestante, que en aquellos momentos había llegado a un desarrollo notable. Pese a las dificultades que los núcleos eclesiásticos conservadores provocaron al padre Lagrange, pese a la intervención de Roma y pese a los diversos decretos de la Comisión Bíblica opuestos a las nuevas corrientes exegéticas, el trabajo de ese hombre fiel y obediente se abrió camino y halló eco en los exegetas católicos más representativos de la época: A. van Hoonacker († 1933) y toda la generación belga de E. Tobac († 1930), F. Prat († 1938), A. Durand († 1928), L. Cerfeaux († 1968), C. Charlier († 1976), J. Coppens († 1981), J. Dupont, a quien se debe un florecimiento de valor indiscutible[10]. El resultado muestra que los estudios analíticos, los comentarios a los textos, las obras de iniciación, las revistas, las traducciones bien trabajadas, han situado la Biblia en un primer lugar en la vida de los creyentes, gracias también a la conjunción con los

8. Cf. P.-R. Tragan, *La teología bíblica. Origen, desarrollo, perspectivas*, en E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* I, Herder, Barcelona 1987, p. 42-115.

9. F.-M. Braun, *L'oeuvre du P. Lagrange*, Friburgo de Suiza 1943, y *Le P. Lagrange au service de la Bible, Souvernirs personnels*, con un prefacio de P. Benoit, París 1967.

10. Gracias a una encuesta bastante completa, se puede apreciar el alcance del movimiento en el área francófona en J. Trinquet, *Le mouvement biblique*, en Cl. Savart y J.-N. Aletti, o.c. en la nota 1, p. 299-318.

movimientos litúrgico y ecuménico: ya no queda reservada a los sabios o clérigos, ni velada en lenguas inhabituales ni cerrada en obras inaccesibles.

En Italia y España el movimiento bíblico se produjo con un retraso explicable: faltaba, ciertamente, el contexto y las posibilidades de investigar y también la polémica especializada, condición previa para la elaboración madura de un trabajo de sedimentación. No es extraño que se pueda decir que en Italia, «hasta la época del concilio Vaticano II y las consiguientes versiones de los textos litúrgicos, la Biblia, en su totalidad, era desconocida por el público italiano. Excepto cierta difusión de los Evangelios por parte de la Pia Opera di S. Girolamo, bien poco conocía el italiano medio el mensaje paulino y casi nada del Antiguo Testamento. La situación de subdesarrollo en el campo bíblico no quedaba decisivamente superada ni siquiera para la mayoría del clero»[11]. No basta con recurrir a cierto impacto cultural que va de la *Storia di Cristo* de Papini (1921) a la *Vita di Gesù Cristo* de Ricciotti (1941), en el período que había visto la formación de un partido de católicos (el Partito Popolare), el nacimiento y la aprobación de la Università Cattolica, y la solución de la cuestión romana. La presencia de los estudios bíblicos en las universidades estatales era insuficiente[12]. La crisis modernista, con el protagonismo del profesor Buonaiuti y de sus discípulos, no ayudó demasiado, a pesar de las aportaciones positivas de dos misioneros del Sagrado Corazón, Giovanni Genocchi († 1926) y Giuseppe Bonaccorsi († 1935), que salieron indemnes de la crisis, lo que no se puede decir del sacerdote Salvatore Minocchi, que fue suspendido *a divinis* en 1907: en 1901 había fundado la revista «Studi religiosi», anticipándose a la «Rivista storico-critica delle scienze teologiche», de Buonaiuti (1905).

Un nombre destacable es el de Giuseppe Ricciotti, de los canónigos regulares de Letrán († 1964). Con su clásica trilogía *Storia d'Israele, Vita di Gesù Cristo, Paolo Apostolo,* que conoció traducciones a otras lenguas (incluida la castellana: *Historia de Israel,* 2 vols., Barcelona ^{39}1966; *Vida de Jesucristo,* Barcelona ^{9}1968; *Pablo Apóstol,* 1950), Ricciotti dio a conocer a un amplio círculo de lectores los resultados de la más reciente y constructiva crítica bíblica. Supo unir a la solidez y al vigor de la documentación una presentación literaria

11. G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia* II, Milán 1977, p. 616.
12. L. Tondelli, *Cinquant-anni di studi biblici in Italia,* ScC 80 (1952) 386-398.

esmerada y ayudó a elevar el nivel bíblico. Después de él, el público se benefició de los biblistas italianos formados en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma: podemos recordar al padre Vitti, al padre Messina y, sobre todo, al padre Alberto Vaccari († 1965), dotado de una gran preparación científica, que organizó la versión de los textos originales de forma lograda. El alemán padre Bea († 1968) pesó de manera decisiva en la enseñanza e influyó en las publicaciones que aparecían un poco por todas partes, entre las que se pueden citar las de S. Garofalo, iniciador de la *Sacra Biblia* (1948ss). En 1948 se fundó la Associazione Biblica Italiana y en 1953, la «Rivista Biblica italiana», que recoge las investigaciones de los mejores biblistas italianos. Después de 1960 ya se manifestaron los primeros síntomas de un nuevo interés por los problemas planteados por Bultmann y su escuela[13].

En España, los estudios bíblicos, en una situación de extrema pobreza antes de la guerra civil (1936-1939), recibieron un nuevo impulso, sobre todo después de la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943). Se emprendieron con nuevo impulso las Semanas Bíblicas Españolas, iniciadas en 1940. Se publicaron dos versiones de la Biblia: Nácar-Colunga (1944) y Bover-Cantera (1947). Apareció la magnífica edición del Nuevo Testamento griego, preparada por el padre Bover (1943), y se intentó la publicación de la *Vetus Latina Hispanica* (1953). Entre otras revistas de investigación de ciencias religiosas aparecieron «Estudios bíblicos» (1941) y «Sefarad» (1941): la primera, de especialización bíblica, la otra, de investigación sobre el judaísmo. El padre Díez-Macho († 1984) descubrió en la Biblioteca Vaticana el manuscrito del Targum *Neofiti 1,* en el año 1956, que publicó más tarde y que le hizo famoso mundialmente entre los estudiosos de la Biblia y del judaísmo: fue capaz de crear escuela, hoy muy acreditada[14].

Es cierto que no han faltado revistas e instituciones o centros bíblicos, manuales didácticos y otros instrumentos de conocimiento bíblico, traducciones de textos, estudios de crítica textual y una labor exegética sobre el Antigüo y el Nuevo Testamento, y también aportaciones en el campo de la teología bíblica, todo ello bien consignado

13. G. Giavini, *Gli studi biblici in Italia negli anni dal 1950 al 1970,* ScC 101 (1973) 9-42.
14. Cf. *Salvación en la Palabra. Targum-Derash-Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez-Macho,* Madrid 1986.

por el carmelita Isaías Rodríguez[15]: se pueden hallar en su encuesta nombres de autores muy meritorios en la tarea de profundizar la Biblia y de hacerla amar.

En Cataluña, en concreto, el movimiento bíblico, preocupado por hacer accesibles los textos, no llegó a formular una teología bíblica[16]. Un conjunto de vicisitudes culminaron en tres traducciones al catalán —la Biblia de Montserrat (1925), la de la Fundació Bíblica Catalana (1928-1948) y la del Foment de Pietat Catalana (1924ss)—, lo cual, al tiempo que «es un signo de vitalidad del país, lo es también de su ligereza científica y de su falta de profesionalidad académica» (P.-R. Tragan). En los años cincuenta ya se suscitó una mentalidad más «teológica» para aproximarse a la Biblia, que se desplegaría después del concilio Vaticano II con signos fecundos como la fundación de la Associació Bíblica de Catalunya (iniciada en 1963 y confirmada jurídicamente en 1973), a la que se deben tantas iniciativas de investigación y de pastoral. La crítica, sin matices, del movimiento bíblico en Cataluña hecha por Jaume Lorés, con innegables intuiciones que hay que tener en cuenta[17], pide el correctivo del balance paciente de todas las obras llevadas a cabo[18].

II. El renacimiento patrístico

1. *Punto de partida apologético*

En conexión con el movimiento bíblico, asistimos a la eclosión de los estudios sobre los padres de la Iglesia. A comienzos del siglo XIX, el impulso renovador de un Johann Adam Moehler, enamorado de la visión patrística del mundo y de la teología[19], conocería una lamentable rectificación en el transcurso de aquel mismo siglo a partir de la utilización interesada de los padres. Según la advertencia de Franz Overbeck, en 1882: «El concepto de padre de la Iglesia procede de la dogmática y ha surgido de la necesidad del argumento católico de tradición.» La patrología se desarrollaba como servidora de la dogmática, a la que ofrecía materiales para las pruebas *ex traditione*, dentro del esquema tripartito de probar las tesis *ex Scriptura, ex traditione, ex ratione*, propio de la metodología positivo-escolástica. Cuando en la encíclica *Pascendi* (1907), en que se condenaban enérgicamente los errores modernistas, el papa Pío X alababa sin reservas a los que buscan luz en los escritos de los santos padres, interpretados según un método sabio y verdaderamente histórico, y a los que, a través de aquellas páginas venerables, aprendían a reencontrar el hilo nunca roto de la tradición, dependía todavía de una mentalidad apologética. Es verdad que se percataba de que el «retorno a las fuentes» había sido siempre una preocupación apreciada por la Iglesia «católica y apostólica», y de que había sido la consigna dada por el papa León XIII lo que permitió la restauración de diversas instituciones eclesiales.

En aquel contexto, el estudio de los padres quedaba vinculado al concepto de «tradición», cuestionado desde diversas perspectivas[20], sobre todo a causa de alguna confusión con el mismo magisterio eclesiástico jerárquico, esgrimida desde las posiciones antimodernistas más radicales[21]. Sin embargo, el interés por los padres cristalizó en los trabajos de erudición, de edición de textos y de traducciones divul-

15. *Introducción a la teología española contemporánea (1937-1975)*, en M. Andrés Martín (dir.), *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 661-696.

16. J. Massot i Muntaner, *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània*, Montserrat 1973, p. 56-75.

17. *Situació de la problemàtica bíblica a Catalunya*, en J. Jeremias, *Missatges de Jesús*, Barcelona 1967, p. 5-47.

18. R. Díaz Carbonell, *Balanç de l'activitat bíblica a Catalunya (1960-1969)*, QVC 51 (1970) 87-111.

19. Moehler descubría en los padres a los guardianes auténticos de la fe católica, los testigos por excelencia de la doctrina cristiana. En lo que se refiere a la formulación de ésta, en los padres —y esto les caracterizaba— la vida obtiene una primacía efectiva y reconocida sobre la fórmula, la comunión del Espíritu Santo señorea sobre el mero desarrollo lógico del pensamiento. Por tanto, no debe sorprendernos el que sean más precisos en el sentido de las cosas de Dios que en su fórmula; los instrumentos conceptuales y verbales a veces les faltan precisamente allí donde el sentido de la fe y de la ortodoxia es más real. Hombres activísimos, la mayoría, cogidos por la vertiginosidad de las cosas y del tiempo, circunstanciados en las condiciones de su propia época, tenían, sin embargo, la mirada interior fija en Dios; por ello alcanzaron una exacta visión teológica de la realidad. Cf. Y.M.J. Congar, *L'esprit des Pères d'après Moehler*, «La vie spirituelle. Supplément» (1938) 8.

20. La relación entre el concepto de tradición y los padres, con los matices propuestos por Geiselmann, está bien expuesta en J. Ratzinger, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca 1972, p. 129-138.

21. La problemática surgida a causa de la identificación práctica entre tradición y magisterio es analizada por E. Vilanova, *El magisterio de la Iglesia en la enseñanza de la teología*, en G. Dumeige, *La fe católica*, Barcelona 1965, p. IX-XXIX.

gativas, en estudios sobre cuestiones de autenticidad, de cronología, de análisis técnicos de vocabulario teológico, para terminar encontrando en sus obras argumentos apologéticos que probasen la antigüedad de las doctrinas profesadas o practicadas en la Iglesia católica. En el ámbito protestante alemán, así como en el anglicano, a pesar de que la motivación divergiera, el estudio de los padres también estaba sujeto a esquemas preconcebidos en función de un racionalismo tendencioso.

Así como no había sido justo contraponer la Iglesia de los padres a la Iglesia de hoy —como hicieron los jansenistas del siglo XVII—, tampoco lo era defender la antítesis pregonada por Adolf von Harnack entre la Iglesia «apostólica» y la Iglesia «católica» de los padres. Henri Bremond escribió una página notable en la que aparece la pureza y el desinterés con que debemos acercarnos a los padres. Hablando de los grandes y piadosos solitarios de Port-Royal, tan imbuidos de patrística, escribía: «Carentes de maestros, tienen libros: Agustín, Jerónimo, toda la patrología. Libros excelentes, pero cuyo texto inerte se presta a contrasentidos fanáticos, cuando se los separa de la tradición viva que los ilustra, los eleva convenientemente, los completa, los continúa. Sabemos muy bien que una educación puramente libresca no hará nunca a hombres completos. De ahí nacen los fanatismos literarios, políticos, religiosos; ahí empiezan a menudo las sectas. *Fides ex auditu,* dice la Escritura; y esto puede decirse igualmente de la fe, del buen sentido, del gusto, de la inteligencia, de las costumbres, de la piedad y de todo. A los libros más bellos, más santos, para que produzcan sus verdaderos frutos, se les deben añadir mil glosas civilizadoras, humanizadoras, del hogar, de la escuela, de la cátedra o del púlpito, de los salones, del foro, en una palabra, de la vida. Estas glosas liberan el espíritu, lo salvan de las oscuridades, de las rigideces, de las insuficiencias fatales de la letra (...). Se postran a los pies de los santos padres, y se erigen ante nosotros y nos miran desde la cumbre de su pedestal patrístico»[22].

22. H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours,* vol. IV, París 1920, p. 254-256.

2. *Los grandes instrumentos de trabajo*[23]

La edición de Migne, aparecida en Francia en la segunda mitad del XIX, tuvo el gran mérito de procurar a un precio módico, generalmente, las ediciones de los maurinos. En Alemania otras dos colecciones de textos, enriquecidos con los recursos de la crítica textual moderna, se inauguraron y todavía no han terminado el proyecto: la de los padres griegos publicada en lo que se llama el *Corpus* de Berlín (que, de hecho, aparece en Leipzig) y la de los padres latinos, en el *Corpus* de Viena. Está todavía el *Corpus* de Lovaina (iniciado en París y desde 1903 continuado en Lovaina) para la literatura siríaca, copta, armenia, etiópica, árabe, con traducción latina. La *Patrologia orientalis,* para las mismas literaturas, habitualmente con traducción francesa (iniciada también en París en 1897 y desde 1907 continuada en Turnhout, Bélgica).

Una novedad importante es la publicación del Corpus Christianorum emprendida por los benedictinos de San Pedro Steenbrugge (Bélgica) a partir de 1954, nueva edición crítica (sin traducción) de la patrística latina y griega.

Fruto de pacientes investigaciones y también de cierto azar, tuvieron lugar descubrimientos importantes: además de los manuscritos gnósticos de Nag Hammadi, hay que consignar el descubrimiento de Toura (Egipto, 1947, con obras de Orígenes y de Dídimo), las *Homilías catequéticas* de san Juan Crisóstomo, cartas desconocidas de Agustín. Las investigaciones en materia de autenticidad y de atribución de numerosos escritos han permitido clasificar la obra de autores como Evagrio Póntico, Dídimo, Teodoro de Mopsuestia, Pelagio, y muchos más.

Colecciones mixtas de textos y de estudios (Texte und Untersuchungen, de Berlín, donde se publican las actas de los congresos de Oxford, con el título Studia Patristica; Studi e Testi, del Vaticano) han ofrecido aportaciones de interés que podemos apreciar en las bibliografías especializadas. Entre éstas sobresalen los repertorios de la *Clavis Patrum latinorum,* de E. Dekkers (^{2}1961), y la *Clavis Patrum graecorum,* de M. Geerard (1974).

23. En el Congreso de estudios patrísticos de Oxford de 1963 se ofreció un útil estado actual de los *instrumenta studiorum:* cf. J. Oroz Reta, *La actualidad de los trabajos patrísticos,* «Helmantica» 16 (1965) 151-203; íd., *Instrumenta studiorum. Los trabajos patrísticos en la actualidad,* RET 25 (1965) 115-152.

Junto a estas colecciones generales, no podemos silenciar las ediciones de textos particulares, que se han ido publicando en todas partes, en Alemania e Inglaterra, en Francia y también en Italia, donde la patrología ha estado más atenta al terreno filológico y literario que al teológico[24].

En 1941 se creó en Madrid una Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles que había de proporcionar textos críticos. Después de su segundo volumen, cedió el lugar a los Monumenta Hispaniae Sacra. De esta colección, patrocinada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid-Barcelona 1947ss), sólo se han publicado un volumen de la serie patrística y seis de la serie litúrgica. Podemos también mencionar dos colecciones de textos y estudios críticos: Estudios Onienses, editados por las facultades de teología y filosofía del desaparecido Colegio máximo de los jesuitas de Oña (1940ss), con cinco volúmenes, de la serie I de estudios y ediciones patrísticas, y los Scripta et Documenta, editados por los monjes de Montserrat (1954ss), que reúne también algunos volúmenes de estudios y de ediciones críticas de textos patrísticos[25].

La tarea crítico-textual ha ido acompañada de la explicación filológico-gramatical, para la que han sido útiles los diccionarios del griego helenístico o del latín clásico y postclásico: el G.W.H. Lampe, *A patristic Greek lexicon* (Oxford [3]1972) y el *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens,* de A. Blaise y H. Chirat (Estrasburgo [2]1962). J. Schrijnen y Ch. Mohrmann han dado un gran impulso a los análisis filológicos y han publicado valiosos trabajos, a pesar de que parece exagerada su tesis sobre la existencia de un lenguaje especial típicamente cristiano. Sin embargo, no se puede negar que en la lengua griega y latina de los cristianos se hallan numerosos modismos propios de ellos, en parte creaciones nuevas y en parte ampliaciones de significación.

24. Cf. M. Pellegrino, *Un cinquantennio di studi patristici in Italia,* ScC 80 (1952) 424-452.

25. J. Madoz, *Un decenio de estudios patrísticos en España (1931-1940),* RET 1 (1941) 919-962; íd., *Segundo decenio de estudios sobre patrística española (1941-1950),* Oña 1951; íd., *El renacer de la investigación patrística en España (1930-1951),* «Sacris erudiri» 4 (1952) 355-371; U. Domínguez del Val, *Cuatro años de bibliografía sobre patrística española (1951-1954),* RET 15 (1955) 399-444; íd., *Estado actual de la patrología española,* RET 22 (1962) 409-425. Una presentación completa de la obra llevada a cabo en España —trascendiendo los límites del período presentado aquí— puede hallarse en I. Rodríguez, o.c. en la nota 15, p. 699-709.

Además, ha habido interés por las dependencias histórico-culturales e histórico-filosóficas entre antigüedad y cristianismo. Una exposición detallada de este tipo de cuestiones, la ofrece el *Reallexikon für Antike und Christentum,* Leipzig 1941, que ha sido completado por el «Jahrbuch für Antike und Christentum».

Para una información más exhaustiva sobre los trabajos publicados, se puede recurrir a los manuales de B. Altaner (trad. cast., Madrid [5]1977) y J. Quasten (trad. cast., Madrid 1961-1981 [BAC 206, 217 y 472])[26]. Una recensión actualizada de las publicaciones patrísticas se puede hallar en la magnífica *Bibliographia patristica,* editada por W. Schneemelcher; para los años posteriores, véase «Année philologique», de Marouzeau, y para la historia de la exégesis, el *Index bibliographicus* de la revista «Biblica».

3. *Las traducciones: los textos patrísticos al alcance del gran público*

Pero una lectura que desborde los círculos de especialistas no supone sólo buenos textos, sino también buenas traducciones. Las colecciones de textos patrísticos traducidos —textos íntegros o extractos— florecieron en todas partes como expresión del interés por los padres. Estas publicaciones han sido de calidad desigual en lo que se refiere a la traducción.

Alemania se anticipó con la Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Uebersetzung, de O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman (Kempten 1911-1930).

En Francia se había empezado una colección excelente, Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, a cargo de H. Hemmer y P. Lejay, texto griego y traducción francesa, dieciocho volúmenes aparecidos en París entre 1904 y 1914. La novedad más importante en aquel país fue la colección Sources chrétiennes, empezada en plena guerra (1942) por Éditions du Cerf, bajo la dirección de los padres De Lubac y Daniélou. Concebida primero como una obra de divulgación, tomó una orientación cada vez más científica; algunos de los primeros volúmenes se han rehecho con criterios ri-

26. Para una bibliografía indispensable, cf. el vol. I de esta *Historia de la teología cristiana,* p. 140.

gurosos. Las introducciones, con el intento de situar los textos en el marco histórico y espiritual, cumplen una función pedagógica e interpretativa de gran calidad[27].

En el mundo de lengua inglesa —en la línea de las antiguas colecciones Library of Fathers, editada por Pusey, Keble y Newman, o de la The Ante-Nicen Christian Fathers— sobresalen la colección Ancient Christian Writers (Washington, a partir de 1946), bajo la dirección de J. Quasten y de J.C. Plumpe, la colección The Fathers of the Church, ed. R.J. Deferrari (Nueva York 1947ss), The Library of Christian Classics (Londres-Filadelfia).

Italia conoció ya en 1912 una publicación mensual, «I Paddri della Chiesa», en la que se traducían textos patrísticos. A partir de aquel momento no ha cesado una labor meritoria y seria que, en los últimos años, es el exponente del trabajo responsable de un equipo de patrólogos óptimamente preparados.

Haciendo caso omiso de pretéritas versiones castellanas y catalanas, hoy imposibles de encontrar, recordaremos sólo que en los años anteriormente inmediatos a 1936 se publicaron en Barcelona los primeros volúmenes de las colecciones Sant Jordi, Sant Pacià, Paraula cristiana, que contenían vertidas al catalán diversas obras patrísticas. También la Bernat Metge editó a Ausonio (2 vols.), a san Cipriano (2 vols.) y a Paladio, en texto original y versión catalana. Fuera de colección aparecieron las *Confessions* de san Agustín (1931), en versión de Josep M. Llovera[28]. A partir de 1988 se edita, en Barcelona, la colección Clàssics del cristianisme, con una programación de ochenta volúmenes, entre los que ya han aparecido algunas traducciones de obras patrísticas muy fundamentales.

Después de 1936 se publicaron versiones castellanas de obras patrísticas aisladas; pero aquí nos conviene citar las colecciones de textos patrísticos. La colección Excelsa (Madrid), que entre 1942 y 1947 lanzó al público treinta y dos volúmenes sencillos, que contienen sólo la versión castellana. Desde 1945 la conocida colección Biblioteca de

27. Cf. C. Mondésert, *Pour lire les Pères de l'Église dans la collection «Sources chrétiennes»*, París ²1988. Esta obra, de innegable utilidad, no pone de relieve la significación que tenía la colección para la metodología teológica, en los comienzos de la llamada *nouvelle théologie*.

28. A partir de 1988, el lector catalán puede beneficiarse de los textos patrísticos incluidos en la colección Clàssics del cristianisme, editada por la Fundació Enciclopèdia Catalana y la Facultad de Teología de Cataluña.

Autores Cristianos (BAC) ha incorporado un notable número de escritos patrísticos, de valor desigual. También hay que consignar la Colección hispánica de autores griegos y latinos (Barcelona 1953ss) y Nebli, clásicos de espiritualidad (Madrid 1956ss). El jesuita José Madoz hizo un primer intento de catalogar las traducciones castellanas de los padres, impresas o manuscritas[29]; otros autores han inventariado estudios de prestigio internacional, como los de los padres A. Orbe e I. Ortiz de Urbina, sin ánimo de olvidar otras significativas aportaciones al mundo de la patrística[30].

4. *Enfoque teológico de la renovación patrística*

La aportación de la renovación patrística a una concepción de la teología no se haría esperar. Ésta dejaba de ser una exposición completa y sistemática, lo más intelectual posible, de la verdad. La teología ha de suscitar vida. El primer beneficio del retorno a los padres fue revitalizar la teología desde la base. Inseparable del retorno a la Biblia y a la liturgia, había de ayudar a procurar un cristianismo más vivo. La visión teológica de la realidad, con la que los hombres juzgan los acontecimientos y las cosas, es lo que mejor evidencia hasta qué punto los padres asimilaron el espíritu del cristianismo. En lugar de una simple afirmación abstracta del mensaje evangélico, los padres tenían una manera íntima y cordial, *ex visceribus animae*, de apreciar las realidades de este mundo[31]. Ello explica que, en general, a las construcciones teológicas de los padres, a sus síntesis, les falte acabamiento e incluso sistematización. La razón es ésta: la teología patrística se mueve en el plano de las grandes imágenes bíblicas. Casi siempre, los «temas» teológicos de los antiguos escritores cristianos tienen por origen un pasaje bíblico. Este hecho, además de plantear el problema del texto y de las versiones ofrece otro, complejo, de hermenéutica[32]. La exégesis cristiana tiene una tradición rica y compleja, de diversas

29. *Traducciones españolas de Santos Padres*, RET 11 (1951) 437-472.

30. Véase sobre todo I. Rodríguez, o.c. en la nota 25.

31. Cf. B. Citterio, *I Padri della Chiesa e la visione teologica del mondo*, ScC 80 (1952) 480-493, con unas conclusiones que habría que matizar después de los estudios ulteriores sobre las influencias neoplatónicas que marcaron la antropología y la cosmología patrísticas.

32. P.C. Bori, *L'interpretazione infinita*, Bolonia 1987.

procedencias. Gran parte proviene de la misma pura tradición judía; otra buena parte, de un conjunto de concepciones platónicas o helenísticas, ya integradas en la tradición judía; una tercera parte, no tan extensa, aunque importante, la proporciona el pensamiento filosófico e incluso el procedimiento filológico de la época, la dialéctica, la diatriba, la exégesis del texto, la cultura del tiempo, etc.

Tal problemática pone de manifiesto que las ediciones y las traducciones no lo son todo. No hallarían muchos lectores si no fuesen acompañadas de un vasto trabajo de interpretación.

En este campo, como en el de la crítica y la exégesis bíblica, la ciencia alemana ofreció, como contribución inigualable a las investigaciones científicas, las bases necesarias para dichos estudios. No quiere decir que todo haya de quedarse en los trabajos de A. von Harnack (1851-1930), Th. Zahn (1838-1933), Fr. Loofs (1858-1928), E. Schwartz (1858-1940) o R. Seeberg (1859-1935): los prejuicios de un protestantismo más o menos minado por el racionalismo no dejaron de contaminar la crítica de esos investigadores potentes, como ya ha quedado insinuado. Pero su obra sigue siendo magistral y no se puede prescindir de la misma. A su lado desempeñan un buen papel sabios católicos como F.X. Funk (1840-1907), F. Diekamp (1864-1943), O. Bardenhewer (1851-1935) y A. Ehrhard (1862-1940). La Iglesia anglicana también ha ofrecido a la patrología moderna contribuciones de valor, en el primer lugar de las cuales hay que poner, en el siglo pasado, las de J.B. Lightfoot (1828-1889) y G.H. Turner (1860-1930), y más cerca de nosotros las de G.L. Prestige, cuyo volumen, *God in patristic thought* (trad. francesa, 1955), quizá es la síntesis más inteligente del pensamiento patrístico de que disponemos.

También en la patrística la aportación francesa va a remolque de las investigaciones alemanas e inglesas. Sin embargo, Francia, en esta materia, dio un precursor, cuya obra, aunque superada en ciertos puntos, no ha terminado de ser apreciada en su justo valor: me refiero a la obra del jesuita Th. de Regnon (1831-1893) sobre el dogma de la Trinidad. Él fue un autodidacta. Después se ha conocido el brillo erudito de P. Batiffol (1861-1929), de A. d'Alès (1861-1938) y P. Galtier (1872-1961), del *abbé* Jean Rivière (1878-1946); mención especial merece el jesuita P. Lebreton (1873-1956), que fue decano de la Facultad de teología del Instituto Católico de París, sensible a la crítica, con una gran seguridad de juicio y con una fineza de cultura

que le hace comparable a los *scholars* anglicanos. A su lado, el canónigo G. Bardy (1881-1955), con una obra que, por su variedad y solidez, ha hecho honor a la ciencia católica. Sin pretender recorrer todos los nombres que fácilmente se pueden encontrar en las patrologías más al alcance[33], debemos señalar que, terminada la segunda guerra mundial, el interés se desplazó más hacia la síntesis que en otras épocas. Más que análisis minuciosos, lo que se deseaba eran visiones de conjunto, de fuerte unidad. Y más que la objetividad serena, parece que se buscase como ideal una simpatía positiva por el autor estudiado, que resucita no sólo los *membra disiecta* de un sistema de pensamiento, sino la vida original que los animaba. Esto puede aplicarse a los trabajos de Hans Urs von Balthasar, en sus estudios sobre Orígenes, Gregorio de Nisa o Máximo el Confesor. El padre Daniélou, en sus múltiples trabajos —sobre todo en torno al neoplatonismo y a Gregorio de Nisa—, ha de catalogarse en esta tendencia. La nueva vida que los estudiosos son capaces de descubrir en los estudios patrísticos es indiscutible[34]. La objetividad anhelada en otro tiempo a menudo corría el peligro de ignorar la corriente profunda y subyacente de los escritos patrísticos. En vez de etiquetarlos en clasificaciones fáciles, carentes del movimiento de la vida, estos últimos investigadores nos hacen sensibles a la vitalidad personal y a la originalidad de los padres. Habría un peligro real, si estos trabajos descuidasen la dimensión crítica que daba solidez a los precedentes. En tal caso, insensiblemente la simpatía viva por los antiguos, que permite comprenderlos desde dentro, se convertiría en una asimilación demasiado rápida que proyectaría en ellos nuestras preocupaciones y nuestros pensamientos.

Esa orientación renovadora es una de las expresiones más genuinas de la *nouvelle théologie*. Queda bien expresada por el padre De Lubac, en su libro *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Église au moyen âge*, París 1944. El capítulo décimo, titulado *Du symbole à la dialecti-*

33. Sin embargo, no podemos silenciar aquí los nombres de J. Tixeront (1856-1925) y de los historiadores de la literatura patrística, como P. Monceaux (1859-1941), A. Puech (1860-1940), P. de Labriolle (1874-1940)..., historiadores de la Iglesia antigua, como L. Duchesne (1843-1922)... En Bélgica, hay que señalar el trabajo de los bolandistas —como H. Delehaye (1859-1941)— y el de los investigadores de Lovaina, como el jesuita J. de Ghellinck (1872-1950).

34. Véase el ideario presentado por J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Études» 249 (1946) 5-21.

que, muestra el paso que se dio, en la elaboración doctrinal, de una representación más simbólica de los misterios cristianos —la de la teología de los padres— al desarrollo racional de los medievales. En el mismo libro, consigna también una *Note*, titulada *Une illusion de l'histoire de la théologie*, en la que denuncia la presentación de un esquema engañoso, según el cual el advenimiento de la escolástica, en la edad media, marcaría la cumbre de la historia de la teología, en relación con la cual la teología de los padres sería una «prehistoria». La teología de los padres, que fue «simbólica», ha sido la de la «edad positiva» de la teología, de la edad creadora y constructora, sobre la que trabajaría la teología posterior. La teología «dialéctica» de la escolástica marca, no el advenimiento de la «teología», sino sólo un progreso *secundum quid* en la historia del método teológico. Un modo concreto de elaboración doctrinal no puede presentarse *a priori* como superior a los demás.

III. El movimiento litúrgico

La simiente sembrada en el siglo XIX para llevar la liturgia al pueblo germinó lentamente en el siglo XX[35]. En el *motu proprio Tra le sollecitudini* (1903), Pío X sancionó los intentos que se produjeron en el terreno del canto litúrgico y, en esta ocasión, formuló su pensamiento sobre la liturgia como fuente de espiritualidad cristiana y sobre la necesidad de que los fieles participasen en la misma.

El impulso decisivo lo dio dom Lambert Beauduin (1873-1960), verdadero iniciador del movimiento litúrgico moderno. En 1909, en ocasión de un congreso celebrado en Malinas, expuso sus ideas sobre la necesidad de dar a conocer al pueblo fiel la piedad de la Iglesia contenida en la liturgia. Si el movimiento litúrgico empezó en el siglo pasado, con la obra de dom Guéranger y la restauración de Solesmes y con aquella réplica suya que fueron las fundaciones de Beuron y Maredsous, corresponde a dom Beauduin el mérito de una insistencia nueva en las ideas y de una aplicación al pueblo cristiano, desconocida hasta entonces.

Dom Beauduin se adelantó muchos años a su época, en casi todos los campos de la vida eclesiástica[36]. El movimiento moderno de pastoral le reconoce su paternidad y el Centro de pastoral litúrgica de París le considera su padre. «De modo distinto al de otros pioneros que llegaron a la liturgia a través del estudio de los antiguos documentos de la Iglesia y a través de la lectura de los padres, parece que dom Beauduin, que ante todo era un teólogo, hubiese tenido la intuición del valor trascendente de la liturgia cristiana, visión de genio al tiempo que resultado de una inspiración primordial»[37]. En su obra *La piété de l'Église* (1914), la liturgia «aparece ante todo como una teología, se podría decir como la teología por excelencia de la Iglesia, y el movimiento litúrgico, como un movimiento de piedad esencialmente teológico, fundamentado sobre la vitalidad de los misterios cristianos en cada uno de nosotros». A partir del final de la primera guerra europea el despliegue del pensamiento teológico y del litúrgico fueron de consuno, sobre la base común de una intensa necesidad espiritual y pastoral. Quien conoce el panorama de las tendencias e inquietudes actuales de la teología, sabe la influencia que en el mismo ha ejercido el movimiento litúrgico, y sabe también, ya en concreto, la aportación

35. Cf. O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, París 1945. La impronta monástica y romana, subrayada por dom Guéranger, marcó el movimiento litúrgico del siglo XX; cf. A. Gozier, *La somme liturgique de dom Guéranger a-t-elle été écrite? ou l'influence de dom Guéranger sur la «Mysterienlehre» de dom Casel*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 19 (1978) 42-58; Fr. Brovelli, *Per uno studio de «L'année liturgique» di P. Guéranger: contributo alla storia del movimento liturgico*, Roma 1981, y sobre todo C. Johnson, *Prosper Guéranger (1805-1875): a liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and work*, Roma 1984. En cuanto al movimiento litúrgico en Cataluña, cf. J. Massot i Muntaner, *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània*, Montserrat 1973, p. 43-55; para otros países: H. Chirat, *Échos du renouveau liturgique d'Allemagne et d'Autriche*, «La vie spirituelle» 73 (1945) 458-466, y el fascículo «La Maison-Dieu» 7 (1946), con colaboraciones de A. Heitz, P. Parsch y K. Barth; A. Bernareggi, *Il movimento liturgico da Pio X alla «Mediator Dei»*, ScC 78 (1950) 81-102; C. Sánchez Aliseda, *El movimiento litúrgico en nuestros días (1940-1953)*, introd. a Cardenal I. Gomá, *El valor educativo de la liturgia católica*, Barcelona [4]1953; J.M. González Jiménez, *Movimiento litúrgico en España*, en D. Sartore y A.M. Triacca (dirs.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid, 1987, p. 1383-1388.

36. O. Rousseau, *Autour du jubilé du mouvement liturgique*, «Les questions liturgiques et paroissiales» 40 (1959) 210; cf. también, del mismo dom Rousseau, *L. Beauduin, apôtre de la liturgie et de l'unité chrétienne*, «La Maison-Dieu» 40bis (1954) 128-132. A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970. Sobre la obra integral de dom Beauduin, véase L. Bouyer, *Dom Lambert Beauduin. Un homme d'Église*, París 1964; en la reseña que de esta obra hace Duewberg en RBén 74 (1964) 356-359, hay precisiones indispensables para el buen uso de la misma.

37. Cf. O. Rousseau, o.c. en la nota 35, p. 227.

positiva que la liturgia ha representado en cada tratado teológico[38].

En esos comienzos, tuvo un eco polémico la obra de dom Maurice Festugière, *La liturgie catholique. Essais de synthèse* (1913); a causa de las críticas dirigidas a la piedad no litúrgica y a la ascética ignaciana, provocó una controversia que —con formulaciones diversas— se haría sentir hasta nuestros días[39].

1. *Tendencia cultual*

A partir de dom Beauduin y de dom Festugière hallamos a unos autores, cuya insistencia en el aspecto cultual de la liturgia nos permite agruparlos bajo este título denominativo. Dicha tendencia representa el exponente de aquella primera época en que podemos dividir la historia contemporánea de la teología de la liturgia, en la que —por no haberse perfilado todavía las teorías sacramentales sobre la liturgia— el problema teológico no se podía plantear en toda su profundidad.

Muchos liturgistas limitaban lastimosamente el alcance de la definición de la liturgia al culto. Piénsese en la concepción del futuro cardenal Gomá (para citar a un autor del país)[40] o en la del abad Emmanuele Caronti, que define la liturgia como «el ejercicio eclesiástico de la religión»[41]. Y, para que no se pueda atribuir tal concepción a un determinado ámbito geográfico —en la medida en que los ejemplos aducidos están sacados de países que han entrado en el movimiento litúrgico a remolque—, véase la exposición de Ludwig Eisenhofer[42], y la exposición de dom Cabrol en el artículo *Liturgie* del *Dictionnaire de théologie catholique*.

El concepto de culto fue estudiado a partir de la virtud de la

38. C. Vagaggini, *Liturgia e pensiero teologico recente*, Roma 1962. Para apreciar en un caso concreto, en la doctrina sacramental, lo que la liturgia aporta a la teología, cf. la X Semana para profesores de liturgia en Mont César, *Liturgie et théologie*, «Les questions liturgiques et paroissiales» 44 (1963) 241-243.

39. H.A.P. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma 1960, p. 88-89. Fue precisamente dom Beauduin con su librito *La piété de l'Église*, de gran valor y equilibrio, quien puso los puntos sobre las íes.

40. *El valor educativo de la liturgia*, cap. II, *Religión, culto, liturgia*, p. 19-41.

41. *Pour une définition de liturgie*, «Les questions liturgiques et paroissiales» 6 (1921) 224.

42. *Grundriss der katholischen Liturgie*, Friburgo de Brisgovia 1923, p. 1-3. Eisenhofer fue muy conocido, entre nosotros, a través de la traducción castellana de la cuarta

religión. Es lo que explica dom Odon Lottin en su obra *L'âme du culte. La vertu de la religion d'après S. Thomas d'Aquin* (1920). Ya se sabe que la virtud de la religión en la vida cristiana se presenta como la respuesta del hombre a su gran deuda con Dios, autor y fin de todos los seres. Así el hombre acepta y proclama la excelencia de Dios y la propia sumisión y dependencia de él; lo alaba, le da gracias y se pone a su disposición. Esta visión inspira una concepción teológica de la liturgia que se debe completar. Es una concepción que recalca uno de los dos movimientos de la liturgia, el que va del hombre a Dios. Si se descuida el que se dirige de Dios al hombre, la noción resultante será insuficiente para dar razón del culto cristiano, como probó Martimort[43]. El fin de la liturgia no es únicamente tributar culto a Dios sino comunicar a los hombres la gracia de Dios. Aquí la noción de culto adquiere su íntegra dimensión, más conforme a la noción dada por santo Tomás[44]. Correlativo al movimiento ascendente hacia Dios, propio del hombre religioso, hay un movimiento descendente, por el que Dios nos comunica la gracia en el misterio de Cristo, a través de la Iglesia, por medio de los sacramentos. Este doble movimiento no estaba suficientemente señalado en las definiciones antiguas de la liturgia. No es extraño, por tanto, que se hubiese podido proponer[45] una teología litúrgica que se diferenciaría de la sacramentaria según esta distinción de movimientos: el ascendente restituiría a los ritos de la Iglesia su valor de manifestaciones exteriores y sociales de la virtud de la religión, en el sentido estricto de la palabra; el descendente

edición de la obra citada, hecha por M. Trens y publicada, primero, por Herder de Friburgo de Brisgovia (1940) con el título *Litúrgica católica*, y luego por Herder de Barcelona (1947) como *Compendio de liturgia católica*.

43. *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona ²1967, p. 226-228.

44. El mismo santo Tomás no saca toda la doctrina del culto del tratado de religión, sino también del de sacramentos, cuyo estudio propone más convenientemente en relación con la cristología (II-II, q. 89, pról.). Cf. C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1959 (BAC 181), p. 536-540. De modo que, manteniendo una fidelidad a la doctrina tomista del culto, no se puede olvidar que —como mostró J. Lécuyer, *Réflexions sur la théologie du culte selon saint Thomas*, RT 55 (1955) 339-362—, para el mismo santo Tomás, la gloria de Dios se confunde con el bien del hombre. Dándose a Dios en un movimiento de fe y de amor, es decir, obrando para la gloria de Dios, el hombre puede llegar al término que el amor de Dios le ha inspirado. En el NT esta gloria de Dios en el hombre nos es dada por Jesucristo y su misterio redentor, representado en los sacramentos de la Iglesia.

45. J.M. Hanssens, *La concélébration du cathécumène dans l'acte de son baptême ou Notes de théologie liturgique*, Gr 27 (1946) 417-443.

comunicaría a los hombres, en el orden sacramental, la salvación obrada por Dios. Teniendo presente que ambos movimientos confluyen y se realizan en los sacramentos, ordenados al doble fin de perfeccionar al hombre en lo que se refiere al culto de Dios y de remediar sus pecados, no podemos separar nunca la comprensión teológica de la liturgia de la doctrina sacramentaria. La presentación de esta última en términos de eficacia —tal como hallamos preferentemente en los autores postridentinos— ha vaciado lamentablemente los sacramentos de su carga cultual; por ello se tuvo que elaborar una teología del culto al margen de la sacramentología. Simplemente se había olvidado que, porque son signos de gracia, los sacramentos son actos de culto, hasta el extremo de que su función cultual se confunde con la que tienen por ser signos y causas de gracia. De esta forma se pone de manifiesto la inseparabilidad de culto y santificación, el doble y único fin de todo acto litúrgico.

2. *Dom Casel y la «teología de los misterios»*[46]

La armonía entre las dos ideas fundamentales de culto a Dios y santificación de los hombres, dom Casel (1886-1948) cree hallarla en la conexión entre el concepto de liturgia y el de «misterio», en el sentido patrístico del vocablo. En el primer plano de la realidad litúrgica pone la acción divina que opera la salvación —en continuidad con la acción salvadora de Cristo sobre la tierra—, presente y operante bajo el velo de los símbolos puestos por la Iglesia.

Esta idea invade el vasto campo de la teología de los sacramentos *in genere* e *in specie,* sobre todo el bautismo y la eucaristía. Además, tiene una profunda proyección en la cristología, a causa del relieve otorgado a la figura de Cristo en su estado glorioso, a su presencia activa en la liturgia, a la cuestión de las relaciones entre las acciones históricas de Cristo y la economía actual de la salvación y a la teología del tiempo y de la historia[47].

Casel deseaba conscientemente un cambio, desde el punto de vista teológico, de un pensamiento racional, de límites bien definidos, al

46. Para el contexto político y espiritual en que se desarrolló la teología de los misterios, véase L. Duch, *«Mysterientheologie»: algunos aspectos olvidados,* EstFr 87 (1986) 731-822.

47. Cf. C. Vagaggini, o.c. en la nota 38, p. 28.

pensamiento original del cristianismo estrechamente vinculado a la liturgia y a los padres. No hay duda de que la *Mysterienlehre* de dom Casel contribuyó de manera decisiva a renovar la doctrina de los sacramentos, indispensable para fundamentar la teología de la liturgia. Recordando con insistencia a los teólogos ciertas verdades tradicionales les replanteó nuevos problemas, y les exigió que considerasen más atentamente los textos patrísticos y litúrgicos. La definición de sacramento, clásica después de Trento, «signo eficaz de gracia», no se ha tenido que cambiar; pero dicha definición tiende a reencontrar toda la plenitud de la realidad cristológica, eclesial y escatológica, incapaz de resumirse en una fórmula abstracta.

Ésta es la aportación de dom Casel y del movimiento litúrgico alemán que, en torno a la escuela de Maria Laach, repensó los fundamentos doctrinales de la liturgia, basándose —es cierto— en el redescubrimiento patrístico y eclesiológico de aquellos profetas de la teología que se llamaron Moehler y Scheeben.

La doctrina de dom Casel fue muy discutida, y hay que admitir que son muchos los puntos histórica y teológicamente vulnerables[48]. En lo que se refiere a nuestro tema, sin embargo, podemos prescindir de los puntos discutidos y discutibles de la doctrina caseliana. Se ha dicho más de una vez —acertadamente, según creo— que lo que se discute de Casel es secundario. Lo fundamental es el enfoque de la liturgia desde el concepto de «misterio», como obra de Cristo. Esta visión de la liturgia es nueva respecto de los autores anteriores. Naturalmente, para explicarla dom Casel tuvo que desarrollar la doctrina

48. No consignaremos aquí las vicisitudes de la polémica ni las diversas tendencias de los teólogos afiliados. Reconozco que sería interesante —para la proyección que puede tener hoy— detallar cómo al lado de una tendencia llamada de «derecha», centrada en el estudio patrístico y teológico del misterio, no faltó una posición más izquierdista, preocupada por la antropología y la sociología. Me refiero a la representada por Johannes Pinsk y Romano Guardini. Pinsk se destacó por algunas aportaciones interesantes en torno al concepto de sacramento y de sacramentalidad y de sus relaciones de armonía con la naturaleza humana y con el cosmos. Respecto de Romano Guardini, todos conocen sus ensayos filosóficos y psicológicos sobre la naturaleza de la liturgia y cómo su pensamiento se dilató hacia una visión cristiana, orgánica y general, filosófica y teológica del hombre y del mundo, en la que las perspectivas de la liturgia, en cuanto concretan las de la Escritura, ocupan un lugar importante. Para el despliegue de la polémica y la evolución de la doctrina, se puede consultar a Th. Filthaut, *La teología de los misterios,* Bilbao 1963; I. Oñatibia, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto,* Vitoria 1954; J. Gaillard, *La théologie des mystères,* RT 57 (1957) 510-551.

de la presencia de los actos históricos de Cristo en los ritos sacramentales. Aquí es donde surgió la polémica que tanto ayudó a matizar las posiciones. Gracias a ella, hoy el hecho de la presencia de los actos salvadores de Cristo en la celebración litúrgica se acepta con unanimidad, por más que todavía se discuta la manera como se realiza[49].

3. *Misterio y sacramento*

El esfuerzo de dom Casel y las controversias suscitadas en torno a su doctrina habían de producir su fruto. El acento puesto sobre la presencia y actualidad del misterio de Cristo en los sacramentos había de ser fecundo para la teología sacramentaria propiamente dicha, y ello en todos sus diversos campos: bíblico, histórico, filológico. Las preocupaciones de los teólogos, cuando se ocupaban de los sacramentos, quedaban limitadas a los aspectos históricos y apologéticos, canónicos y casuísticos. Hoy, en cambio, se interesan por los mismos sacramentos en su realidad de signos sagrados por los que Cristo «pontífice» nos atrae y nos santifica, uniéndonos a su misterio de muerte y resurrección. La teología sacramental, movida por la doble preocupación que caracteriza la teología actual, el deseo de un contacto más estrecho con la tradición y el movimiento de adaptación al mundo moderno, se ha desarrollado en estos últimos tiempos de un modo muy satisfactorio. A partir de dom Casel ha reencontrado el sentido de la «sacramentalidad» tal como lo concebía la tradición patrística y medieval más genuina.

Así en Inglaterra, el libro de dom Vonier, *A key to the doctrine of the eucharist* (1925), y en Francia, además de los trabajos del padre De la Taille y del canónigo Masure, la importante tesis del padre Héris en su *Mystère du Christ* (1928), inauguran un nuevo camino. En Alemania, Söhngen presentaba en 1937 una exposición de la noción de sacramento o, si se quiere, de «sacramentalidad». En el fondo lo hizo de una manera clásica, en dependencia de santo Tomás, pero con una especial referencia a las cuestiones contemporáneas, las de la *Mysterienlehre* por un lado y, por el otro, las del *Wort und Sakrament*, específicamente protestantes. Söhngen intentó asumir, más de lo que

49. Cf. G. Lafont, *Permanence et transformation des intuitions de dom Casel*, «Ecclesia orans» 4 (1987) 261-284; E. von Severus, *Der Werdengang und die Grundgedanken O. Casels*, ibíd. 5 (1988) 165-175.

había hecho Poschmann, todo lo que hay de asimilable en la doctrina de dom Casel; pero nos damos cuenta en seguida de que en la base está la doctrina de santo Tomás.

La aparición, en 1943, del Centro de pastoral litúrgica de París —con su correlativo de Tréveris— tiene gran importancia para la consolidación y difusión de la doctrina de la sacramentalidad[50]. El Centro de pastoral litúrgica reunió no sólo a liturgistas propiamente dichos y a expertos en pastoral, sino también a teólogos, biblistas, patrólogos. No es indiferente, para la orientación tomada por el Centro, el que su dirección fuese encomendada a dos teólogos tomistas, el padre Duployé y el padre Roguet, que había comentado el tratado *De sacramentis in genere* de santo Tomás en la edición de la *Somme* de la «Revue des Jeunes»[51].

Hubo todo un esfuerzo por construir una teología de la liturgia partiendo de santo Tomás y fundamentándose en el concepto de signo[52]. Realmente ello supuso un cambio en la concepción habitual de los sacramentos, organizada desde Trento en torno a las cuestiones de su institución y sobre todo de su causalidad. En ese momento se produce el paso de una teología sacramental centrada en la eficacia a otra centrada en la significación. Es comprensible que entonces se hiciese sentir la intención de presentar toda la economía cristiana como sacramental[53]: no sólo en sus siete ritos principales instituidos por Jesucristo, sino en un conjunto orgánico de palabras, gestos, oraciones y celebraciones que llamamos sacramentales y que consti-

50. Cf. P. Duployé, *Le Centre de pastorale liturgique*, «Études de pastorale liturgique» (París 1944) 81-96 y 357-378; R. Pierret, *Le mouvement liturgique en France de 1940 à 1945 et le Centre de pastorale liturgique*, «Ephemerides liturgicae» 60 (1946) 151-169; Ch. Rauch, *Die liturgische Bewegung in Frankreich von 1943 bis 1953*, «Liturgisches Jahrbuch» 4 (1954) 21-34.

51. P. Duployé, *Du vrai nom de la pétulance: «le dixième anniversaire du Centre de Pastorale liturgique»*, «La vie intellectuelle» 24 (1953) VI, 61-74.

52. A pesar de las ventajas que supone la noción de signo, muchos han visto el peligro de reducir la «presencia» del misterio de Cristo a una presencia en la dimensión cognoscitiva del fiel. Entonces el esfuerzo se ha dirigido hacia el concepto «sacramento», libre de las estrecheces en que lo encajonó la definición de Trento. Así se ha vuelto a la idea patrística de sacramento, que equivale a toda comunicación de Dios a los hombres a través de un signo sensible. Cf. F. Vandenbroucke, *Notes de théologie sacramentaire*, «Les questions liturgiques et paroissiales» 34 (1953) 170-178.

53. M.-D. Chenu, *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, «La Maison-Dieu» 30 (1952) 9.

tuyen ese inmenso sacramental que es la liturgia, por la que la Iglesia desarrolla su vida profunda y a la que, al mismo tiempo, el universo entero propone la materia; las realidades sensibles son transferidas del orden natural al orden de la salvación, siguiendo la ley de la encarnación del Verbo, por la que la naturaleza divina se unió, en la unidad de persona, a una naturaleza creada.

Dicho enfoque provocó una serie de trabajos importantes. Las obras, entre otras, de los padres Roguet y Travers, de Martimort y Baciocchi, y especialmente del padre Schillebeeckx lo demuestran suficientemente[54].

Prácticamente, el padre Schillebeeckx respondió —con una matización que es imposible detallar aquí— a la problemática suscitada por dom Casel, apoyándose en la doctrina sacramental de santo Tomás. Este esfuerzo de confrontación estaba llamado a tener éxito. Son muchos los estudios que se dedicaron al mismo, con un espíritu muy diferente del que presidió las confrontaciones entre Casel y santo Tomás, en el primer momento de la polémica. Debemos citar el trabajo de dom Wegenaer[55], y el llevado a cabo por el padre Nicolas[56].

Además de estos estudios sobre los sacramentos *in genere*, la teología de cada sacramento fue objeto de investigaciones particulares. Sobre todo, en lo que se refiere a los tres sacramentos de bautismo, confirmación y eucaristía, se multiplicaron las investigaciones. Se los volvió a considerar en su unidad teológica y litúrgica como sacra-

54. *De sacramentale Heilseconomie* I, Amberes 1952 (texto holandés, sumario en francés); cf. las recensiones de J. Gaillard, *La théologie des mystères*, citada en la nota 48, y de A. Patfoort, «Bulletin thomiste» 8 (1947-1953), n. 2198. Cf., además, del padre Schillebeeckx, *De Christusontmoeting als Sacrament von de Godsontmoeting*, Amberes 1958 (trad. cast., San Sebastián 1964; trad. cat., Barcelona 1965), obra en la que el autor —antes de la aparición del segundo volumen de su gran obra sobre los sacramentos— consintió en ofrecer al público, en una forma más sintética y ligera, el conjunto de su pensamiento sobre el misterio de los sacramentos.

55. P. Wegenaer, *Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die «virtus divina» in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe*, Münster 1958. Cf. la reseña de J. Hamer, «Bulletin thomiste» 10 (1957-1959), n. 1706. Según el padre Warnach, *Die Tauflehre des Römerbriefes in der neuen theologischen Diskussion*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 5 (1958) 274-332, el dinamismo causal de santo Tomás, presentado por Wegenaer, así como el ejemplarismo platónico, no puede explicar de una manera adecuada el pensamiento de san Pablo en la epístola a los Romanos.

56. *Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements*, RT 58 (1958) 20-54.

mentos de iniciación. Por esto se redescubrió su relación recíproca y la que los vincula con el misterio pascual que perpetúan.

El bautismo no se consideró sólo como la regeneración del alma y su consagración a Dios; se recalcó su aspecto social y eclesial: la incorporación a la Iglesia, cuerpo místico de Cristo y pueblo de Dios. En este contexto se puso de relieve la doctrina de santo Tomás, que explica el poder de todo cristiano de participar activamente en el culto, gracias al llamado «carácter» sacramental, que constituye en cada uno de los fieles una participación en el llamado sacerdocio de Cristo. La doctrina del sacerdocio de los fieles se puede considerar como una de las conquistas más importantes de esa renovación teológica y litúrgica. Dentro del complejo sacramental, también se destacó el sentido teológico de la confirmación, como sacramento distinto del bautismo, que siempre había ofrecido más o menos dificultad[57].

En cuanto a la misa, la literatura aparecida en esos años es inmensa[58]. Prescindiendo de todo lo que tiene relación con las teorías sobre la esencia del sacrificio[59], hay que destacar la revaloración de diversos aspectos de la doctrina tradicional. Se insistió mucho en la idea de que la eucaristía, fin de toda la vida de la Iglesia y fuente de toda gracia, es el centro de toda espiritualidad.

En todo ese enfoque de la liturgia hay una dificultad metodológica que no creo que podamos silenciar. Su formulación queda concretada por el padre Dalmais: «Poner el misterio en el centro de la teología de la liturgia, en vez de la noción técnicamente elaborada de sacramento, supone pasar de la consideración lógica a una consideración fenomenológica; dicho de otro modo, en vez de buscar la inteligencia de las realidades divinas por medio de analogías sacadas de las criaturas, busca la descripción de las manifestaciones del hecho divino en el mundo que nos es accesible»[60].

57. Para la doctrina del sacerdocio de los fieles, véase P. Dahn, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruselas-París 1950, y especialmente Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, p. 216-269. Cf. el vol. 58 (1959) de «La Maison-Dieu» dedicado al tema de la confirmación, y A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*, Herder, Barcelona 1962.

58. Cf. la bibliografía recogida por H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma 1960, p. 413-426.

59. Cf. L. Sartori, *Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa*, ScC 78 (1950) 3-24.

60. *Le Mystère. Introduction à la théologie de la liturgie*, «La Maison-Dieu» 14 (1948) 76.

4. *Historia salvadora*

Realmente, el estudio del sacramento como signo permitió apreciar de nuevo, con los padres y santo Tomás, las relaciones del signo litúrgico con toda la historia de salvación: pasado (Cristo, Antiguo Testamento), presente (gracia y vida moral) y futuro (escatología, Jerusalén celestial). Ello mostró con mayor evidencia que los sacramentos no tienen razón de fin. Después de los misterios presentes, están los futuros. Prefigurados por las realidades del Antiguo y el Nuevo Testamento, los sacramentos prefiguran la vida eterna. De esta manera resumen la historia total de la salvación: *recolitur memoria passionis, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur*[61].

Comprender los sacramentos en esa óptica de historia de salvación es considerarlos como medios específicos de la realización de dicha salvación en la fase eclesial. De hecho, son las acciones divinas correspondientes a ese momento particular de la historia que es el tiempo de la Iglesia. Tales acciones divinas siguen a las acciones de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Porque las maneras características de obrar de Dios siempre son iguales: crea, llama, reúne, salva, establece alianza, habita entre los hombres, con una modalidad propia en cada período de la historia salvadora.

Ya se ve lo que esta visión de las cosas debe al mundo de hoy. Revela el interés y la preocupación por demostrar que el hombre cristiano, como todo hombre, está situado en el sentido de la historia, en aquella visión científica del mundo que se ha hecho dinámica y evolutiva. Pero quizá sería injusto ver en ello sólo lo que acabo de decir.

Si el redescubrimiento de la historicidad de la liturgia se armoniza con ciertas corrientes del pensamiento moderno, no hay que definirla como una contaminación de la fe por el mundo actual. Aparece sobre todo como la respuesta de dicha fe al mundo que lo solicita. ¿No es la Biblia una historia de salvación? ¿Y no incluye nuestro *Credo* todo el tiempo desde la creación hasta la vida de la gloria? ¿No nos hace la misma liturgia contemporáneos de un acontecimiento histórico, la pascua del Señor? ¿Y no es por medio de la liturgia como la Iglesia misma, que vive en el tiempo, se nos presenta

61. Cf. J.M.R. Tillard, *La triple dimension du signe sacramental. À propos de Summa theologica* III, 60, 3, NRth 93 (1961) 225-254.

siempre ocupada en hacer nacer a la gracia nuevas generaciones y en preparar misteriosamente la plenitud de Cristo?

Considerar, por tanto, el carácter histórico de la liturgia es entrar en el mismo corazón de la economía salvadora, es entroncar con una tradición teológica, cuyo punto de partida es la Escritura. Pero hay que plantear bien los problemas, para evitar una solución unilateral. Sin duda reencontramos aquí una de las constantes del espíritu genuinamente cristiano, pero es verdad que se siente amenazada, en su misma fidelidad a la Biblia, de cerrarse sobre una historia pasada y de deshacerse de la historia presente. Así, el mismo «retorno a las fuentes», cuando no analiza suficientemente las relaciones del pasado con el presente, se traduce en un comportamiento artificial, incapaz de resistir el choque de la vida. El sentido de la interioridad cristiana se convierte en una evasión; la consideración de la historia salvadora, en su unidad dinámica, deja de ser una consideración histórica para convertirse en una nueva dialéctica, diríase una nueva escolástica, a pesar de que se había buscado para suplir a esa misma escolástica. Porque, en tales desviaciones es la misma historia lo que desaparece y deja en el ámbito del espíritu un recuerdo, unos textos, una idea, una dialéctica.

Los autores que quisieron centrar su teología de la liturgia en la historia de salvación sabían perfectamente cómo se concretaban dichas dificultades. Chocaron con lo que el padre Chenu llama «el gran problema de transformar una historia santa en ciencia organizada». El mismo Cipriano Vagaggini (1909), benedictino italiano, que en *Il senso teologico della liturgia* (1957), tuvo el mérito de haber intentado tal tarea, no acabó de conseguir la síntesis deseada[62]. Sin embargo, el acento netamente bíblico que supone este enfoque conllevaba notables ventajas, de valor ecuménico, e incluso de valor apologético, como advirtió ya el padre Daniélou[63]. Todos sabemos que una de las dificultades con que se hallan muchos espíritus contemporáneos es la del vínculo entre la Escritura y la Iglesia. Se adhieren a la Escritura y no ven la necesidad de la Iglesia. Es importante mostrarles la rigurosa continuidad que aparece en el plano de la historia salvadora. Las reali-

62. Cf. J. Gaillard, *Chronique de liturgie*, RT 60 (1960-I) 140, y «La Maison-Dieu» 79 (1965) 114-116.

63. *Sacrements et histoire de salut*, en *Parole de Dieu et liturgie*, París 1958, p. 51-69.

dades que constituyen la Iglesia —la liturgia, especialmente— aparecen como etapas de la misma obra de salvación revelada en la Biblia.

5. *El movimiento litúrgico consagrado por el Vaticano II*

La constitución sobre la liturgia cronológicamente fue la primera de las constituciones del Vaticano II (promulgada en 1963). Ello explica que fuese la simple consagración del movimiento litúrgico anterior que —pese a su riqueza— no acabó de aprovecharse del desarrollo que experimentó la teología de los sacramentos a partir de la fenomenología del hombre encarnado y que se expresa a través de los signos[64]. Es verdad que, en el catolicismo, la liturgia se vio afectada por la oleada renovadora más bien con retraso en relación con las demás expresiones de la teología. La sucesión de la encíclica *Mediator Dei* (1947) respecto de la *Mystici corporis* (1943) puede indicar el camino seguido. Si se hubiese escrito después de las constituciones *Lumen gentium* (1964) y *Gaudium et spes* (1965), la constitución sobre la liturgia probablemente se habría podido beneficiar de un enfoque eclesiológico y antropológico más radical[65]. El padre Congar había escrito, poco antes de abrirse el concilio Vaticano II, que «el movimiento litúrgico actual está lejos de tener su propia eclesiología. Sería una eclesiología de la Iglesia como sociedad por comunión, y no sólo sociedad por fuerza, por organización, por distribución de unos y otros en su lugar, con derechos, deberes y etiquetas»[66]. Y es posible que la teología de la liturgia hubiese partido de la renovación de una teología sacramentaria insuficientemente conectada con la teología de la Iglesia, el gran sacramento. La constitución *Lumen gentium* tiene que permitir que la teología de la liturgia dé un nuevo paso. Y ello, además, por otra razón muy convincente. Hasta ahora, como reconocía el mismo padre Congar, nuestra eclesiología «era poco sensible a los valores de la antropología». Habíamos considerado «una Iglesia

64. E. Schillebeeckx, *Approches théologiques*, I. *Révélation et théologie*, Bruselas-París 1965, p. 370-371.
65. E. Vilanova, *Constitución sobre la liturgia y Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, «Phase» 6 (1966) 280-298.
66. *«Une, sainte, catholique.» Conclusion*, en *Un Concile pour notre temps*, París 1961.

que se sostenía por sí misma, por la solidez de su propia armadura, y que podría prescindir casi de hombres cristianos».

No podemos decir, ciertamente, que la teología de la liturgia, tal como se desarrolló hasta el Vaticano II no hubiera tenido presente al hombre. Subrayó su condición de ser encarnado y de ser comunitario que, como tal, necesitaba de signos. Pero, de hecho, los signos usados en la liturgia correspondían a una antropología medieval; la civilización en que se desarrolló, de carácter agrícola, apenas subsiste en nuestro siglo, determinado por una mentalidad industrial y técnica. No se puede decir que estén ausentes del movimiento litúrgico los principios de una antropología, pero se trata de una antropología que no corresponde a los tiempos. Y entonces se elaboró una teología poco realista, que no es actual, y —en frase del padre Bouillard— «una teología que no fuese actual sería una teología falsa».

Es verdad que la teología católica de hoy se ha beneficiado de aquella antropología dinámica que, a partir de *L'action* (1893), de Blondel, ha hallado un óptimo exponente, entre otros, en los trabajos de los jesuitas Marc y De Finance, del mismo Rahner (la aportación de Teilhard en este punto merecería un capítulo aparte): a esta antropología se debe la revaloración de la espiritualidad de encarnación y compromiso. Ya que reconocemos que la teología de la liturgia se movió con cierto retraso, se esperaba que en la época posconciliar se sintiera fecundada por aquella antropología. Era una esperanza legítima, dado que la liturgia se orienta a Dios y al hombre, y al hombre concreto que vive en un tiempo y un lugar determinados. ¿No repetimos, como válido, el adagio medieval *sacramenta propter homines*?[67]

IV. El movimiento ecuménico

1. *Introducción*

El pontificado de León XIII había puesto los fundamentos del pensamiento católico en materia de ecumenismo[68]. Este arranque co-

67. M.-D. Chenu, *Antropología de la liturgia*, en *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, p. 171-196.
68. M. Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, Tournai ²1969; G. Tavard, *Petite histoire du mouvement oecuménique*, París 1960; G. Baum, *L'unité chrétienne d'après*

nocería graves inconvenientes. La era de la crisis modernista, que seguiría en el pontificado de Pío X, no era favorable a las actividades ecuménicas. Un ecumenismo sereno no podía desarrollarse en aquel ambiente enrarecido e intransigente. En 1918, Roma hizo saber a Söderblom que la Iglesia católica no podía sentarse en condiciones de igualdad con las demás confesiones cristianas, ni podía aceptar la discusión de ciertos puntos considerados intocables. El Santo Oficio publicó un decreto por el que se prohibía a los católicos participar en congresos ecuménicos sin permiso previo de la Santa Sede. Después de la segunda guerra mundial (1945) la actitud romana se modificó poco a poco y en 1952 el Vaticano designó a cuatro observadores católicos para la conferencia de Lund. Esta posición oficial, de explícita reserva, explica las vacilaciones de los católicos en el momento de definir el movimiento ecuménico y de obrar en consecuencia. Si para algunos, ecumenismo sólo significaba una especie de apología más o menos amistosa, para otros significaba una auténtica renovación interna que se tenía que potenciar. Para los católicos de los países meridionales, que en su vida tenían pocos contactos con cristianos de otras confesiones, el tema resultaba extraño. Sin embargo, no faltaron quienes intuyeron que el ecumenismo más bien era una actitud espiritual, un nuevo modo de ser cristiano[69].

Es verdad que entre los católicos se ha trabajado siempre por la unidad visible de la Iglesia. La manera como se ha llevado a cabo dicho esfuerzo ha variado en el curso de la historia: dependía siempre de la posición adoptada por la jerarquía católica y de cómo consideraba a los diversos grupos confesionales[70]; desde luego, manifestó siempre una consideración distinta hacia las Iglesias de Oriente y hacia las que surgieron de la Reforma[71]. Las Iglesias de Oriente, a causa de su ministerio apostólico, totalmente auténtico y válido, siempre se consideraron «Iglesias». No así las Iglesias hijas de la Reforma, tan cuestionadas en el curso de los cuatro siglos de contrarreforma. Es un síntoma significativo, en la teología controversista y polémica, el que a menudo y sin demasiado conocimiento de causa, se aplicase a todas esas Iglesias una misma medida, como si estuviesen constituidas de una manera uniforme (en la perspectiva ecuménica, por ejemplo, anglicanos y luteranos presentan una problemática diferente).

Con la negación categórica del carácter de Iglesia a las comunidades nacidas de la Reforma, era muy difícil —por no decir imposible— establecer diálogo entre ellas y la Iglesia católica. Al mismo tiempo, en el incipiente movimiento ecuménico se hacía notar una profunda influencia del concepto reformista de Iglesia, más que del concepto católico-romano o del ortodoxo oriental. La eclesiología católica no reconocía al protestantismo un lugar propio. Tampoco contaba demasiado con las Iglesias orientales, a pesar de que no dejaba de reconocer su validez, tanto en el dogma como en el ministerio y los sacramentos.

2. *Despertar de la conciencia ecuménica entre los católicos*

El elemento nuevo que el movimiento ecuménico suponía para el catolicismo era el de aceptar que la Iglesia católica se situara en medio de las demás Iglesias y grupos cristianos. Ello significaba admitir que la «cristiandad», considerada desde un punto de vista fenomenológico, no es una. Y al mismo tiempo significaba partir del principio de que la unidad, por voluntad de Cristo, ha de lograrse por medio de un diálogo sincero, de la oración común, de la acción mancomunada y, sobre todo, por medio de la propia renovación.

Este movimiento ecuménico, concebido en el seno de la Iglesia católica, no era sin duda el mismo que propugnaban las otras Iglesias,

---

la doctrine des Papes, de Léon XIII à Pie XII, París 1961; B. Lambert, *El problema ecuménico,* Madrid 1963; G. Thils, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico,* Madrid 1965; Y. Congar, en LTK 7 ²1962, col. 1128-1137, art. asumido en *Cristianos en diálogo,* Barcelona 1967, p. 75-88, con una bibliografía selecta y útil; E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXᵉ au XXᵉ siècle. Itinéraires européens d'expression française,* París 1962. Cf. implicaciones más completas en J.F. Lescrauwalt, *Critical bibliography of ecumenical literature,* Nimega 1965. Para algunos momentos escogidos de la historia del ecumenismo a lo largo de los tiempos de la Iglesia, cf. G. Alberigo, *Nostalgie di unità. Saggi di storia dell'ecumenismo,* Génova 1989.

69. En lo que se refiere a España, cf. J. Desumbila, *El ecumenismo en España,* Barcelona 1964; muy significativa es la obra de J. Estruch, *Ecumenismo, actitud espiritual,* Barcelona 1964, y también, del mismo J. Estruch, *Paraules, precs d'un protestant als seus germans catòlics,* QVC 33/34 (1966) 177-183.

70. Cf. R. Aubert, *La Santa Sede y la unión de las Iglesias,* Barcelona 1959.

71. Esta afirmación queda muy de manifiesto en la obra colectiva *Orthodoxie et mouvement oecuménique,* Ginebra 1986, donde aparece la contribución de las Iglesias ortodoxas al diálogo ecuménico y la manera como ha sido percibida en el mundo cristiano.

guiadas por otro punto de partida. Ellas no se mueven en la convicción, presente en el catolicismo, de que los caracteres de unidad, santidad, apostolicidad y catolicidad les pertenecen indiscutiblemente, aunque de manera defectible. La posición oficial de Roma no podía renunciar a tal convicción.

La trayectoria seguida por la Iglesia católica hacia una actitud ecuménica fue el resultado de numerosos estudios históricos realizados sobre las sucesivas separaciones tanto en Oriente como en Occidente. También contribuyeron a ello los trabajos sobre la historia del dogma, que manifestaron que había una continuidad mayor de lo que se creía entre las diversas corrientes de la baja escolástica y la Reforma, al tiempo que se tomó conciencia de la confusión del lenguaje que presidió las rupturas.

La renovación mental y espiritual debe mucho al retorno bíblico y patrístico que recordó la tradición común. La influencia del trabajo de algunos investigadores protestantes es innegable: no se puede silenciar lo que representó para los católicos alemanes, por ejemplo, el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* o la *Dogmática* de K. Barth y su introducción —junto con los estudios de Bultmann— en Francia, gracias a H. Bouillard y R. Marlé. Este hecho explica que las cuestiones teológicas que eran punto de controversia se enfocasen desde una nueva perspectiva. Cullmann, Kittel, el anglicano Dodd y los católicos Congar, De Lubac, Lyonnet y Quasten no son más que algunos nombres entresacados de la larga lista de exegetas, patrólogos y teólogos que prepararon científicamente el diálogo entre las Iglesias. En el seno del mundo católico, la École Biblique de Jerusalén y el Instituto Bíblico de Roma tuvieron un papel decisivo, por ejemplo, gracias a los comentarios a la carta a los Romanos y a la carta a los Gálatas. Sobre todo después de la segunda guerra mundial, católicos y protestantes —muchos de los cuales convivieron en los campos de concentración nazis— tuvieron que defenderse juntos ante un enemigo común, y ello se convirtió en el principio de una apertura mutua que, en algunos países, floreció en un sereno diálogo entre teólogos de ambos campos, con lo que se puso punto final a un enfrentamiento apologético ya secular.

Deberíamos evocar aquí las conversaciones de Malinas (1921-1925) —llevadas a término con la conformidad de Pío XI— del trío formado por Mercier, Portal y Halifax. Fueron los precursores. Disertaron sobre las posibilidades de una reunión corporativa de la Iglesia anglicana y de la Iglesia romana; hoy el problema de la unión afecta ya a todas las confesiones.

Dos figuras decisivas fueron el sacerdote Paul Couturier y dom Lambert Beauduin. El primero, con un carisma extraordinario, imprimió al diálogo entre católicos y reformados un impulso hasta entonces inigualado; con una notable impronta espiritual, suscitó coloquios regulares en diversos grupos interconfesionales[72]. Dom Beauduin fundó en 1925 el priorato de Amay —trasladado, en 1939, al actual monasterio de Chevetogne—, dedicado por entero a la unión, con la revista «Irénikon» como instrumento[73].

En 1937 Ives Congar inauguró la colección Unam sanctam con su obra *Chrétiens désunis, principes d'un oecuménisme catholique*. Dicha colección es la cantera más vasta de estudios eclesiológicos orientados al ecumenismo, en lengua francesa. También en la órbita dominicana, el padre Dumont fundó el Centro Istina (París), consagrado primero al estudio del cristianismo oriental y enfocado después al ecumenismo propiamente dicho (1948), con la prestigiosa revista «Istina».

En Alemania, hay que mencionar el movimiento Una Sancta, fundado por el padre M.-J. Metzger (ejecutado en 1944) y por el padre Hoffmann, el Instituto Johann Adam Moehler (Paderborn), el círculo del profesor J. Lortz, el Instituto ecuménico de Tubinga, y un largo etcétera. En Holanda, el profesor Willebrands creó en 1952 una conferencia católica para cuestiones ecuménicas.

Roma poseyó, desde 1947, el Centro Unitas y la revista del mismo nombre, que dirigió el padre Charles Boyer, con una orientación de «retorno» de los un día separados, que se oponía a la dirección de la «incorporación» o «reencuentro», sostenida, entre otros, por el dominico P. Lambert[74].

---

72. Cf. M. Villain, *L'abbé Paul Couturier. Apôtre de l'Unité chrétienne. Souvenirs et documents*, Tournai-París 1957; M. Couturier, *Oecuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Paul Couturier*, París 1963.

73. Cf. L. Bouyer, o.c. en la nota 36; *Veilleur avant l'aurore. Colloque Lambert Beauduin*, Chevetogne 1978, con la conclusión de E. Lanne que subraya la interconexión entre liturgia, unidad cristiana y monaquismo (p. 277-283). La dedicación de Beauduin al ecumenismo empezó pronto: León XIII había fundado el colegio benedictino de San Anselmo (Roma) con una finalidad unionista de cara a Oriente: dom Lambert Beauduin prestó mucha atención a dicha finalidad cuando llegó al colegio como profesor (O. Rousseau, «Informations catholiques internationales» [5.I.1964]).

74. Este doble enfoque persistió hasta después de las tomas de posición de Juan XXIII; cf. A. Franquesa, *Retorn o retrobament?*, QVC 7 (1961) 83-93.

Estas pinceladas, lejos de ser exhaustivas, atestiguan un interés intenso de los católicos por el movimiento ecuménico: se pueden completar estas rápidas informaciones con las indicaciones bibliográficas de la nota 68.

3. *Historia del movimiento ecuménico*

a) *Primera etapa: 1910-1937*. Esta etapa está determinada por los dos movimientos *Faith and Order* (Fe y constitución) y *Life and Work* (Vida y acción). Entre 1914 y 1920 se reveló el que había de ser el profeta del ecumenismo, Nathan Söderblom, arzobispo luterano de Upsala[75]. Hombre cultivado y conocedor de las grandes confesiones, fue preparando eficazmente el terreno hasta convocar la conferencia de Estocolmo (1925) sobre un programa de cristianismo práctico. Desde el primer momento, surgió la convicción de que había que procurar al movimiento *Life and Work* un complemento doctrinal: fue *Faith and Order* el que aportó tal complemento. El obispo Ch. Brent había organizado dicha Comisión a partir de la conferencia misionera de Edimburgo (1910), con la ayuda de un laico, Robert H. Gardiner, uno de los grandes pioneros del ecumenismo. La Iglesia anglicana y la Iglesia ortodoxa griega, con los rusos exiliados fieles a la obediencia de Constantinopla, se agregaron a la misma. Éste era el resultado de una campaña de opinión a través del Oriente Medio, mientras el papa Benedicto XV declinaba gentilmente la invitación que hacían a la Iglesia romana. Preparada así, *Faith and Order* convocó una conferencia en Lausana (1927), denominada «la conferencia de los puntos fundamentales», en el sentido de que a propósito de su tema general, la Iglesia, se esfuerza por iluminar los aspectos sujetos a controversias dogmáticas.

Los ortodoxos, que según la encíclica del patriarca de Constantinopla de 1920, sólo habían de colaborar en el terreno práctico y debían abstenerse de toda discusión dogmática, aportaron el testimonio de su tradición, de gran valor. Las actitudes de los participantes en ambos movimientos fueron evolucionando. El optimismo inicial dio paso a un sentimiento más trágico, después de la primera

75. J.G.-H. Hoffman, *Nathan Söderblom, prophète de l'oecuménisme,* Ginebra 1948.

guerra; la primera generación de *Life and Work* fue sustituida por personas más preocupadas por la teología; la influencia de Karl Barth pesó enormemente; la problemática política, con la toma del poder por los nazis en 1933, creó tensiones entre la Iglesia confesante y los cristianos alemanes: la visión misionera respecto de las Iglesias jóvenes planteaba nuevas perspectivas. Cuando, en 1937, ambos movimientos celebraron la segunda asamblea mundial, en Edimburgo y Oxford respectivamente, tuvo lugar un fructífero intercambio, donde se planteó su fusión en un Consejo Ecuménico de las Iglesias, que adoptó una concepción mucho más dinámica de la Iglesia[76]. Al mismo pertenecen más de trescientas Iglesias cristianas de todo el mundo; la Iglesia católica no está integrada en dicho Consejo, a pesar de mantener un diálogo permanente con él.

b) *La segunda etapa* del movimiento coincide con la historia del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Su estatuto, fijado provisionalmente en Utrecht en 1938, a causa de la segunda guerra mundial, no fue adoptado hasta la asamblea de Amsterdam, en 1948. El tema escogido para debatir, «Desorden del mundo y designio de Dios», puso de manifiesto las tensiones entre la concepción católica y la protestante, que en la conferencia de Lund (1952) se había formulado en términos de cristología. El Consejo se definió no como una «super Iglesia» o como una «Iglesia mundial», sino como una «comunidad de Iglesias que reconocen a Cristo como Dios y Salvador». No tiene autoridad alguna sobre las Iglesias, que siguen siendo soberanas. Es el lugar donde las Iglesias divididas, que creen tener algo que hacer en común, lo pueden hacer. Pero no es en un espacio reductivo: muchas de las actividades de cooperación cristiana tienen lugar al margen del Consejo.

Desde su fundación se han celebrado siete asambleas generales: Amsterdam (1948), Evanston (1954), Nueva Delhi (1961), Upsala (1968), Nairobi (1968), Vancouver (1983) y Canberra (1991), a través

76. Sobre el Consejo ecuménico de las Iglesias y la posición adoptada por la Iglesia romana, cf. el equilibrado juicio de Y. Congar, *Aspectes de l'ecumenisme*, Barcelona 1965, p. 47-62. Se puede hallar un estudio y una información detallados en W.A. Visser't Hooft, *The genesis and formation of the World Council of Churches*, Ginebra 1983, y *Le Conseil oecuménique des Églises. Renouveau et unité, questions de vie,* «Lumière et vie» 162 (1983). El papel de la ortodoxia queda bien patente en *Orthodoxie et mouvement oecuménique*, Chambésy-Ginebra 1986, p. 129-223.

de las cuales se han puesto de manifiesto la concepción de la unidad y las tomas de posición ante las realidades históricas. La unidad se busca a partir de la base. El proceso para conseguirla pasa por un estadio de «comunidad conciliar de Iglesias locales» (Nairobi) y conlleva al mismo tiempo la superación de las divisiones de toda clase (de dominación y de subordinación, entre grupos sociales, divisiones raciales, divisiones por razón de sexo, etc.). Desde sus inicios, el Consejo estuvo muy atento a los problemas de la humanidad y ha adoptado posiciones claras contra los totalitarismos, el racismo, la opresión económica, el militarismo y las guerras, las armas nucleares, etc. Y se ha pronunciado inequívocamente también a favor de los derechos humanos, la vida, la participación en la vida pública. El Consejo, como asociación fraternal de Iglesias, tiene conciencia del deber de responder conjuntamente a la triple y única llamada a la misión, la unidad y el servicio.

En relación con la primera (1910-1937), esta segunda etapa del movimiento ecuménico significa una tendencia a evangelizar a todo el mundo, sin espíritu de rivalidad confesional: la búsqueda de la unidad y de la misión se unen bajo el impulso de obedecer a un mismo Señor[77]. En cuanto a la Iglesia católica, una nueva época empezó con Juan XXIII y con la creación del Secretariado para la unión de los cristianos (1960), así como con el decreto sobre el ecumenismo del concilio Vaticano II. Su gran figura fue el cardenal Agustín Bea[78]: se inaugura un período intenso en el que no faltan acuerdos parciales en documentos de alcance teológico y en los que, por encima de intercambios oficiales, se hace notar cada vez con mayor vigor el paso de un «ecumenismo confesional» al que se ha llamado un «ecumenismo ecuménico»[79].

77. Cf. J. Bosc, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Ginebra 1957; cf. también A. Nygren, *Christus und seine Kirche*, Gotinga 1956.

78. A. Bea, *La unió dels cristians*, Barcelona 1963; cf. E.M. Jung-Inglessis, *Augustinus Bea Kardinal der Einheit. Biographie und Dokumentation*, Paulus Verlag, s.l., 1962, y especialmente St. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987.

79. R. Panikkar, *Vers un ecumenisme ecumènic*, QVC 140 (1988) 80-86.

4. *Los principios teológicos del ecumenismo actual*[80]

La desunión de los cristianos se presenta como un enigma y no se dispone de fórmula ni teoría alguna para solucionarlo. En definitiva, esta teoría significaría que la pluralidad es explicable, es decir, que es razonable en mayor o menor grado, que entra en un orden. Bajo las elucubraciones metafísicas o piadosas que adornan la «explicación», se escondería esta evidencia: la pluralidad, contemplada desde Dios, no ha de considerarse como un mal, sino más bien como una ocasión de desarrollo eclesial. Así, la división pierde lo que tiene de tragedia para convertirse en algo relativizable por medio de explicaciones filosófico-místicas. Ante la desunión —no se puede negar—, explicación y lucha, teología y combate son fenómenos incompatibles: conceder a la desunión la dignidad de cosa explicable significaría dejar de luchar contra la misma. Karl Barth podía escribir: «Si pudiésemos deducir la pluralidad de las iglesias de una unidad que fuese su principio, si pudiésemos desarrollar en cierto modo la verdad de la *Ecclesia sancta catholica*, de la *communio sanctorum*, por ejemplo según el esquema tesis-antítesis-síntesis, y de ahí concluir la coexistencia y la oposición de Roma y de Constantinopla, de Wittenberg y de Ginebra, del episcopalismo y del presbiterianismo, del protestantismo de los reformadores y del de los modernistas y todas las demás oposiciones que se han producido como necesarias, no habría propiamente miseria.»

La nostalgia de la *una sancta* es auténtica y legítima en la medida en que expresa nuestra inquietud de haber olvidado a Cristo y, con él, la unidad de la Iglesia. Por esta razón es necesario que la Iglesia se juzgue a sí misma a la luz de su norma cristológica y divina: que no tema la propia autocrítica. Así se podrá purificar de lo que, comparado con su origen y con su ser verdadero, le resulta extraño y tiene que serle insoportable; podrá volver de nuevo al origen y al ser verdadero, y también podrá dejarse formar o moldear por el mismo.

Todas las Iglesias tienen que aceptar su condición perfectible. Si no es así, se contrapondrán con una dureza apasionada la ortodoxia y la herejía. Esto es lo que ha pasado en el curso de la historia, donde

80. J. Brosseder, *Teología ecuménica*, en *Sacramentum mundi*, 2, Herder, Barcelona ^{3}1982, col. 454-464, y también los otros apartados del art. *Ecumenismo*, ibíd., col. 446-478, escritos por A.B. Hasler, K. Rahner y V. Conzemius.

tantas oposiciones doctrinales y políticas han impedido un acto vivo, sano, de purgación o de reforma. Sin tal actitud no se puede caminar hacia la deseada unidad. Nos guste o no, tengamos culpa en la actitud de nuestra Iglesia o no, todos estamos separados y nuestra existencia eclesial se manifiesta en una separación tal, que —según el mismo Karl Barth— no nos permite experimentar a Cristo fuera del seno de nuestra Iglesia.

En el ámbito católico se pueden señalar tres etapas en la evolución teológica del tema ecuménico, determinadas por la evolución eclesiológica. Las diferencias entre las Iglesias eran especialmente sacramentales y eclesiológicas, con atención especial a los ministerios.

El punto de partida del ecumenismo católico moderno se puede fijar en la encíclica de Pío XII *Mystici corporis Christi* (1943). Representa la conclusión de una determinada mentalidad sobre el misterio de la Iglesia: viene a cerrar las discusiones relativas a la separación entre Iglesia visible e invisible, entre la Iglesia del amor y la del derecho[81]. La citada encíclica ofreció las bases para un ulterior desarrollo hacia una síntesis del pensamiento jurídico, jerárquico y apostólico sobre la Iglesia, según el cual ésta es, en principio, visible en la forma de una comunidad organizada, pero que trasciende la visibilidad. Esta concepción afecta al tema de los miembros de la Iglesia en una línea que hace coincidir el cuerpo místico con la Iglesia romana. No faltaron teólogos que sacaron de ello conclusiones bastante negativas respecto del ecumenismo.

En el primer esquema sobre la Iglesia presentado a los padres del Vaticano II (1962) ya se observaba una evolución más favorable al ecumenismo. Pero quedaba un largo camino por recorrer. A través de incesantes estudios y tanteos se distinguió entre la Iglesia como instrumento de salvación y la Iglesia como pueblo de Dios, es decir, como comunidad de salvación. La nueva concepción era el resultado de las aportaciones de los exegetas y de teólogos como Koster y Semmelroth, Journet, Congar y De Lubac[82].

81. Sobre el clima teológico y pastoral en el momento de la encíclica, cf. J. Hamer, *La Iglesia es una comunión*, Barcelona 1965, p. 11-31; cf. D.C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie. Réflexion sur l'encyclique «Mystici corporis»*, Irén 19 (1946) 129-152, 283-317 y 20 (1947) 34-54. En estos estudios se detectará el papel decisivo para el tema del cuerpo místico que tuvieron las obras del jesuita belga Émile Mersch y la del jesuita holandés Sebastian Tromp.

82. St. Jáki, *Les tendences nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957.

El paso siguiente supuso una rápida evolución, fruto de una extraña mezcla de diversas líneas de pensamiento. Ya en el mismo Vaticano II algunos padres plantearon la cuestión de cómo han de considerarse los grupos separados desde la óptica de la Iglesia católica. Prácticamente el problema se sitúa en el plano ulterior a la pregunta: ¿Qué lugar corresponde a la Iglesia católica entre otros grupos e Iglesias cristianas?

Se utiliza aquí el método inductivo y a partir de datos sociológicos, históricos y psicológicos se pretende llegar a una teología ecuménica más clara y decisiva sobre la Palabra de Dios. Así se propone abrir un diálogo sereno para ver en qué modo puede tener lugar una mejor articulación de la Iglesia más conforme al evangelio. La teología ecuménica no se planteó sólo el problema de la unidad de la Iglesia, sino que quería ser entendida como camino hacia la unidad en el sentido más amplio posible. Trabajar en esta línea es el objeto de la época posconciliar[83].

Se ha dicho oportunamente que los tres medios del trabajo ecuménico son la oración, el retorno a las fuentes (que lleva a un crecimiento en la pureza y la plenitud) y el diálogo. Éste se concreta, en el plano teológico, en conversaciones y encuentros interconfesionales donde tienen lugar confrontaciones sobre los puntos controvertidos: los documentos resultantes son la expresión de un camino esperanzado hacia la unidad o, por lo menos, hacia la alegría por el conocimiento y la estimación de los demás, donde a través de sabias discusiones dogmáticas —cada uno expresándose según la doctrina de su Iglesia— se vive un lento acercamiento.

Una buena panorámica de la actividad ecuménica desarrollada durante los veinte años de posconcilio, la ofrece René Girault en un estudio detallado, atento a los desplazamientos comprensibles en una

83. Una expresión polémica de esta orientación puede hallarse en la obra de H. Fries y K. Rahner, *La unión de las Iglesias. Una posibilidad real*, Herder, Barcelona 1987, donde los autores proponen una manera de enfocar el ecumenismo que significa una posibilidad real de obtener la unión de las distintas confesiones cristianas. La obra obliga a los ecumenistas romanos a replantear algunas cuestiones como, por ejemplo, la de los ministerios, que hasta ahora se consideraban como insolubles en el diálogo entre las distintas Iglesias. Pocos libros como éste han hallado más resonancia en estos últimos años y han sido objeto de juicios de valor más contrapuestos. Lo muestra perfectamente el apéndice, *Asentimiento y crítica*, preparado por Fries, donde presenta un interesante balance de las reacciones provocadas (p. 175-210).

realidad viva[84]. El cardenal Willebrands no dudó en hablar en 1983 de una «nueva edad» del ecumenismo[85].

V. Hacia una nueva conciencia eclesiológica

Todos estos movimientos renovadores determinan un período propiamente nuevo de conciencia eclesiológica, para el que valen las palabras de Guardini: «Un acontecimiento de alcance incalculable se está produciendo, la Iglesia conoce un despertar en las almas.» A ello contribuyeron también el redescubrimiento de la eclesiología agustiniana, a través de Moehler y Scheeben, y el encuentro con la teología ortodoxa[86].

Los primeros estudios directamente eclesiológicos destinados a superar el planteamiento contrarreformista, presente en el Vaticano I, libres ya de intereses apologéticos, fueron los dedicados al cuerpo místico. El paso de una concepción de la Iglesia como *societas perfecta* a la del cuerpo místico quedó bien expresado en dos obras importantes: *Le corps mystique du Christ* (1933), del jesuita belga Émile Mersch, y *Corpus Christi quod est Ecclesia* (1937), cuyo autor es el jesuita holandés Sebastian Tromp. Con la encíclica *Mystici corporis* (1943), la doctrina obtenía definitivamente derecho de ciudadanía; así quedaba remediada la desconfianza que hacia ella sintieron algunos padres del Vaticano I. Sin embargo, la doctrina del cuerpo místico hacía difícil la armonía entre los dos aspectos de la Iglesia, institución visible y realidad interior. Fácilmente se prestaba a acentuar el aspecto espiritual en detrimento del externo. El padre Koster, profesor en el Studium dominico de Walderberg, publicó en 1940 en Paderborn una obra, *Ekklesiologie im Werden*, en que mostró claramente el problema. Propuso, para resolverlo, una eclesiología centrada en la idea de pueblo de Dios, que, entre otras ventajas, pone de relieve la continuidad de ambos Testamentos[87]. Así quedaba subrayada la dimensión histórica de la Iglesia. Esta presentación, que lleva a conocer el carácter social de la Iglesia, aparece como un aspecto complementario de la idea de cuerpo místico.

Otra concepción de Iglesia, destinada a equilibrar su realidad interior y la histórica es la que la considera como «sacramento original» *(Ursakrament)*. Esta concepción, propuesta por el jesuita alemán Otto Semmelroth[88], parte de la idea agustiniana de sacramento como «forma visible de una gracia invisible». Así como Cristo, por su cuerpo y en este mismo cuerpo, es sacramento del Padre y nos une a él, análogamente la Iglesia es sacramento de Cristo.

El redescubrimiento de la tradición patrística y medieval subrayaba otro principio en torno al cual se puede estructurar el conocimiento de la Iglesia: es el principio de «comunión» y «comunidad». Los estudios de monseñor Journet y de los padres Congar y De Lubac, seguidos años más tarde por los de los padres Hamer y Le Guillou[89], revelaron este aspecto fundamental, que considera a la Iglesia como la comunión de todos con Dios y de todos nosotros recíprocamente. En la Iglesia, la cohesión y la comunión se significan y mantienen por la eucaristía, acto supremo de la comunidad. Atribuir a la eucaristía su verdadero lugar de signo y causa de la comunión eclesial es una adquisición muy positiva, de la que difícilmente ya se

84. *La recepción del ecumenismo*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, p. 175-210. El texto íntegro de los acuerdos interconfesionales se publica en las revistas especializadas: «Irénikon» (Chevetogne), «Catholica» (Paderborn), «Unitas» (Roma-París), «Una Sancta» (Meitingen), «The Ecumenical Review» (Ginebra), «Istina» (París), «Diálogo ecuménico» (Salamanca). También pueden hallarse en revistas de documentación como «La Documentation catholique» (París), «Il Regno» (Bolonia), «Documents d'Església» (Montserrat), «Ecclesia» (Madrid).

85. *Vers un nouvel âge de l'oecuménisme*, «La Documentation catholique» (20.III.1983).

86. Se puede recurrir a St. Jáki, o.c. en la nota 82. Y. Congar ofrece una síntesis lograda: *Le siècle de l'Église*, en *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 459-472; cf. también J. Frisque, *La eclesiología en el siglo XX*, en *La teología en el siglo XX*, III, Madrid 1974 (BAC maior 7), p. 162-203, y, para más detalles, A. Anton, *El misterio de la Iglesia, Evolución histórica de las ideas eclesiológicas* II, Madrid 1987 (BAC maior 30), p. 321-831.

87. Muy pronto, la tesis de Koster quedó confirmada por el trabajo filológico-exegético del canónigo Cerfaux. La obra, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, París 1942, mostró que el concepto paulino que definía a la Iglesia no era el de cuerpo de Cristo. San Pablo partía de la idea judía de Israel como pueblo de Dios, en el que radicaban el testamento y las promesas. Los cristianos constituyen el nuevo pueblo que, en continuidad con Israel, se llama «Iglesia». El tema sugirió muchos estudios exegéticos, de tónica preferentemente analítica. Ya había aparecido una visión sintética de la Iglesia, centrada en la idea de pueblo de Dios; me refiero a la obra del abad Anscar Vonier, *The people of God* (1937).

88. *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort 1953 (trad. cast., San Sebastián 1963).

89. Cf. M.-J. Le Guillou, *Misión y unidad. Las exigencias de la comunión*, Barcelona 1963, p. 419-425; J. Hamer, o.c. en la nota 81.

podrá prescindir. Por ello hubo quien lamentase que en el esquema *De Ecclesia* del Vaticano II no se hiciera referencia alguna a la eucaristía[90].

Todas estas consideraciones de la Iglesia como cuerpo místico, como pueblo de Dios, como sacramento, como comunión, son fruto del retorno a la perspectiva bíblica y a la gran tradición teológica. Nos hacen comprender la complejidad del concepto de Iglesia, rico en múltiples facetas que ilustran los diversos aspectos del misterio. Porque, en último término, todos esos puntos de vista nos llevan a considerar la noción de Iglesia como misterio, tal como muchos teólogos destacaron siguiendo al mismo santo Tomás[91]. Esta consideración tiene la ventaja de contener lo que hay de válido en las diversas perspectivas. Tiene como eje la revelación histórica de la caridad de Dios en Cristo; destaca perfectamente la prioridad del elemento espiritual —pese a que la dimensión pneumática fue insuficientemente destacada en aquel momento[92]—, sin olvidar que la Iglesia en su visibilidad es la realización del misterio, el sacramento de Cristo. Así se quería evitar el peligro de dar excesiva importancia a los aspectos externos o estructurales que eran precisamente la tentación a la que, desde el momento de la contrarreforma, iban cediendo los teólogos, sobre todo los de la Curia romana. Toda esa renovación de la conciencia eclesial quedaría doctrinalmente consagrada en el Vaticano II[93].

90. *Une grande absente?*, Ist 9 (1963) 129-132.

91. Cf. M.-J. Le Guillou, *Teología del misterio*, Barcelona 1967.

92. Cf. V. Codina, *Vers una eclesiologia de comunió*, QVC 97 (1979) 73-88.

93. La eclesiología del Vaticano II ciertamente es la consagración de una efervescencia teológica que era causa y efecto de iniciativas diversas y convergentes en el orden pastoral y catequético: en Alemania, que había vivido el drama de una guerra que lo sacudió todo y que había preparado un encuentro ecuménico y donde se desplegó una liturgia popular renovadora; en Bélgica, donde bajo la inspiración del cardenal Mercier, se habían encarrilado tantos esfuerzos misioneros, empezando por la JOC; en Francia, donde una ebullición religiosa lo penetró todo... En todas partes la conciencia eclesiológica se despertó y afectó a todos los ámbitos: desde el apostolado de los laicos hasta las parroquias como comunidades misioneras. En lo que concierne a Francia, cf. J. Lestavel, *Les prophètes de l'Église contemporaine. Histoire par les textes*, París 1969.

Capítulo décimo

LA NUEVA SENSIBILIDAD DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA

Aunque con rigor sería más adecuado hablar de nueva «metodología» (o de nuevas metodologías, en plural) que de nueva «sensibilidad», ambas palabras son válidas para titular el presente capítulo. Sensibilidad o mentalidad y método se compenetran íntimamente. En general, es la intuición nueva y genial la que halla un método adecuado para su propio desarrollo; así una sensibilidad nueva de artista inventa procedimientos nuevos. El método nace bajo la acción de la mentalidad o la sensibilidad y, sostenido por ella, se desarrolla. Y llega un momento en que el método se convierte en el motor que conserva y fomenta la mentalidad. También puede pasar que, si el método no se mueve en función de la mentalidad, le resulte fatal y esterilizador.

Es lo que pasó en la teología de manual, predominante en la neoescolástica del momento. El método de exposición utilizado, a partir de enunciados y de tesis, por necesario que fuese, corría el peligro de que las fórmulas degenerasen en «formulismo», sobre todo en la teología, donde la revisión y la corrección experimental eran mal vistas —como secuelas del antimodernismo imperante— y donde las fórmulas tendían rápidamente al conceptualismo. No es que la argumentación estuviese mal construida, sino que la inquietud ortodoxa y pedagógica por la fórmula tendió a deformar el texto bíblico o magisterial. Las mismas fuentes de la tradición quedaban reducidas, como denunció Karl Rahner al describir «el círculo vicioso de una teología basada en el Denzinger»[1]. El resultado fue una teología infecunda, expresión de

1. *Ensayo de esquema para una dogmática*, en *Escritos de teología* I, Madrid 1961, p. 13.

una especulación cansada, que había quedado agotada sin el impacto refrescante del dato bíblico, de la tradición patrística, de la doctrina eclesiológica. Los recursos de la dialéctica se pusieron a menudo al servicio de problemas extraños a la mayoría de los creyentes. Lo ilustran perfectamente las discusiones sobre el constitutivo formal del pecado original, sobre la esencia del sacrificio de la misa, o, posteriormente, sobre la mediación y la corredención de María en nombre de una «mariología galopante» (Congar) que permitía sacar conclusiones de una irritante abstracción. Si el neotomismo oficial fue incapaz de frenar este estancamiento y de inspirar obras vigorosas, se debe a que la interpretación de santo Tomás, al no beneficiarse de una hermenéutica y de una perspectiva históricas, se limitó a los aspectos esencialistas de una teología insensible al pensamiento contemporáneo[2].

Así, a pesar de que en esa época los tratados teológicos vieron enriquecidos sus propios dominios con valiosas aportaciones, sobre todo en el campo exegético e histórico[3], el interés del capítulo presente se centra en la renovación metodológica. Dicha renovación —fruto innegable del «retorno a las fuentes», promovido por los movimientos expuestos en el capítulo anterior— es la que prácticamente determinó la evolución decisiva de la teología y, en consecuencia, de cada uno de los tratados clásicos, que quedaron mejor situados en una orientación más unitaria del quehacer teológico.

Aquí debemos hablar de una nueva sensibilidad, decisiva en el paso del Vaticano I al Vaticano II, que bien podríamos llamar genéricamente «histórica», en la medida en que intentó aportar una respuesta válida a cierto número de cuestiones que se habían hecho urgentes. Por su retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas de la fe cristiana (más allá del neotomismo oficial) y por una aplicación de los métodos hermenéuticos modernos, esta sensibilidad histórica provocó una renovación de la enseñanza teológica; a causa de su estrecha relación con los movimientos de Acción Católica, reconsideró el problema de las relaciones entre la Iglesia y el mundo (con un exagerado dualismo,

2. É. Gilson, *El filósofo y la teología,* Madrid 1962; como libro de memorias de un tomista convencido como fue Gilson, el libro es importante.

3. Se puede hallar una panorámica inteligente del desarrollo de cada tratado en H. Vorgrimler y R. Vander Gucht (dirs.), *La teología en el siglo XX* III, Madrid 1974 (BAC maior 7). Para una visión más unitaria de la transformación operada, cf. Y. Congar, *Situaciones y tareas de la teología hoy,* Salamanca 1970, p. 15-50.

ciertamente, todavía presente en el Vaticano II); quiso afirmar su presencia en la sociedad moderna, practicando la teología en diálogo con los pensadores que escuchan al hombre contemporáneo y con los que preparan al mundo cultural de mañana; se efectuó una verdadera «revolución copernicana» en la concepción tradicional de la teología, buscando las líneas maestras que ofrece la Palabra viva de Dios en el tejido concreto de la vida de la Iglesia y en los acontecimientos de significación humana y evangélica, denominados por la revista de los dominicos de París, «La vie intellectuelle», «signos del tiempo» (a partir de 1949), expresión consagrada en la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (1963).

Desde el punto de vista estrictamente teológico, la época que consideramos se caracteriza por dos grandes preocupaciones: el deseo de arraigar la teología en el dato revelado y la inquietud de adaptar el discurso teológico a las cuestiones planteadas por la situación real del hombre. La confrontación con las ciencias bíblicas y patrísticas, por un lado, y con las filosofías modernas (existencialismo, fenomenología, marxismo), por el otro, significará para la reflexión teológica un verdadero cuestionamiento de su método y de su tarea.

I. La teología alemana entre las dos guerras

La evolución de la teología alemana quedó marcada, además, por el contexto económico, político y social que siguió a la sacudida de la primera guerra mundial. Estos aspectos más externos no fueron indiferentes a la fermentación de los movimientos bíblico, litúrgico, ecuménico y al impacto de las filosofías contemporáneas (influencia de Kierkegaard, de los neokantismos, del personalismo de Scheler, Buber, Ebner, de Heidegger) y de las teologías protestantes, con los métodos exegéticos que adoptaron[4].

Los nuevos gérmenes de la teología se expusieron en obras de alta divulgación llamadas *Fachtheologie*, y especialmente en artículos de

4. Cf. E. Przywara, *Le mouvement théologique et religieux en Allemagne. L'après-guerre,* NRth 56 (1929) 565-575. El autor subraya el paralelismo entre la búsqueda de la esencia del catolicismo (P. Lippert y K. Adam), la del judaísmo (L. Baeck y M. Buber) y la del protestantismo (Kitteim y K. Barth); cf. también A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute,* Bremen 1964, y las observaciones de H. Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner,* Herder, Barcelona 1988, p. 81-98.

revista. Este período conoce una abundante lista de revistas y de diccionarios, hasta el extremo de que se puede decir que constituyen el género literario de la época.

Los artículos en general presentan cuestiones históricas y discusiones de escuela, sin preocuparse demasiado por la solución de los problemas que plantean.

En Alemania el neotomismo no acabó nunca de arraigar, a diferencia de lo que pasó en los países latinos. Sus teólogos, en el período de entreguerras, fueron especialmente sensibles a la influencia de Max Scheler, cuyas orientaciones preferidas desembocaron en la captación intuitiva de los valores y la importancia de la persona. En este ambiente, no faltaron los que intentaron responder a la «fundamentación de la religión». Otros, como Karl Adam (1876-1966), analizaron el tema de la fe en una perspectiva intuicionista y mística, sin descuidar la dimensión comunitaria[5]. Un papel importante fue el ejercido por el jesuita Erich Przywara (1889-1972), introductor de Newman en Alemania: en el mismo creía hallar una «vía media» entre la tendencia a apelar a una vivencia de valor y la psicología de los teólogos de la generación anterior, que insisten exageradamente en el papel de la razón discursiva en el acto de fe[6]. Romano Guardini (1885-1968), con sus publicaciones, penetró como pocos hicieron en el ámbito general de la cultura desde un punto de vista teológico, con

5. Karl Adam, considerado heredero de la escuela de Tubinga, intentó confrontar la tradición católica más genuina con la nueva problemática surgida de la fenomenología y de la psicología religiosa. Además de su aportación en el terreno de la apologética, convirtió el tema de Cristo y del cuerpo místico en *leitmotiv* de su obra teológica, y dio una explicación interior del dogma, siempre en el sentir de la Iglesia (Congar). Sus obras internacionalmente más conocidas fueron *Das Wesen des Katholizismus* (1924), exponente del talante optimista que caracterizaba a los católicos alemanes de principios de los años veinte, *Christus unser Bruder* (1929; trad. cast., *Cristo, nuestro hermano*, Herder, Barcelona [7]1979) y *Jesus Christus* (1933; trad. cast., *Jesucristo*, Herder, Barcelona [8]1985). Para un conocimiento de su obra, véanse las dos misceláneas que se le dedicaron: *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952; *Vitae et veritati. Festgabe für Karl Adam*, Düsseldorf 1956; más sintéticamente en R. Aubert, *Karl Adam*, en *Tendencias de la teología en el siglo XX*, Madrid 1970, p. 189-196.

6. La importancia de esta figura completa, teólogo y espiritual de altura, presente en polémicas tan importantes como la sostenida con Barth a raíz de la analogía o con Casel en torno a la teología de los misterios, es puesta de relieve por H. Urs von Balthasar en *Tendencias...*, o.c. en la nota anterior, p. 437-444. Cf. especialmente F. Wulf, *Erich Przywara*, en DS XII, 1986, col. 2493-2501.

una perspectiva existencial y a veces dramática[7]. Se puede citar, al lado de dichos autores, al benedictino Anselm Stolz (1900-1942), que, principalmente con su *Theologie der Mystik* (1936), no se contentó con presentar una nueva teología de la mística, sino que subrayó una orientación teológica fiel a los padres griegos y también a Gregorio Magno. Como otros autores alemanes, preconizó en 1938 una teología que llamó «carismática», que no pasó de ser un intento probablemente necesario para construir una teología basada en la fe y que fuera capaz de superar un racionalismo frío y estéril[8]. Esta tendencia había sido explicitada ya en 1926 por K. Eschweiler, en su obra *Die zwei Wege der neueren Theologie* —que tanto impacto produciría en el padre Chenu—, y después por el franciscano Th. Sorion, *Heilige Theologie* (1935). Más tarde, J.R. Geiselmann escribía *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung* (1942), obra basada en los principios fundamentales de la escuela de Tubinga, de innegable interés para nuestro tema, a pesar de su carácter de estudio histórico-genético.

En ese período se hizo oír también la voz de Gottlieb Söhngen (1892-1985) que, con una óptima preparación filosófica, escribió sobre las cuestiones más candentes de la teología fundamental[9].

II. La teología kerygmática

Con este término se designa la propuesta de una teología concebida en función de la predicación de la palabra de Dios, propuesta surgida de un grupo de jesuitas de la Facultad de Teología de Inns-

7. Pensador intuitivo, más que teólogo o liturgista, su labor intelectual respondió a las instancias morales y espirituales del momento. Con su visión comprehensiva y holista del mundo, y con un estilo de pensar alejado del frío academicismo, Guardini confirió al cristianismo todo su poder de sugestión sobre el hombre desamparado de la posguerra. Cf. H. Kuhn, *Romano Guardini. Der Mensch und das Werk*, Munich 1961; A. López Quintás, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Madrid 1965; «Folia humanista», n.º especial (oct. 1965), sobre todo el artículo de K. Rahner, versión ampliada de la conferencia que dio en ocasión de los 80 años de R.G., p. 771-781; G. Hanna-Barbara, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia 1988.

8. Cf. J. Comblin, *Hacia una teología de acción*, Herder, Barcelona 1964, p. 28-33.

9. Su bibliografía puede hallarse en la miscelánea que se le dedicó: J. Ratzinger y H. Fries (dirs.), *Einsicht und Glaube*, Friburgo de Brisgovia 1962, p. 479-486. Cf. H. Fries en *Tendencias...*, o.c. en la nota 5, p. 487-492.

bruck. Conscientes de la insuficiente formación de la fe en amplios sectores del pueblo cristiano a los que no podía llegar una teología científica, optaron por una teología que sirviera de puente entre una necesaria reflexión intelectual y la catequesis y la predicación. Creían poder continuar así el enfoque teológico propio de la patrística y de la teología efectiva del franciscanismo medieval. El movimiento, iniciado por el padre A. Jungmann en 1936, y seguido por sus colegas Dander, Lakner y Hugo Rahner, no supera la escolástica, sino que vuelve al período anterior a ésta[10]. En la polémica que siguió, todos se dieron cuenta de que la kerygmática no resuelve el problema de la orientación metodológica de la teología a base de distinguir —como proponía Lakner— la teología científica —que tiene como objeto formal el *esse subsistens* en tres personas (ordenación teocéntrica)— y la teología kerygmática centrada en el *Christus totus*, de que hablaba el padre Mersch.

Sin embargo, el fruto de la controversia fue doble: tomar conciencia de que la teología es una ciencia con una función comunitaria al servicio de la Iglesia y, en segundo lugar, percatarse de que la tarea teológica incluye una profundización científica no desvinculable de la misión evangelizadora de la Iglesia. Michael Schmaus, uno de los críticos más severos de la teología kerygmática, insistió en que la verdadera teología, religiosa en sí misma, es el fundamento de la predicación; para hacerlo con éxito notable, es necesario el arte del predicador[11].

Es innegable la influencia del movimiento kerygmático, sobre todo en la evolución de la catequesis inmediatamente después de la segunda guerra mundial; hay que decir también que su aliento impulsó decididamente la vigorosa teología pastoral de Francia, definida casi simultáneamente por el jesuita De Coninck (1954) y por el dominico Liégé (1955).

10. J. Comblin, o.c. en la nota 8, p. 34-43.

11. Una bibliografía precisa de la controversia se puede hallar en C. Colombo, *La metodologia e la sistematizzazione teologica*, en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milán 1957, p. 54-55.

III. La «nouvelle théologie» francesa

La voluntad de renovar la teología provocó un amplio debate sobre su naturaleza y sus métodos. Se inició en el área franco-belga, por los años 1937-1938. Sus protagonistas fueron los dominicos M.-D. Chenu (1895-1990) y L. Charlier (1898-1981), con sendas obras puestas en el Índice en 1942: los censores romanos se inquietaron por el acento «místico» de dichos autores, afín al subjetivismo protestante y al inmanentismo modernista.

1. *Primera fase (1938-1946)*

El debate en torno a la posición de los dos autores citados constituye la primera fase de la crisis. La segunda tuvo lugar después de la segunda guerra (1946-1948) y enfrentó a dos grupos de teólogos: los dominicos de la «Revue Thomiste» y los jesuitas de «Recherches de science religieuse», de las colecciones Sources chrétiennes y Théologie[12]. Sin embargo, se ha escrito que fue «una especie de movimiento fantasma»[13], cuyos contornos no aparecieron hasta la intervención de Pío XII en la encíclica *Humani generis* (1950)[14]. El mismo padre Congar afirmó que «la *théologie nouvelle* no ha existido nunca»[15]. No se puede negar, sin embargo, que el número considerable de publicaciones consagradas a las diversas ramificaciones del debate susci-

12. Th. Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative*, Lovaina-París 1965, p. 267-301. Cf. A.A. Esteban, *Nota bibliográfica sobre la llamada «teología nueva»*, RET 9 (1949) 303-318, 527-546.

13. J. Comblin, o.c. en la nota 8, p. 52.

14. Cf. A.A. Esteban, *Nota informativa y bibliográfica sobre la encíclica «Humani generis»*, RET 11 (1951) 171-184 y 311-339. La encíclica suscitó numerosos comentarios, raramente serenos y menos aún valientes. Se puede recordar el artículo de F. Taymans, *L'encyclique «Humani generis» et la théologie*, NRth 73 (1951) 3-20; la XI Semana española de Teología de 1951, enteramente consagrada a la encíclica (cuyas actas fueron publicadas en Madrid en 1952); la obra de A.H. Maltha, *Orientaciones modernas en teología*, San Sebastián 1968, y de J.-M. Connolly, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, París 1966. Más amplias perspectivas muestra E. Elorduy, *Filosofía cristiana y teología*, EE 56 (1981) 489-513. Para el ambiente histórico, cf. R. Guelluy, *Les antécedents de l'encyclique «Humani generis» dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet*, RHE 81 (1986) 421-497.

15. Cf. J.-P. Jossua, *Yves Congar. Un servidor doctrinal del pueblo de Dios*, Buenos Aires 1966; Y. Congar, *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970,

tado, no sólo en Francia, sino también en Bélgica, Alemania, Países Bajos, muestra indiscutiblemente que los teólogos de la llamada *nouvelle théologie* habían logrado suscitar cuestiones de envergadura que afectaban tanto al ejercicio de la ciencia teológica como a los aspectos fundamentales de la existencia cristiana y de la vida eclesial. Representa, ciertamente, más una nueva mentalidad teológica que una escuela propiamente dicha. Los primeros comentaristas se contentaban a menudo con una simple enumeración de las características descubiertas en las publicaciones. Destacan un carácter antirracional y ecuménico. El dominico belga A.H. Maltha intentó más tarde reducir la nueva mentalidad a tres rasgos principales: intuicionismo, confusionismo y evolucionismo[16].

El alcance de la obra de Chenu y Charlier fue diverso. La obra programática de Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937)[17], estaba destinada a una renovación muy radical del quehacer teológico[18], a base de insistir con complacencia en el estatuto histórico de la teología. Si denunció lo que llamó «teología barroca» (diferenciándola del tomismo clásico), es porque esta teología intemporal y racionalista provocó o, mejor dicho, engendró la crisis modernista. Ésta se suscitó por la aplicación del método histórico a las fuentes del cristianismo. Pero las desviaciones del modernismo no podían condenar el uso privilegiado del método histórico-crítico para el despliegue futuro de la metodología cristiana. La intención de Chenu era superar al mismo tiempo la teología barroca y el modernismo[19]. Proseguía así,

p. 15-29. No olvidemos que la expresión *théologie nouvelle* fue forjada por el dominico Réginald Garrigou-Lagrange, precisamente en la época en que dirigía la tesis del joven Karol Wojtyla, el futuro Juan Pablo II.

16. A.H. Maltha, o.c. en la nota 14.

17. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir,* París 1985: reedición del texto de Chenu, precedido de diversos estudios de exposición y análisis de la situación en que nació el estudio y el papel que desempeñó. Son sus autores G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière y J.-P. Jossua. Algunos datos sobre la persona y la tarea del padre Chenu pueden encontrarse en O. de la Brosse, *Le Père Chenu. La liberté dans la foi,* París 1969; *J. Duquesne interroge le Père Chenu: «Un théologien en liberté»,* París 1975; *L'hommage différé au Père Chenu,* París 1990.

18. Nos podemos dar cuenta de esto en G. Bof y A. Stasi, *La teologie come scienza della fede. Saggio sullo statuto epistemologico della teologia,* Bolonia 1982, y Cl. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie,* con prefacio de M.-D. Chenu, París 1972; *Le déplacement de la théologie,* París 1977; G. Schwaiger (dir.), *Historische Kritik in der Theologie,* Gotinga 1980.

19. Sobre la relación del modernismo y la *nouvelle théologie* (¿constituyen un arco

en el ámbito de la teología, el camino iniciado en la exégesis bíblica por su predecesor y hermano de hábito, el padre Lagrange. Sin embargo, dicho enfoque no fue bien visto por los teólogos de la escuela romana, obsesionados por cualquier indicio de reactivar los errores modernistas. Subrayar la historicidad de la teología era ya caer en el relativismo, y tomarse en serio la experiencia de la fe era ya ceder al subjetivismo.

Parece que los censores romanos ignoraban que la revaloración de la historia en el padre Chenu no procedía de una estrategia oportunista ante los éxitos crecientes de la crítica histórica, sino que ante todo era la demanda de una fe cada vez más sensible a las exigencias del misterio de la encarnación. La lógica de la encarnación le conducía a reconocer serenamente no sólo la historicidad de la teología, sino también la de las fórmulas dogmáticas y de la misma revelación[20].

Además, con una audacia gozosa, Chenu combatía las falsas oposiciones entre la inteligencia y afectividad, entre teología y espiritualidad: según él, en el acto de fe no se puede disociar el asentimiento a la verdad y la adhesión sabrosa a la misma realidad de Dios. La posición adoptada en la escuela de Le Saulchoir buscaba el equilibrio entre una *teología crítica* y una *teología confesante*[21]. El paradigma de la teología de santo Tomás, asumido institucionalmente entre los dominicos, respondía a las exigencias de lo que hoy llamamos «círculo hermenéutico»: nunca acabamos de comprender lo que creemos; y al mismo tiempo es el mismo creer el que reactiva nuestra comprensión. En la edad de la crítica, no podemos contentarnos con una fe ingenua: Ricoeur habla de una «segunda inocencia», es decir, de una fe que ha pasado por la prueba crítica. Y, a la vez, la lucidez crítica no compromete en absoluto la espontaneidad propiamente

o una unidad?), cf. G. Colombo, *La teologia fra fede e cultura sulla prima metà del secolo XX,* «Teologia» 11 (1986) 3-23.

20. Al reconocer la primacía de la palabra de Dios, el padre Chenu no temió hablar del relativismo de las fórmulas dogmáticas. En aquella época, en un ambiente antimodernista, fue un escándalo y constituyó la principal objeción de la censura romana en contra del opúsculo de 1937. Era precisamente el teandrismo de la palabra de Dios lo que le hacía decir que toda encarnación de esta palabra de Dios en palabras humanas no comporta una absolutización de la formulación en cuanto es histórica y, en consecuencia, relativa. Cf. Cl. Geffré, *La réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu,* RScPhTh 69 (1985) 389-399.

21. Cf. G. Alberigo, *Christianisme en tant qu'histoire et «théologie confessante»,* en *M.-D. Chenu, Une école...,* o.c. en la nota 17, p. 11-34.

teologal de la fe. Los dos momentos de *creer* y de *comprender* no son momentos sucesivos.

En la perspectiva de Chenu, la comprensión nueva del cristianismo brota del acercamiento de dos experiencias: la experiencia cristiana fundamental, atestiguada por la tradición, y nuestra experiencia histórica actual. Esta correlación crítica entre dos experiencias históricas nos invita a comprender cómo la teología obedece a una dialéctica entre teoría y práctica, tema presente en el ulterior desarrollo del pensamiento de Chenu tan atento a la presencia del Espíritu de Dios siempre activo en la historia[22]. Nuevamente, su «teología de los signos del tiempo», que es también una teología optimista de la historia, halla su fundamento radical en el realismo de la encarnación, misterio teándrico del Verbo hecho carne, del Espíritu que engendra la historia. La práctica histórica de los hombres se convertirá así en «lugar teológico en acto»; el pluralismo teológico tiene sus raíces en la práctica concreta de las Iglesias locales o de las comunidades cristianas solidarias con los hombres y las mujeres víctimas de una opresión económica o cultural o discriminatoria: basta mencionar a los teólogos de la liberación, la teología negra o la teología feminista. El verdadero sujeto de la teología es todo el pueblo de Dios y no una Iglesia mal llamada «discente»[23]. La opción metodológica de Chenu fue el golpe más decisivo para superar la teología contrarreformista, sobre la que el Vaticano II intentó rezar el responso definitivo.

Así como en el primer momento la obra del padre Chenu apenas suscitó reacciones públicas, no pasó lo mismo con el padre Charlier, *Essai sur le problème théologique,* Thuilles 1938. Aunque se suele relacionar a ambos autores, el único vínculo es la simultánea inclusión de sus obras en el Índice de libros prohibidos. En realidad, el pensamiento de Charlier, dependiente de R. Draguet, no puede identificarse con el de Chenu, a pesar de que coinciden en combatir la teología de conclusiones, en expresa continuidad con A. Gardeil. Charlier desarrolla dos interpretaciones, en forma algo confusa: en la primera explica la dependencia y la inmanencia rigurosa de la teología respecto del dato revelado, y en la segunda contrapone el aspecto «conceptual» de dicho dato al aspecto «real», más fundamental[24]. El resultado es una crítica severa a lo que llama «posición escolástica» de la teología. El mérito de Charlier es haber definido de modo neto y preciso, aunque esquemático, las dos tendencias de la teología, la «positiva» y la «escolástica». A pesar de plantear el problema con términos abruptos, dejó sin solución el punto capital, el de la noción aristotélica de ciencia, la gran responsable de las desviaciones escolásticas[25].

22. Sobre la teología de Chenu, cf. la bibliografía señalada por Alberigo, o.c. en la nota anterior, p. 19, nota 22. Una panorámica útil es ofrecida por A. Franco, *La teología de M.-D. Chenu: itinerario histórico-cultural,* CTom 112 (1985) 235-265. No se puede olvidar, para entender la obra teológica de Chenu, que recurrió al método utilizado en la historia de la teología medieval, en sus contextos sociológicos, para la comprensión pastoral de la Iglesia de hoy. De ahí que, con humor, él mismo dijo que había dos Chenus: el investigador de la edad media, totalmente sumergido en la lectura de textos antiguos y lleno de erudición, y el joven, teólogo vivo, metido en el tráfico del mundo actual; abierto a sus llamadas y dispuesto a comprometerse en los problemas más esenciales de hoy.

23. Toda esta problemática queda esbozada en M.-D. Chenu, *Per què serveixen els teòlegs?,* QVC 101 (1980) 71-76.

2. *Segunda fase de la polémica (1946-1948)*

La fase protagonizada por Chenu y Charlier se suele considerar un prólogo al debate suscitado por la *nouvelle théologie* propiamente dicha: hay una clara coincidencia en los problemas fundamentales. La oposición a un «intelectualismo» escolástico y al retorno a las fuentes aglutinó a un grupo de teólogos colaboradores de dos importantes colecciones, Sources chrétiennes y Théologie: el núcleo central lo formaron los jesuitas de Fourvière-Lyón, los padres De Lubac, Daniélou, Fessard, Rondet, Bouillard, Urs von Balthasar, Le Blond, a los que se unió monseñor de Solages; se les opusieron principalmente los dominicos Labourdette y Nicolas de Toulouse. Una controversia secundaria opuso a monseñor de Solages y al padre Garrigou-Lagrange del Angelicum de Roma. Al margen de las vicisitudes de la contienda, fáciles de rehacer[26], conviene centrarnos en los problemas planteados.

En la base está la cuestión de la relación entre la teología y la cultura moderna; la denuncia de Bouillard, «una teología que no fuese

24. Para toda la polémica, cf. Th. Tshibangu, o.c. en la nota 12, p. 274-283.

25. G.M. Camps, *Bases de una metodología teológica,* Montserrat 1954, es un intento logrado de responder, desde una perspectiva tomista, a la problemática suscitada por Charlier.

26. Cf. J. Comblin, o.c. en la nota 8, p. 52-67; Th. Tshibangu, o.c. en la nota 12, p. 283-301; R. Winling, *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980),* Salamanca 1987, p. 77-83.

actual sería una teología falsa», planteó la crítica del método escolástico corriente en su nivel epistemológico. Bouillard respondió introduciendo, en la teología del conocimiento conceptual de la fe, una distinción entre el aspecto de juicio *(affirmation)* y el aspecto de representación *(représentation)*; el primero es inmutable, el segundo es evolutivo, transformable. Los aspectos de representación siempre cambiantes incluyen una afirmación constante, permanente, sobre Dios. Bouillard lo explica a través del hecho de que cuando un concepto evoluciona, los otros también se transforman, de manera que entre los conceptos así transformados subsisten las antiguas relaciones. Ello permite afirmar la posibilidad de alcanzar una verdad no cambiada en y a través de conceptos que han cambiado. Observemos que, tal como mostraron las polémicas suscitadas por esta tesis, Bouillard no apuntaba directamente al contenido de la fe dogmática (que depende de la «afirmación»), sino solamente a los conceptos teológicos (que pertenecen al aspecto de «representación»). Observemos también que los aspectos de cambio y de inmutabilidad no están yuxtapuestos, sino que se interpenetran: los conceptos no contienen la afirmación de fe en ella misma, pero, a través de los conceptos, «se contempla la realidad misma»[27].

Las consecuencias que este enfoque provocó en teología fueron sospechosas de relativismo histórico y de relativismo doctrinal, considerados fruto de una posición antiintelectualista, poco respetuosa para con el sistema de santo Tomás. Es verdad que a la polémica antiescolástica se añadió, entre los representantes de la *nouvelle théologie*, un vivo interés por la patrística, que no respondía a un programa de restauración arcaizante[28], sino más bien a la búsqueda de una teología

27. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, París 1944, p. 211-224. En ese nivel, se plantea lo que Bouillard —y los demás teólogos de la *nouvelle théologie*— puedan deber a la filosofía «de l'action» de Blondel, y a Rousselot. Este punto marcaría la diferencia entre la escuela de los jesuitas y la de los dominicos, entre los cuales la filosofía de Blondel no encontró acogida, después del primer intento, inmediatamente retractado, de Gardeil (G. van Riet, *L'épistémologie thomiste*, Lovaina 1946, p. 242-262; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina ^{2}1950, p. 395). En particular, Congar no muestra una connaturalidad especial para la orientación blondeliana: cf. *La Tradition et les traditions* II, París 1963, p. 121-136.

28. «No tenemos la ingenuidad de preferir una teología "neopatrística" a una teología "neoescolástica"», según Urs von Balthasar en el *Avant-propos* de *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, París 1942.

que fuese expresión del misterio cristiano sin excesivos condicionamientos racionales.

El intento de renovar el trabajo teológico y la misma teología no se limitó a una controversia teórica sobre su estatuto y sus métodos. Partiendo de monografías históricas, mostraron que los sistemas teológicos, y también los conceptos teológicos, e incluso las nociones conciliares, atestiguan cierta relatividad. El tema privilegiado fue el de la gracia: la relación «naturaleza-sobrenaturaleza» es decisiva para los binomios razón-fe, filosofía-teología. De Lubac abrió la polémica con su obra *Surnaturel* (1946), donde intentó mostrar una dualidad en la tradición cristiana: por un lado, la gracia es gracia y se concede por pura gracia; por otro, es objeto de un deseo arraigado profundamente en la naturaleza personal del hombre[29]. Esta obra importante iba acompañada de la de Bouillard *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, y de la de Rondet, *Gratia Christi*. A la controversia suscitada, llena de matices, siguieron las aportaciones equilibradas de dos jesuitas más, Karl Rahner y Juan Alfaro, que a través de sus estudios y docencia encauzaron serenamente la temática. Cuando De Lubac la afrontó de nuevo con *Le mystère du surnaturel* y *Augustinisme et théologie moderne* (publicados en 1965), se advirtió una madurez no lograda en el primer De Lubac de 1946. Según Gustave Thils los problemas discutidos mostraron la dificultad fundamental del quehacer teológico. Se trataba de «nuestra filosofía del lenguaje, de nuestra filosofía del concepto y de nuestra concepción de la tarea teológica». Dichas cuestiones, añadió, deben ser examinadas constantemente, dado que «en cada época los espíritus se ven influidos por corrientes filosóficas que renuevan su problemática»[30].

3. *La reacción de la encíclica «Humani generis» (1950)*

Toda esa evolución era inventariada por la Comisión de teología especulativa que se había creado en Roma pensando en un posible

29. H. Mühlen, *La doctrina de la gracia*, en *La teología...*, o.c. en la nota 3, p. 138-144; H. Urs von Balthasar-G. Chantraine, *Le cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre*, París 1983; R. Berzosa Martínez, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac (1931-1980)*, «Burgense» 26/2 (1985) 379-420. Cf. H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1990.

30. G. Thils, *Orientations de la théologie*, Lovaina 1958, p. 62.

concilio. Pero, finalmente Pío XII lo descartó, por creerlo innecesario. Todo lo que podía hacer un concilio, lo podía hacer él personalmente y con menos dispendios económicos. Así definió la Asunción de María, en 1950, y condenó los errores contemporáneos en su encíclica *Humani generis*, también en 1950[31]. El trabajo llevado a cabo por la Comisión de teología especulativa no quedaba perdido: los errores que había reunido hallaron su lugar en la citada encíclica[32].

En la *Humani generis*, Pío XII defendió la verdad del conocimiento conceptual de Dios y del conocimiento de fe. Con ello, reaccionó contra los que sólo atribuían a los conceptos religiosos un significado pragmático o simbólico. En realidad, la *nouvelle théologie* (especialmente las posiciones de H. Bouillard resumidas anteriormente) nunca había pretendido nada semejante, pero sus protagonistas se habían atrevido a acometer los problemas dejados sin solución por la crisis modernista en términos que escapaban a los puntos de vista escolásticos tradicionales y daban la impresión, por su carácter sintético —a veces también por su tono desacertado—, de ceder ante cierto relativismo. La encíclica afirmó que los conceptos de fe son «adecuadamente verdaderos». En la terminología de la encíclica, serían inadecuados en el caso de que no tuvieran ningún valor de verdad, ningún valor noético objetivo. Al contrario, tienen un valor real, objetivo, inmutablemente verdadero. Las definiciones de fe, una vez adquiridas, ya no pueden perder nunca su verdad, aunque, añade Pío XII, los conceptos que las componen pueden ser «afinados, perfeccionados y matizados». La encíclica aprobó igualmente la tendencia a volver a las fuentes, el retorno a los conceptos bíblicos y patrísticos, siempre que tal actitud no estuviese inspirada por el desprecio de las precisiones conceptuales ulteriores. En fin, condenó la posición según la cual una serie de sistemas opuestos, tomados en conjunto, reflejarían mejor y más adecuadamente la verdad que un solo sistema coherente.

31. P. Hebblethwaite, *Jean XXIII, le pape du Concile*, París 1988, p. 342-344.

32. O.c. en la nota anterior, p. 254-256. Cf. la bibliografía citada en la nota 14; si se quiere ser más completo, cf. «Bulletin thomiste» 8 (1953) 1374-1381, donde se citan más de ochenta comentarios de distintas tendencias. Según el padre De Lubac, «hasta el momento presente, no hay todavía, que yo conozca, ningún comentario verdaderamente objetivo (de la encíclica), ni tampoco una apreciación exacta de la actitud de Pío XII en la circunstancia, muy distinta, tal como yo me di cuenta un poco más tarde, de la opinión más extendida» (*Lettres de monsieur Étienne Gilson au Père de Lubac*, París 1986, p. 159, n.° 4).

Se ve claramente que es siempre al relativismo dogmático a lo que se hace alusión en las diversas tendencias estigmatizadas por la encíclica, ni más ni menos.

IV. Teología de las realidades terrestres

En el área lingüística francesa, después de la segunda guerra mundial, se publican un conjunto de ensayos teológicos dedicados a las «realidades terrestres». Revelan la preocupación, propia de la *nouvelle théologie*, de conseguir una presencia de la teología en la cultura contemporánea. El interés de la teología por las realidades temporales ya se había hecho notar en los años treinta con diversas aportaciones, de valor desigual, en torno al humanismo y el humanismo cristiano. F. Charmot (1934) y E. Masure (1937) son exponentes de un movimiento que hallaría en *Humanisme intégral* de Jacques Maritain (1936)[33] su formulación más representativa. Su reflexión, a causa de la forma más filosófica (neotomismo) que teológica, explica que la teología de las realidades sociales o temporales apareciese con retraso respecto de las transformaciones políticas y sociales del momento, que reclamaban respuestas nuevas, no dependientes del «derecho natural» elaborado por el pensamiento medieval.

Después de la guerra se adoptan otros enfoques: lo muestra el libro de J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, París 1945, y sobre todo el de G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, I-II, Brujas-París 1947 y 1949, que divulgó su problemática[34]. Sin duda, la expresión «realidades terrestres», lejos de ser definida unívocamente, viene a ser una etiqueta que engloba un conjunto de realidades —trabajo, cultura, política, ciencia y técnica— presentes en la conciencia humana y hasta aquel momento apenas objeto de la atención de los teólogos. El carácter universal de la redención, con una dimensión cósmica y social, bien fundamentado en los textos paulinos y joánicos, pedía una consideración rigurosa, que Thils no acabó de aportar, a pesar de su lograda intuición.

33. G. Colombo, *Lo statuto epistemologico della teologia in J. Maritain*, en *Il contributo teologico di Jacques Maritain*, Urbino 1980, p. 35-50. Véase también la bibliografía citada en la nota 6 del cap. sexto de esta parte del presente libro.

34. Cf. J. Comblin, o.c. en la nota 8, p. 119-126 y especialmente A. de Nicolás, *Teología del progreso*, Salamanca 1972, p. 25-98.

A partir de este planteamiento, diversas realidades terrestres se convirtieron en objeto de investigación: de ello se beneficiaron la antropología y la condición carnal del hombre, el humanismo científico y la teología de la ciencia. Sin embargo, el tema privilegiado fue el del trabajo, en el que sobresale la obra de M.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail,* París 1955, precedida por *Spiritualité du travail,* París 1941: en ellas señala la superación de una concepción ascética del trabajo, castigo de la falta original de la humanidad, y también la superación de la disyunción entre la creación que fundamenta el orden de la naturaleza, dañada por el pecado, y la redención, principio de gracia liberadora. El antiguo dualismo materia-espíritu, así como un humanismo individualista y estático quedaron desbloqueados en beneficio de una concienciación de la historicidad y de la dimensión social del hombre, favoreciendo tanto los dinamismos como los condicionamientos socioeconómicos de nuestra historia. Ante esta visión —en cierto modo ingenua—, que fomentó un optimismo demasiado fácil, eco del mito del «progreso» propio de la economía liberal, treinta años después el mismo Chenu reclamó una actitud más modesta, fruto de un método más inductivo, más realista, tanto en teología como en pastoral[35].

Para comprender el alcance de la doctrina de Chenu, debemos referirnos no sólo a sus escritos, sino también a su acción. La solidaridad cultural e ideológica con los grupos de la JOC, iniciada en los años treinta, le llevó a unirse a las causas de la Misión de Francia y la Misión de París y a la de los sacerdotes obreros. La idea inspiradora era la evangelización de los ambientes sociales en los que el mensaje cristiano resultaba extraño. El manifiesto de tal conciencia misionera fue el libro de Godin y Daniel, *France, pays du mission?* (1943). Con una perspectiva metodológica netamente encarnacionista, reconocemos en dicho libro la fundamentación teológica de Chenu; lo mismo hay que decir en cuanto al ministerio de los sacerdotes obreros[36].

35. M.-D. Chenu, *Trente ans après,* «Lumière et vie» 124 (1975) 72-77.

36. M.-D. Chenu, *El sacerdocio de los sacerdotes obreros* [1954], en *El Evangelio en el tiempo,* Barcelona 1966, p. 263-268: las reacciones contrarias a este texto acusaron a Chenu de disociar, contra la teología tradicional, «un sacerdocio de simple presencia y un sacerdocio ministerial de sacramento»; no es extraño que, treinta años después, escribiera: «Al releer el *dossier* de la crisis de los años 1950-1960, y a pesar de sentir una gran pena ante tanta oclusión mental y pastoral, recogemos los elementos de una teología del sacerdocio que no permanece encasillada en los aparatos ideológicos e institucionales de la contrarreforma en reacción contra el despertar del evangelio. He aquí que el evangelio recupera su primacía, en una renovación laboriosa que no procede del ejercicio de los poderes de una sociedad clerical, por necesarios que sean, sino de los testimonios surgidos de una comunión percibida cotidianamente con el pueblo de Dios, obra propia del Espíritu»: cubierta del libro de J. Vinatier, *Les prêtres ouvriers. Le cardinal Liénart et Rome. Histoire d'une crise 1944-1967,* París 1985. Cf. la completa y documentada obra de Fr. Leprieur, *Quand Rome condamne: dominicains et prêtres-ouvriers,* París 1989.

En el ámbito germánico, Alfons Auer y Jakob David prolongaron las intuiciones de Chenu, insistiendo en la relación entre la actividad humana y el Verbo que termina en el binomio «construcción del mundo-reino de Dios», binomio que había de pesar en la teología de la historia. David introduce la idea del «elemento demoníaco» de la técnica, con un esbozo que años más tarde se tendría que tomar en serio.

V. La teología de la historia

La «teología de la historia» constituye uno de los principales temas de la investigación teológica de este período. La variedad y sobreabundancia de publicaciones en dicho campo muestran los orígenes bíblicos y patrísticos de su orientación y al mismo tiempo la reflexión sobre su condicionamiento social y filosófico.

Ya a principios de siglo el padre Laberthonnière había notado los fundamentos últimos de la concepción moderna de la historicidad, al mostrar la diferencia esencial entre la concepción griega (Platón, Plotino, Aristóteles) y la concepción bíblica de Dios[37]. Pero esta cuestión no se manifestó claramente hasta la aparición del libro *Christus und Zeit* (1946), en el que el profesor Cullmann analizó la concepción lineal y teleológica del tiempo y el carácter específicamente histórico de la visión del mundo en los autores del Nuevo Testamento.

En esta línea, los teólogos contemporáneos han subrayado el carácter profético de la historia y a la vez su dimensión cristocéntrica. Sin embargo, desde *La Ciudad de Dios* de san Agustín hasta el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681), las diversas teologías de la historia apenas se han escapado de una cierta inspiración política

37. L. Laberthonnière, *L'idéalisme grec et le réalisme chrétien,* París 1904: sobre la importancia de esta obra para la teología de la historia, cf. P. Henry, *Note. The christian philosophy of history,* «Theological Studies» 13 (1952) 421-427.

(con la excepción de Joaquín de Fiore, que ejerció una gran influencia en ciertos pensadores de la época moderna, como J. Böhme y Schelling). Este paso gradual del horizonte bíblico de los padres a las preocupaciones políticas y apologéticas, a través de las tendencias místico-religiosas de la hagiografía medieval, no impidió que las visiones cristianas de la historia mantuviesen un núcleo verdaderamente teo-lógico. Subrayar tal aspecto es uno de los méritos de Hans Urs von Balthasar en su *Theologie der Geschichte* (1950)[38]. Esta obra puede considerarse como el germen programático de la teología de Urs von Balthasar (1905-1988), que se fue desplegando —a través de realizaciones vigorosas y cultas— a lo largo de su magna producción. Ésta, que abarca desde la estética a la dramática, tuvo amplio eco sobre todo después del Vaticano II, cuando la figura de Von Balthasar fue reconocida por el mismo papa Juan Pablo II, que le nombró cardenal. Después de *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik* (1961-1965), donde puso las bases de una teología poética sistemática, escribió *Theodramatik* (1973-1978), donde presentó el juego de la creación, en el que —como en una gran representación teatral— buscaba explicar la «reciprocidad imposible» del amor concretado en la historia. Así, en esa época, Von Balthasar iniciaba una nueva orientación teológica en el concierto de las corrientes dominantes: tomaba voluntariamente el camino contemplativo de la teología, a partir del cual ayudó a evitar que la teología contemporánea cediera a la tentación de reducirse a una hermenéutica racionalista. Por su atención al simbolismo y a la estética, Von Balthasar resultó más próximo a las formas usuales de la teología crítica de lo que generalmente se le reconoce. En el período posconciliar, la opción integralista marcó su posición teológica: en aquel momento se convirtió en el mentor de la revista internacional «Communio» y también del movimiento neoconservador italiano *Comunione e Liberazione*[39].

38. Cf. A. Moda, *Hans Urs von Balthasar,* Bari 1976, p. 141-147; A. Peelmen, *Hans Urs von Balthasar et la théologie de l'histoire,* Berna-Francfort-Las Vegas 1978. Con un enfoque no siempre convergente con el de Urs von Balthasar, hay que valorar la obra de M. Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire,* París 1967.

39. Para el pensamiento vigoroso y culto de Urs von Balthasar, pese a las reservas hechas a su «discurso abstracto, ferviente, polémico e intemporal, autoevidente» (J.-P. Jossua), cf. H. Vorgrimler, *Bilan de la théologie du XX^e siècle* II, Tournai-París 1970, p. 685-706. Estudios introductorios: G. de Schrijver, *Le merveilleux accord de l'homme et Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez H. Urs von Balthasar,* Lovaina 1983; R. Vignolo, *H. Urs von Balthasar: estetica e singolarità,* Milán 1983; J. Godenir, *Jésus, l'Unique. Introduction à la théologie de H. Urs von Balthasar,* París 1984. La posición neointegralista —apuntada en su primer libro *Apokalypse der deutschen Seele (1937-1939),* buena clave interpretativa de toda su obra— se expresó periódicamente en la revista «Communio»: cf. H. Urs von Balthasar, *Communio: un programa,* «Communio» 1 (1979) 12-27; véase Ph. Denis y F.-X. Huberlant, *Le mouvement Communio,* «Esprit» (feb. 1984) 11-25. Cf. R. Fisichella, *Rileggendo H.U. von Balthasar,* Gr 71 (1990) 511-546. Para discernir el alcance de su papel en el movimiento *Comunione e liberazione,* cf. S. Abbruzzese, *Comunione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde,* París 1990.

En la etapa 1935-1950, la teología de la historia no puede desvincularse del reto que le lanzan las filosofías contemporáneas, especialmente el marxismo. En efecto, la utopía marxista y la teología de la historia, a pesar de su incompatibilidad teórica, son dos respuestas posibles a la misma cuestión del destino del hombre. Con el hegelianismo y el existencialismo, suponen el redescubrimiento de la categoría «historia» como una de las más decisivas de la cultura occidental[40].

Es interesante observar, además, que los mismos historiadores modernos han tomado gradualmente conciencia de los límites de sus investigaciones científicas. Es el caso de R. Aron y de H.-I. Marrou. Algunos de los que más han influido entre ellos (por ejemplo, L. von Ranke, J. Burckhardt, H. Pirenne) comprendieron que la historia, con toda su complejidad, forma parte de las ciencias del espíritu y que el historiador no sólo ha de intentar «explicar» los hechos, sino también y sobre todo «comprenderlos». Saben que la historia, en cuanto es historia humana, es teológica.

La historia moderna, después de dos guerras dramáticas, ¿no conduce a un escepticismo? La filosofía y la teología de la historia, emergiendo de una situación de crisis, quieren presentarse bajo el signo de la esperanza y de la escatología. En nombre de la fe cristiana, la teología de la historia presenta al hombre moderno una alternativa, mostrándole a qué nivel del ser se sitúa «su verdadera historia» (H.-I. Marrou) y provocando en él «el presentimiento de otro mundo» (E. Castelli).

En este contexto, se explican las orientaciones principales de di-

40. El conocido pensador holandés G. van der Leeuw escribía: «Si no hallamos el sentido en la historia, es que no nos hallamos a nosotros mismos» (*De zin der Geschiedenis,* Groninga 1935, p. 5).

chos teólogos en los años 1935-1950[41]. Las numerosas publicaciones aparecidas, especialmente en Alemania y Francia, dejan entrever que la expresión «teología de la historia» engloba una gran diversidad de temas teológicos: la naturaleza humana en su devenir histórico; el sentido religioso del trabajo profano; la significación de la aparición y desaparición de las civilizaciones; la originalidad y el carácter absoluto del hecho cristiano; el sentido cristiano del tiempo; la relación entre la historia profana y la historia de salvación; el mundo de acá abajo en su relación con los cielos nuevos y la tierra nueva; la armonía de ambos Testamentos; la significación del tiempo de la Iglesia; el acabamiento del hombre y de la historia; la esperanza y la escatología cristianas.

Es posible mostrar que todas esas cuestiones, a pesar de su diversidad real, están estimuladas por un deseo único y por una convicción fundamental: el deseo de querer comprender, a la luz de la revelación, el camino histórico del hombre y de la humanidad en su aproximación hacia el reino de Dios; y la convicción de que la historia humana, de la que el cristianismo forma parte en su doble vertiente de encarnación y de desprendimiento, tiene un sentido, una dirección, un fin.

Con un importante retraso, el teólogo, en ese momento, inicia su reflexión, cuando el declinar de la civilización occidental parece un hecho indiscutible (Spengler, Toynbee), cuando la filosofía marxista se erige como el nuevo mesianismo, y cuando ciertos pensadores lanzan a sus contemporáneos un grito profético para salvar los valores espirituales de la humanidad (cf. Schweitzer, Scheler, Heidegger, G. Marcel, K. Jaspers...). En fin, los cambios sociales de la época no han dejado de situar al teólogo ante la obligación de contribuir, en nombre de su fe, a la lucha por el sentido del hombre y de la historia.

La respuesta de la teología cristiana se centra en tres elementos fundamentales: acontecimiento, progreso y fin. Son los que permiten pensar la estructura cristiana en su totalidad. Lo que caracteriza dicha estructura es el acontecimiento capital que se halla no al comienzo o al fin de los tiempos, sino en su centro. En segundo lugar, todos los hechos que constituyen la historia reciben su sentido definitivo a partir del acontecimiento central. «La historia aparece así como una preparación que sube hacia Jesucristo y como una irradiación que deriva del mismo» (Daniélou).

41. Las primeras contribuciones significativas son las de Th. Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, Leipzig 1935; J. Bernhard, *Sinn der Geschichte*, Friburgo de Brisgovia 1932.

La diversa forma de equilibrar dichos elementos se consolidó en dos orientaciones principales de la teología de la historia, denominadas según los neologismos encarnacionismo y escatologismo[42]. La cuestión que se planteaba era la relación entre la vida presente y la vida futura. ¿Hay que hablar de una simple relación de condicionamiento exterior o de una relación de continuidad real e intrínseca? Malevez muestra cómo la respuesta católica difiere sensiblemente de la de Karl Barth, cuya posición estimuló a numerosos teólogos católicos a precisar su punto de vista[43]. La visión católica, en su conjunto, se fundamenta en la teología de la encarnación; pero la realización del reino se presenta en el Nuevo Testamento de una manera paradójica y misteriosa: una visión que comprende elementos de crecimiento gradual (homogeneidad) y de discontinuidad (heterogeneidad, irrupción escatológica). El acento en una u otra visión dividió a los teólogos.

1. *Tendencia encarnacionista*

Una importante encuesta llevada a cabo en 1933 por la revista «La vie intellectuelle» sobre las causas de la incredulidad cristalizó, en 1935, en una conclusión teológica escrita por Yves Congar.

Para responder a las taras del cristianismo moderno que podían facilitar una actitud incrédula, Congar utilizó una palabra frecuentemente repetida: encarnación. Aunque en esta conclusión teológica no pretendía esbozar un programa positivo de «encarnación», señaló el proceso de una «fe desencarnada», cuyas consecuencias desastrosas enumeró. Por oposición a esta fe y a sus consecuencias, una «fe encarnada» sería la que respetaría el carácter totalitario de la economía cristiana, es decir, su exigencia interna que ha de afectar a toda la vida humana. Una fe que no se contenta con ser una virtud «interior»,

42. L. Malevez, *Deux théologiens catholiques de l'histoire*, «Bijdragen» 10 (1949) 225-240; B. Besret, *Incarnation ou eschatologie. Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935-1955)*, París 1964; J. Lestavel, *Les prophètes de l'Église contemporaine. Histoire par les textes*, París 1969, p. 101-122; A. de Nicolás, o.c. en la nota 34, p. 101-202.

43. L. Malevez, *La vision chrétienne de l'histoire*, NRth 71 (1949) 113-134 (en la teología de Barth), 244-264 (en la teología católica).

«espiritual», sino que se traduciría en toda la conducta del hombre; que no se limitaría a ser una cuestión privada, sino que se expresaría en un «estado de cristiandad»; una fe sin temor ante los valores humanos, que serían asumidos por ella. Brevemente, se movería no según una política de defensa (o, como diría Emmanuel Mounier, según una política de «gueto»), sino según una política de presencia en el mundo.

Esta «encarnación» de la fe se justifica, según Congar, en dos líneas de pensamiento. Una surge de la encarnación del Verbo y, por el juego de sus repercusiones, conduce a la necesidad de una presencia del cristiano en todos los campos de la actividad humana. La otra surge más bien de la encarnación como concepción de la unidad humana y exige, a causa de ella, que toda la actividad del hombre esté animada vitalmente por el espíritu.

A partir de ahí un nuevo dinamismo misionero invadió la pastoral francesa, con explicables cambios de perspectiva. Así, «encarnarse», para los cristianos de la Acción Católica, en 1938, significaba crear instituciones cristianas o cristianizar las ya existentes. «Encarnarse», para los cristianos de 1944, era ante todo «hacerse semejante a»: es, para el apóstol, ser hombre entre los hombres a los que es enviado; en particular, es ser obrero entre los obreros. Y, si se hace referencia a la encarnación, es para subrayar que, a través de este misterio, el Hijo de Dios se hizo semejante a los hombres, que venía a salvar.

Todos estos temas hallaron su consagración oficial en la carta pastoral de la Cuaresma de 1947, dirigida por el cardenal Suhard, arzobispo de París, a los fieles de su diócesis y que había de tener una amplia repercusión en toda Francia: *Essor ou déclin de l'Église*.

Los problemas planteados al apostolado en Francia no eran esencialmente distintos a los planteados en «país de misión» (en el sentido canónico del término). Pues bien: en la reflexión teológica sobre el problema de las misiones, hallamos también un uso del término «encarnación». Para el misionero, este término implica una doble exigencia: una positiva, la de respetar los valores propios del pueblo al que aporta el mensaje evangélico; y otra, que supone un aspecto negativo, es la aceptación de los límites humanos de dicho pueblo y, por consiguiente, la renuncia a otros valores humanos. Aquí hay una conformidad con el anonadamiento del Verbo divino en la encarnación. Se trata, según la expresión de Péguy, de «colocarse en el eje de la miseria» del mundo o, también, según el célebre título de la obra del

padre René Voillaume, de situarse «en el corazón de las masas».

En este nuevo contexto, el recurso a la encarnación puede justificar una actitud de resonancias kenóticas, que están en oposición con los acentos exultantes y grandiosos de la consagración cósmica que era evocada, por un mismo recurso a la encarnación del Verbo, en el contexto precedente. No se trata de marchar a la conquista del mundo y de emprender una inmensa reforma de las instituciones según los principios cristianos, sino de sumergirse en la sociedad tal como es y llevar allí el testimonio puro de la fe.

Había que determinar, en la medida de lo posible, el uso justo del término «encarnación». Lo hallamos con aplicaciones variadas, desde la encarnación del Hijo de Dios hasta la «encarnación del ateísmo», y se imponía un poco de orden en tal confusión, ya que el peligro del equívoco está lejos de ser puramente platónico.

Sin embargo, lo que caracterizaba a los autores que recurrían a dicho término era poner de relieve la relación de continuidad orgánica y de transición objetiva entre el mundo presente y el reino de Dios. Podemos asociar a esta tendencia los nombres de H.-I. Montuclard, D. Dubarle, G. Thils y Bruno de Solages, inspirándose todos ellos en el pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin[44]. Con diversos matices, estos teólogos articulan las diferentes verdades cristianas en función de un cristocentrismo consciente, que valora sobre todo el misterio central de la resurrección. Esta aproximación más unificada, más dinámica y más histórica de las verdades de la fe permitía a la tendencia encarnacionista conectar más fácilmente con las preocupaciones de la época contemporánea: las visiones evolucionistas del padre Teilhard de Chardin, la idea del progreso subrayada por las ciencias, el

44. El peso de Teilhard de Chardin (1881-1955) es innegable, y sus escritos, primero sólo multicopiados, estimularon la reflexión de toda una generación. Su papel de mediador entre la teología y el mundo de las ciencias, en un momento en que éstas experimentaban un gran despliegue, fecundó ricas iniciativas; tiene el mérito de intentar presentar «una concepción de la evolución biológica que, corregida desde su interior, deja de ser materialista o mecanicista; lejos de oponerse a la visión cristiana del mundo, se abre, en cambio, con naturalidad a esta visión» (R. Aubert). Cf. E. Colomer, *El fenomen Teilhard*, QVC 27 (1965) 100-109; íd., *En torno a Teilhard de Chardin: la obra y sus intérpretes (1964-1968)*, «Selecciones de libros» 5 (1968) 11-76; íd., *Evolució, creació i providència*, QVC 47 (1969) 57-82; íd., *Teilhard de Chardin y el ateísmo secular*, «Razón y fe» 179 (1969) 359-376; íd., *El problema de Dios en Teilhard de Chardin*, «Revista Portuguesa de Filosofía» 26 (1970) 5-91; íd., *Evolucionisme i fe cristiana*, QVC 119 (1983) 7-23.

marxismo en su esfuerzo de transformar el mundo, el laicado cristiano que soportaba desde hacía tiempo la ruptura entre la Iglesia y el mundo, la oración[45].

Por tanto, no sorprende ver que la teología de la historia de los encarnacionistas adoptara los títulos más variados: teología de las realidades terrestres (G. Thils), teología del laicado (Y. Congar)[46], Iglesia y mundo (D. Dubarle), el evangelio y el tiempo (M.-D. Chenu)...[47]

2. *Tendencia escatologista*

Es la corriente que tiende a desacreditar el mundo presente en relación con la realidad última del reino de Dios. Esta teología halla en la Escritura numerosos puntos en que apoyarse. Presentada sobre todo por el oratoriano Louis Bouyer[48], fue seguida por otros teólogos con matices pertinentes. Es el caso de Jean Daniélou. Su visión cristiana de la historia está vinculada al nuevo contexto de diálogo que surgió, terminada la segunda guerra mundial, entre cristianos y marxistas. Dicho diálogo obligaba al teólogo a responder con precisión a la pregunta: ¿cuál es para el cristianismo el significado del progreso humano y de la historia profana? En esta tarea, Daniélou se asoció a una corriente de pensamiento que ya antes de la guerra había considerado la importancia de la noción «tiempo» en la economía cristiana[49]. Halló la solución en la visión bíblica y patrística de la historia: la historia de la humanidad es progresiva y profética; no es una sucesión de épocas heterogéneas, sino que constituye un plan, centrado en la encarnación de Cristo.

45. Cf. A. Tomàs, *Contemplació en l'acció. L'aportació de Teilhard*, QVC 27 (1965) 17-26. Para el aspecto más apologético de su obra, cf. J.E. Jarque, *La fe de l'home d'avui*, Barcelona 1972.

46. Cf. Y. Congar, *Trenta-quatre anys després* (de la publicación de *Jalons pour une théologie du laïcat)*, QVC 138 (1987) 24-28.

47. La significación de esta obra para la espiritualidad actual se puso de manifiesto por A. Guerra en REsp 181 (1986) 553-578.

48. Cf. L. Bouyer, *Christianisme et eschatologie*, «La vie intellectuelle» 16 (1948) 6-38; íd., *Où en est la théologie du Corps mystique?*, RevSR 22 (1948) 313-333.

49. Cf. los estudios de J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París 1923; É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París 1932; H. de Lubac, *Catholicisme*, París 1938.

Es verdad que, pese al contexto histórico de un desastre bélico que ayudó a redescubrir el valor trascendente del mensaje cristiano, el mismo término «escatología» no tuvo necesariamente, en un principio, un matiz pesimista. Se reconoce a la escatología un valor complementario de la encarnación[50], contrapunto ante las falsas ideologías materialistas[51] y, en último término, fuente de dinamismo. Como observa Emmanuel Mounier, «la verdadera esperanza cristiana no es evasión. La espera del más allá despierta inmediatamente la voluntad de organizar el más acá»[52].

Pero ésta no fue la reacción de todos los cristianos. Constituye una buena muestra la revista «Dieu vivant», iniciada en 1945, después del lanzamiento de la bomba atómica, cuando el mundo parecía entrar en un período apocalíptico. En torno a Marcel Moré, todo un grupo de pensadores católicos, ortodoxos y protestantes explica su «concepción escatológica del cristianismo». Una característica típica es la hostilidad para con el mundo moderno, y la técnica es la primera acusada. Los teólogos más representativos de esta orientación son Jean Daniélou[53] y Louis Bouyer, con una visión de la historia marcada por el dominio de Satanás sobre el mundo y por la ley ineluctable de la Cruz. Bouyer también fomentó la escatología monástica, en cuanto el monaquismo representa un ideal centrado en los valores trascendentes del cristianismo: su libro *Le sens de la vie monastique* (1950) consagra el llamado «humanismo escatológico», aunque uno de los temas preferidos es el de la vida angélica, con el que se quiere expresar que los monjes son conciudadanos de los ángeles[54]. La transposición a la vida litúrgica ya es conocida. Un conjunto de imágenes, actitudes, sentimientos y exaltaciones que observamos en los participantes en la liturgia cristiana manifiestan una transferencia angélica que, según el padre Chenu, puede llegar a ser «deshumanizadora». En efecto, «en la espi-

50. M. Schmaus, *Il problema escatologico del cristianesimo*, en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* II, Milán 1957, p. 925-959; C. Oggioni, ibíd., p. 960-974 (bibliografía).

51. Cf. P. Michalon, *Seigneur, viens*, «La vie spirituelle» 75 (1946) 639.

52. *Pour un temps d'apocalypse* (1946), en *La petite peur du XX^e siècle*, París 1959, p. 17.

53. *Christianisme et histoire*, «Études» 254 (1947) 166-184, es un artículo programático del que arrancó su obra posterior, *Essais sur le mystère de l'histoire*, París 1953.

54. Entre nosotros, el tema fue desarrollado por G.M. Colombás, *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Montserrat 1958.

ritualidad litúrgica ya es un tópico común tratar nuestro culto terrestre como una figura de las ocupaciones de los ángeles en la gloria: así nos asociamos a los "coros angélicos" y hallamos en ellos los auténticos modelos de la adoración, la alabanza y la glorificación. La sana teología sabe medir fácilmente el valor y los límites de esta comparación. Pero en el terreno empírico, sigue constituyendo toda una imaginería escatológica que, primero, llega a invadir los reflejos y, muy pronto, las fórmulas, los gestos y los instrumentos del culto. Una vez que se ha montado así se ha puesto en marcha el mundo de las cosas sagradas, y éste queda plasmado en un hieratismo "angélico", cuyo efecto fulminante es el de aislar a los celebrantes, tanto a los clérigos como a los laicos, de su comportamiento habitual. En el arte figurado tenemos el testimonio de este tipo de liturgia»[55].

3. *Insuficiencia de la alternativa: opciones intermedias*

D. Optatus subraya la contribución de los padres Montuclard y Fessard[56]. El primero fue el principal animador de la revista «Jeunesse de l'Église» y de algunos grupos de investigación que, en oposición al espíritu de conquista prevalente en la Acción Católica de los años cuarenta, favorecían una especie de desinterés por el apostolado directo y una especie de «cristianismo invisible», con el fin de facilitar el contacto cómodo y el diálogo fluido con los no creyentes y, en particular, con los marxistas. El fascículo de 1952, titulado *Les événements de la foi,* provocó un serio conflicto y la condena del padre Montuclard[57].

Por su parte, el padre Fessard insistía en el lugar central del hombre en la teología de la historia y le atribuía la tarea de leer en las fuentes de la revelación las leyes que determinan la cristianización de la humanidad en el curso de su evolución. Entre las categorías paulinas de «judíos» y «gentiles» creía poder distribuir a toda la humani-

55. M.-D. Chenu, *Antropología de la liturgia*, en *La liturgia después del Vaticano II,* Madrid 1969, p. 173.

56. Cf. D. Optatus, *Theologie der geschiedenis in het verleden en het heden,* «Katholiek Archief» 8 (1953) 288-295, 297-298.

57. Debemos estos detalles históricos al padre Chenu: cf. *Jacques Duquesne interrogue le Père Chenu: «Un théologien en liberté»,* París 1975, p. 97-99.

dad en dos grupos bien delimitados, según su reacción al mensaje cristiano[58].

Un interesante intento de mediación —comprensible a la luz de los presupuestos escolásticos que prevalecían— fue el propuesto por el padre Congar. Según él, se da un aspecto progresivo en la historia, pero al mismo tiempo el término de este progreso no es el reino de Dios, sino el *état d'intégrité:* en ello se ve la aplicación de la distinción entre natural y sobrenatural, entre el bien común temporal y el bien común espiritual, presente en la escolástica barroca y reformulada por Jacques Maritain[59].

La forma intermedia más caracterizada parece la que D. Optatus designó con el nombre de «corriente de la Cruz y del sacrificio de la misa». Con este título, poco habitual, el autor reagrupa las contribuciones de los padres Dubarle, Congar, Daniélou y Hans Urs von Balthasar. En todos ellos se constata una insistencia particular en el misterio de la cruz y en su actualización sacramental en la Iglesia, aspecto fuertemente subrayado sobre todo por los teólogos alemanes. En el caso de Urs von Balthasar, la observación es particularmente incontestable.

Sea cual fuere la solución adoptada en este complejo problema, los protagonistas del debate se interesaron por la «verdadera historia», es decir, por la historia humana en su profundidad, por nuestro destino individual y colectivo; es la historia en su relación de continuidad y discontinuidad con el reino, la historia de las prefiguraciones simbólicas y de las acciones dramáticas, que incluyen todos los hechos que componen el camino concreto del hombre y de la humanidad[60].

VI. El giro antropológico de la teología

Las tendencias expuestas facilitaron el paso de la teología del sistema (neoescolástico) a la de la peregrinación, de la de la posesión de la

58. G. Fessard, *De l'actualité historique* I-II, París 1960.

59. Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado,* Barcelona 1961, p. 98-139.

60. Lo ilustra perfectamente la excelente presentación de E. Colomer, *Urs von Balthasar y Teilhard de Chardin: dos visiones antitéticas de la historia,* «Actualidad bibliográfica» 8 (1970) 366-376. El pensamiento de Teilhard está expuesto en función de la obra de F. Bravo, *Teilhard de Chardin, su concepción de la historia,* Barcelona 1970.

verdad a la de la invitación, sobre todo mediante la «reflexión que proviene de la historia». Ese importante deshielo, vivido en el ámbito francés, iniciaba la confrontación de la teología con las instancias más radicales de la cultura contemporánea: la confrontación, sobre la base de la tradición tomista comparada con las filosofías contemporáneas, tendría lugar sobre todo en la Alemania de los años 1940-1950. El principal artífice de tal aventura, que marcaría «la práctica de la teología católica hasta hoy», fue el jesuita Karl Rahner (1904-1984): él «ha renovado la fisonomía de nuestra teología; nada es como antes de él» (J.B. Metz)[61].

El programa de renovación teológica propuesto por Rahner tiene como marco la llamada «escuela heideggeriana católica» (E. Przywara), en la que destacaron G. Siewerth, J.B. Lotz, M. Müller, B. Welte. Desde los años de su formación, Rahner había estudiado a Kant y los trabajos del padre Maréchal, el jesuita belga que intentó establecer un puente entre la crítica y el método kantiano y la doctrina tomista del conocimiento[62]. En ese contexto espiritual emprendió la

61. Como iniciación a la obra de Rahner, cf. H. Vorgrimler, *Vida y obra de Karl Rahner,* Madrid 1965; íd., *Entender a Karl Rahner,* Herder, Barcelona 1988; D.L. Gelpi, *Iniciación a la teología de Karl Rahner,* Santander 1967; L. Roberts, *Karl Rahner: sa pensée, son oeuvre, sa méthode,* Tours-París 1969; K.-H. Weger, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico,* Herder, Barcelona 1982. Muy penetrantes son los artículos de K. Lehman, *K. Rahner,* en *Bilan de la théólogie du XX^e^ siècle* II, Tournai 1971, p. 835-874; de A. Álvarez Bolado, *Presentación y elogio del doctorando,* en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner,* Madrid 1975, p. 27-34, de J.B. Metz, *Apprendre à croire. Merci à Karl Rahner,* en K. Rahner, *Le courage du théologien,* París 1985, p. 13-19.

62. Hacia los años veinte, al amparo de uno de los grandes focos tomistas (Lovaina), tiene lugar un espectacular intento de modernización de la teología natural. En el colegio jesuítico de filosofía de Eegenhoven, Pierre Scheuer y Joseph Maréchal imaginan montar sobre Kant una metafísica cristiana. Maréchal con su monumental *Le point de départ de la métaphysique* (5 tomos, 1922ss), pone el fundamento de un resurgimiento filosófico que parte del llamado dinamismo intelectual, que tiene poco que ver con el método de inmanencia de Blondel. El eje del sistema no es el hombre en concreto, el histórico o fenomenológico, el sujeto fenoménico en el lenguaje de Kant, sino el trascendental, instalado, por decir así, con sus formas *a priori* funcionales, estructurantes, en el sujeto, en el hombre concreto. Sobre Kant y los poskantianos, pero sin sus sistematizaciones radicales, el *a priori* absoluto es considerado por Maréchal como un movimiento del espíritu abierto a un desarrollo sin límites que no tiene otra explicación posible que una presencia del absoluto que nos atrae. Véase la bibliografía citada en las notas 71 y 72 del cap. quinto de esta parte; cf. también Marie de la Croix, *La pensée du P. Joseph Maréchal,* NRth 93 (1971) 938-987.

tesis de filosofía bajo la dirección de Heidegger. Este estudio se refería a santo Tomás en función de los desafíos contemporáneos en torno a la estructura del espíritu humano como *Geist in Welt.* Rechazado entonces como tesis de filosofía escolástica y publicado en 1939, dicho estudio ejerció una gran influencia a causa de su orientación explicitada ya en la introducción (trad. cast., *Espíritu en el mundo,* Herder, Barcelona 1963).

En otra obra, publicada en 1941, Rahner planteó el problema de la relación entre este espíritu en el mundo, que es el hombre, y la revelación de Dios en la historia de los hombres (sobre todo en Jesucristo). De acuerdo con su título, *Hörer des Wortes* (trad. cast., *Oyente de la palabra,* Herder, Barcelona 1967), este estudio de filosofía religiosa se interroga sobre la manera como el hombre puede hoy descubrirse oyente de la Palabra que Dios le dirige en el seno mismo de su historia.

Dos clases de escritos ilustran el tipo de teología que, a partir de estas primicias, produjo Rahner: por un lado, *Ensayo de esquema para una dogmática,* texto escrito al comienzo de su carrera y publicado en castellano en el tomo I de los *Escritos de teología,* señala el programa teológico de juventud; por otro lado, el *Grundkurs des Glaubens* (trad. cast., *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1979, ³1984), publicado en 1977, sobre el que trabajó unos diez años, sintetiza, a su juicio, lo esencial de lo que intentó decir en teología[63].

Dejó, además de muchas intervenciones orales, una obra escrita que comporta cientos de títulos[64]. Los escritos más importantes se hallan en los dieciséis volúmenes de los *Schriften* (trad. cast., *Escritos de teología,* Madrid 1961-1969, de los que sólo han aparecido siete volúmenes), cuya edición empezó en 1950. A este conjunto ya considerable hay que añadir las obras aparecidas en la colección Quaes-

63. Cf. K. Neufeld, *Somme d'une théologie. Somme d'une vie: le Traité fondamental de la foi de K. Rahner,* NRth 106 (1984) 817-833.

64. Autor de numerosos artículos sobre la Escritura, que siguen siendo fundamentales, fue un buen conocedor de los padres y de la gran tradición dogmática. Arraigado en la tradición de la Iglesia, se mostró fiel y leal a la misma, a pesar de mantener una libertad crítica que le llevó más de una vez a disentir de la jerarquía. Su curiosidad intelectual y su inquietud por los problemas del momento le llevaron a tratar la más actual y variada temática: cf. al respecto, J. Moltmann, *Essere cristiani, essere uomini e Regno di Dio. Un dialogo con Karl Rahner,* «Humanitas» 41 (1986) 882-899. Para la bibliografía de Rahner, cf. H. Vorgrimler, *Entender...,* o.c. en la nota 61, p. 259-261.

tiones disputatae: por una parte, sobre la inspiración de la Escritura, el episcopado y el primado, los ministerios; por otra parte, sobre la creación y la evolución, la cristología, la Iglesia y los sacramentos. Otro signo de su infatigable actividad fue la dirección del *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957-1967) y de *Sacramentum mundi* (trad. cast., Herder, Barcelona 1972-1976, ^{3}1982-1986), sin olvidar el *Handbuch der Pastoraltheologie* y su decisiva intervención en dos importantes iniciativas: la revista «Concilium» y el manual de teología *Mysterium salutis*.

Karl Rahner no escribió una dogmática sistemática completa, como hicieron algunos de sus contemporáneos, sobre todo protestantes. Tampoco quiso constituir a su alrededor una escuela teológica. Su manera de hacer teología no se prestaba demasiado a ello: en medio de la variedad de temas y a través de la diversidad de formas de tratarlos, en la multiplicidad de preocupaciones que aparecieron en su itinerario creyente, Rahner produjo una «teología biográfica»[65], en la que, sobre la base de su experiencia personal, convergían situaciones eclesiales, interpelaciones culturales, incertezas, intuiciones, bagaje filosófico, oración... No se puede olvidar que reflexionó sobre los problemas de la fe, no sólo a partir de la especulación, sino a partir de la práctica pastoral y de las mentalidades corrientes. Dicha experiencia le llevó a profundizar su propia búsqueda espiritual, muy vinculada a la figura de san Ignacio de Loyola. Este conjunto cristalizó en una teología plural, crítica, incómoda, dura, sensible a la época moderna y a su cultura, más que la *nouvelle théologie* que inició la renovación en un marco preferentemente intraeclesial. Rahner empezó como filósofo, continuó con estudios patrísticos, hasta que desembocó en la dogmática: no desarrolló un sistema teológico, sino un método teológico que aplicó en muchos artículos. Su teología tiene más el aspecto de programa que el de ejecución del programa: de ahí su carácter siempre abierto y fascinante.

Su teología enuncia simplemente lo que dice la fe cristiana como tal: Dios es misterio, el misterio absoluto, y algunas experiencias humanas fundamentales lo orientan hacia él. Jesucristo representa, en el corazón de la historia y en figura humana, el advenimiento de los

65. J.B. Metz, *Teología como biografía. Una tesis y un paradigma*, Conc 115 (1976) 209-218, art. asumido en su libro *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, p. 228-236.

hombres a dicho misterio y su autocomunicación; corresponde a la Iglesia anunciarlo y celebrarlo.

Hay que añadir que esta fe cristiana es presentada según una óptica teológica *fundamental*, pues sea cual fuere el objeto de la fe de que habla, lo trata siempre en función de lo que puede fundamentar su credibilidad[66].

Es también una teología *antropológica*, pues es siempre en referencia al hombre, a sus inquietudes y a sus deseos como procura enunciar el misterio de la fe. Él mismo sugirió una correspondencia (desde la perspectiva de las exigencias a las que intentó dar respuesta) entre el «giro antropológico» que propone y la «desmitologización» de la teología protestante[67].

Es también una teología *trascendental*, ya que busca, más allá de los contenidos y del dato inmediato, sus condiciones fundamentales de posibilidad y los medios de su reconocimiento para los hombres de hoy. Desde esta óptica, Rahner trató la mayoría de las cuestiones planteadas por el mundo contemporáneo a la fe cristiana. Para él la experiencia trascendental deriva de la esencia del hombre, de su estructura ontológica: se puede hablar de ella como del polo originario de la conciencia, condición de todo conocimiento y de toda experiencia. Por esta experiencia el hombre es persona y libertad. La *actividad categorial* es la dimensión de lenguaje, de conocimiento explícito y objetivo, del saber esquemático. Lo categorial es como el sacramento de lo trascendental[68].

Algunos teólogos han reprochado a Rahner una «antropologiza-

66. La posición de Rahner aparece en sus artículos *Formale und fundamentale Theologie*, en LThK, ^{2}1960, col. 205-206 y *Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes*, en *Escritos de teología* VI, Madrid 1969, p. 135-164. Es en el seno de esta dimensión fundamental donde hay que apreciar el existencial sobrenatural, expresión típica de Rahner, condición de inteligibilidad de su teología: significa la oferta de la gracia que Dios hace al hombre, anterior a toda elección y que, modificando el espíritu humano, le permite aceptar o rechazar su gracia. Es, pues, una orientación hacia Dios que constituye al hombre sin forzarlo.

67. *Mysterium salutis* II/1, Madrid 1969, p. 459. Para el tema del carácter antropológico, cf. F. Gaboriau, *El giro antropológico de la teología de hoy*, Barcelona 1970; P. Eicher, *Die anthropologische Wende. K. Rahners philosophischer Weg*, Friburgo de Brisgovia 1970; Kl. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie K. Rahners*, Friburgo-Basilea-Viena 1974.

68. Entre los muchos estudios dedicados a esta temática, cf. J.-P. Resweber, *La théologie face au défi herméneutique*, Bruselas-París-Lovaina 1975, p. 197-236, buena

ción» y una «horizontalización» de la fe cristiana. Otros han considerado demasiado optimista su esperanza de ver el *aggiornamento* eclesial como el marco idóneo del encuentro entre el cristianismo y las aspiraciones contemporáneas. No le faltaron críticas desde la derecha, desde la izquierda, desde las posiciones liberales; la incomprensión que más le dolió fue la de Urs von Balthasar[69]. Sin embargo, la recepción de Rahner ha sido decisiva para la teología: produjo un impacto como pocos sobre todo a partir del concilio Vaticano II y en los casi veinte años de postconcilio que le tocó vivir y que supo interpretar lúcidamente.

Paralelo y, en algunos aspectos, alternativo al proyecto teológico de Rahner, es el del dominico Edward Schillebeeckx (1914). Aunque su influjo se hizo sentir especialmente después del Vaticano II, su tesis *De sacramentele Heilseconomie* (1951) contribuyó a la renovación preconciliar de la teología. Profesor en la Universidad de Nimega desde 1957, ha sabido unificar la herencia histórica de Tomás de Aquino (había frecuentado la escuela Le Saulchoir donde se impregnó del pensamiento y del método de Chenu) con un concienzudo estudio de los filósofos y fenomenólogos modernos de actitud personalista. Con Karl Rahner ha hecho de puente —sobre todo a través de la revista «Concilium», en cuya fundación participó— entre la generación de los grandes teólogos que prepararon y orientaron el Vaticano II y los teólogos más progresistas del postconcilio. Especialmente la teología católica holandesa le debe mucho en la orientación tomada en los momentos eufóricos que siguieron al Vaticano II.

Sus obras, que han interesado a un público amplio, analizan los problemas que afectan a la fe en un mundo cambiante. El problema central de toda su teología es el hermenéutico: ha repensado la fe tradicional en función de la situación presente. Su originalidad es la introducción de la epistemología del padre De Petter en su teología. No es fácil captar la importancia práctica de dicha opción, cuyas virtualidades han quedado desarrolladas sobre todo en su bibliografía postconciliar[70].

«relectura trascendental» de la teología de Rahner; cf. también M. Ureña Pastor, *La significación de la teología trascendental antropológica de Karl Rahner en la teología contemporánea*, en *La proclamación del mensaje cristiano*, Valencia 1986, p. 317-333.

69. Cf. H. Vorgrimler, *Entender...*, o.c. en la nota 61, p. 174-187.

70. Cf. P.T.M. Schoof, *Aggiornamento*, Baarn 1968; P. Bourgy, *Edward Schillebeeckx*, en *Bilan de la théologie du XXe siècle* II, Tournai 1971, p. 875-890.

VII. Las nuevas orientaciones de la teología moral

Pocos campos como el de la moral quedaron tan interpelados por las filosofías contemporáneas[71], por el progreso de las disciplinas antropológicas[72] y, desde luego, por el retorno a las fuentes que mostró —sobre todo con los estudios de C. Spicq y R. Schnackenburg— la necesidad de fundamentar la moral en el Nuevo Testamento[73]. Los intentos de renovación, potenciados en el mundo germánico principalmente por el exegeta Fritz Tillmann, se extendieron en el ámbito francófono. Merece especial atención el jesuita Émile Mersch, con su *Morale et corps mystique* (1937), que afirmaba el cristocentrismo de la moral. Además, los moralistas asumieron los descubrimientos de la psicología de lo subconsciente y de lo consciente y las aportaciones de los sociólogos que subrayaron los condicionamientos externos e internos que afectan a la libertad humana. La influencia del existencialismo también convergió hacia los nuevos planteamientos, puestos de manifiesto en las obras del canónigo Jacques Leclercq, *Essais de morale catholique* (1946-1947) y *Enseignement de la morale chrétienne* (1950), en las que la moral es presentada como la respuesta del cristiano a la llamada de Cristo, superando aquel enfoque que la reducía a una «provincia» del derecho. Leclercq se beneficia de la *Fundamentación filosófica de la moral católica* (1938), donde Th. Steinbüchel incorporó el personalismo filosófico del existencialismo contemporáneo, de la fenomenología, de la filosofía trascendental y del vitalismo, y preparó el concepto de *ética existencial* formulado por Karl Rahner (1953).

La atención a las preocupaciones psicológicas llevaron a la asun-

71. Basta recorrer los capítulos consagrados a la ética naturalista, la ética analítica y la ética existencialista y fenomenológica, en V.J. Bourke, *Histoire de la morale*, París 1970, p. 371-439.

72. El lector puede iniciarse en el tema en J. Milanesi y M. Aletti, *Psicología de la religión*, Madrid 1974; M. Pöll, *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona 1969; A. Vergote, *Psicología religiosa*, Madrid 1969.

73. Una visión complexiva de la renovación de la teología moral puede hallarse en G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940, obra escrita en un momento en que no se había hecho sentir la sacudida más profunda. Para apreciar dicha sacudida, cf. F. Böckle, *Tendencias de la teología moral*, en J. Feiner (dir.), *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, p. 521-546; J. Gründel, *Teología moral*, en E. Neuhäusler-E. Gössmann (dirs.), *¿Qué es teología?*, Salamanca 1969, p. 259, 295, con bibliografía selecta.

ción de muchos de los resultados del psicoanálisis propuesto por Freud, con éxito desigual en el momento de clarificar el alcance de la responsabilidad humana[74]. En Francia, M. Oraison y L. Beirnaert abrieron caminos de innegable valor, así como lo hicieron en Alemania W. Heiner y R. Egenter (no se puede olvidar que M. Oraison y A. Hesnard fueron objeto de medidas disciplinarias por parte de la Curia romana). También hay que considerar las nuevas cuestiones planteadas por la medicina, como el narcoanálisis, la genética humana y, en general, todo el campo de la sexualidad.

Este conjunto, sólo esbozado, llevó a repensar la doctrina moral y su enseñanza, en función de los principios positivos del evangelio: la ley del amor sustituiría a la moral del deber[75]. La caridad, la *agape* como «suma normativa de la Escritura» (F. Böckle) se convierte en el eje de la nueva orientación. Ya G. Gillemann había publicado *Le primat de la charité en théologie morale* (1952), concretando intuiciones radicales como las ofrecidas por V. Warnach en *Agape* (1951). Se recogen los frutos de aportaciones tan válidas como la comparación de A. Nygren entre *eros* y *agape* (1930-1937). Además, cuando F. Tillmann cambió en Bonn su cátedra de Nuevo Testamento por la de moral, tuvo ocasión de publicar una obra decisiva, para dicho viraje, sobre la idea de *imitación de Cristo* (1936). Este ambiente desembocó en una obra de síntesis digna de mención: *La ley de Cristo*, de Bernhard Häring (1954), destinada a conocer amplia difusión. Se trata de una obra que, sensible a los cambios vividos en el mundo contemporáneo, tiene la valentía de revisar las posiciones tradicionales, por ejemplo en torno a la problemática de las normas absolutas y a la discusión sobre la ley natural. Pese a mantenerse sujeto a una casuística, no superable de golpe, Häring basa la moral en la vocación cristiana a la libertad, la convierte en una «moral de gracia», tal como es presentada en la Escritura y en la mejor tradición medieval.

Todos esos gérmenes de renovación no se desplegaron siempre de modo homogéneo: provocaron graves crisis, la más célebre de las cuales tuvo lugar en torno a la llamada «ética de situación»[76]. En último término, la idea básica que la caracteriza es que el contenido de lo moralmente bueno o malo no se determina por normas generales o abstractas —que fueran válidas, sin excepción, para todos—, sino únicamente por la situación concreta en que se halla existencialmente la persona.

El concepto central de la polémica fue el de «situación», que dice algo de la manera propiamente humana de existir; es un concepto antropológico, que codetermina la esencia del hombre: situación es la resultante concreta de todos los factores espacio-temporales en que la libertad del hombre se despliega.

Los autores «situacionistas» provenían de diversas ideologías. Se los etiqueta en función de las corrientes principales que convergen en el momento de responder al problema. Tuvieron una gran influencia los que provenían del existencialismo, con orientación diversa, según que arrancaran de una posición agnóstica o atea como era la francesa (Sartre, Simone de Beauvoir, F. Jeanson) o de una posición teística o religiosa (sobre todo la de Grisebach, Brunner y Thielicke; en esta dirección se puede situar también a G. Gusdorf y el existencialismo de K. Jaspers y G. Marcel). También pesó el impacto de la teología protestante, según la cual el hombre está en «situación» que hay que considerar una llamada de Dios: él tiene que descifrar en dicha situación la voluntad de Dios; las normas generales, a pesar de ser útiles, no le liberan de un juicio personal de conciencia. Algunos católicos se esforzaron por integrar elementos esparcidos en dichas tendencias, aunque pocos intentos llegaron a una síntesis: sin embargo, se puede recurrir a Steinbückel y Schüller y a los estudios parciales de J. Fuchs, K. Rahner y G. de Brie. Schillebeeckx les acusaba de introducir una dualidad —que él intentó superar— entre normas universales y normas concretas[77].

La ética de situación provocó diversos documentos pontificios, y sobre todo una instrucción del Santo Oficio que ve en la misma un sistema moral que se quiere deshacer «de los principios de la ética objetiva». No es el orden objetivo sino el juicio personal de la conciencia, en confrontación con la situación, lo que decidiría qué es bueno o malo, aquí y ahora. La reacción romana se explica por el

74. Véase R. Egenter-P. Matussek, *Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenz zwischen Moraltheologie und Psychotherapie*, Munich 1965.

75. Se encuentra un buen resumen del paso indicado en J. Escudé, *Consciència i consciències. Fites per a una història de la moral*, QVC 112 (1982) 48-60.

76. Entre la amplia bibliografía, cf. J. Fletcher, *Ética de situación*, Barcelona 1970; una buena síntesis de la discusión en el ámbito católico en los años presentados aquí, la ofrece G. Angelini, *Situazione (etica della)*, en *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1981, col. 1013-1018.

77. E. Schillebeeckx, *Déu i l'home*, Barcelona 1970, p. 197-213.

hecho de que la ética situacional niega a la autoridad de la Iglesia el poder proponer normas morales.

Se ha podido advertir que el debate sobre la ética de situación se desarrolló en concomitancia con el momento cristológico de la teología moral. La categoría de situación admite una integración refleja del valor normativo de la revelación entendida como historia: permite una síntesis entre norma cristiano-positiva y norma general. La permite mientras no se presenten como alternativas, sino como integrantes de la ley del amor. En medio de respuestas desafortunadas, la ética de situación sirvió para poner de manifiesto el valor de la conciencia personal. No porque sea la creadora de valores, sino porque es ella la que tiene que comprender en cada situación concreta cuáles son los valores implicados y tiene que discernir cuál de dichos valores responde mejor a las exigencias de la vocación cristiana[78].

VIII. La teología en la península Ibérica

La renovación teológica de la Europa de esos años no penetró en España, empobrecida por la guerra de 1936-1939, y satisfecha con la victoriosa «cruzada», legitimada por la Iglesia jerárquica y la teología oficial[79]. Una generación sin maestros se enmarca en la más rígida ortodoxia alimentada en una cristiandad que tomaría el nombre de «nacionalcatolicismo». Reaparecen los valores de una tradición dogmática, contrarreformista e inquisitorial, con el rechazo correlativo de las interpelaciones contemporáneas, en nombre de una clara conciencia de ser «la reserva espiritual de Europa»[80]. El aislamiento internacional que vivió el país explica que en teología se quiera recuperar su mejor historia, dirigiéndose a las grandes figuras de la teología del barroco: se trata de «la teología de la España imperial»[81]. De ahí la

78. Cf. G. Angelini, o.c. en la nota 76, col. 1016-1017.

79. Véase un exponente de esta legitimación en H. Raguer, *Maritain i la guerra d'Espanya*, QVC 67 (1973) 111-125. Para profundizar el tema, hay que recurrir a los estudios consignados por el mismo H. Raguer, *L'Església i la guerra civil (1936-1939). Bibliografia recent (1975-1985)*, RCT 11 (1986) 119-252.

80. Cf. el capítulo «Romanidad y teología oficializada (1945-1955)», de J. Chao Rego, *La Iglesia en el franquismo*, Madrid 1976, p. 419-442; E. Vilanova, *La teología en España en los últimos cincuenta años*, RET 50 (1990/4) 1-49.

81. J. Perarnau, *Esquema evolutiu de la teologia a Catalunya del 1931 ençà*, QVC 90a (1978) 100-117.

poca originalidad de los teólogos de profesión, a pesar de la numerosa producción que tiene lugar[82]. Es el momento en que la Editorial Católica inicia la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), en la que aparece el último y más completo manual de teología neoescolástica, la *Sacrae theologiae summa*, elaborado por los jesuitas de España y destinado a la formación de la mayoría de los seminaristas peninsulares.

El ámbito más cultivado en esa época es el bíblico[83]. Sobresale la edición crítica del texto griego del Nuevo Testamento, realizado por J.M. Bover (1943), se inician las Semanas Bíblicas y la revista «Estudios bíblicos», aunque falta una aportación vigorosa en el campo propiamente dicho de la teología bíblica. También en la patrística se advierte el retraso en que se mueve la investigación peninsular en relación con el resto de Europa, pese al interés de los estudios del padre J. Madoz y los trabajos de J. Vives en torno a los concilios visigóticos. En el campo de la teología sistemática, pasa a primer plano la mariología, con una tendencia maximalista e incluso apologética en contra de las reservas aparecidas[84]. Salen dos revistas mariológicas, «Estudios marianos» (1942ss) y «Ephemerides mariologicae» (1951ss), y se crea la Sociedad Mariológica Española. También se cultiva la josefología, hasta crear una revista como órgano de los estudios correspondientes, «Estudios josefinos» (1947ss), y una Sociedad Iberoamericana de Josefología.

Los años cincuenta dan inicio a una mejora, cuyo protagonismo corresponde a un grupo de laicos inquietos por el diálogo entre fe y

82. Un trabajo informativo muy completo —aunque el autor lo califica de «no exhaustivo»— puede hallarse en I. Rodríguez, *Introducción a la teología española contemporánea (1937-1975)*, en M. Andrés (dir.), *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 659-774. La falta de originalidad de toda la aportación consignada explica que no aparezca ningún nombre de teólogo español en la informada obra de R. Winling, *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*, Salamanca 1987.

83. L. Arnaldich, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955*, Salm 2 (1955) 426-471, 707-762. En cuanto a Cataluña, cf. J. Massot i Muntaner, *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània*, Montserrat 1973, p. 56-75.

84. Cf. C. Sánchez Beato, *Movimiento mariológico en España durante los últimos años*, «Estudios marianos» 10 (1950) 193-223. Para los aspectos más polémicos, cf. J.A. de Aldama, *La Virgen en el tiempo actual de la Iglesia*, Zaragoza 1964; F. de P. Solá, «Selecciones de libros» 1 (1964) 247-263; Enrique del S. Corazón, *El P. J.A. de Aldama S.J. clarifica los equívocos del Dr. Laurentin sobre la cuestión mariana*, Salm 11 (1964) 537-552.

cultura: inevitablemente hay que citar a X. Zubiri, J.L. López Aranguren, J. Marías, P. Laín Entralgo, que fueron los primeros en captar los nuevos aires europeos. La incomprensión de que fueron objeto por parte de la jerarquía y de los teólogos profesionales quedó patente en la controversia sostenida en torno a la ortodoxia de Ortega y Gasset, denunciada por el dominico Santiago Ramírez[85]. Debemos consignar aquí la importancia de las Conversaciones católicas internacionales de San Sebastián y las Conversaciones de intelectuales católicos de Gredos, que favorecieron una relación internacional que había de facilitar el deshielo y la superación del aislamiento de la teología española[86].

Por otro lado, en esa década, son numerosos los jóvenes teólogos españoles que estudian en las universidades centroeuropeas. También empieza a hacerse notar la influencia de la teología francesa a partir de numerosas traducciones que la hacen asequible a un numeroso público. Ello explica que una minoría fuera capaz de cuestionar los planteamientos de la teología contrarreformista todavía imperante en nuestro país, así como la pastoral de cristiandad[87] y la moral de orden y autoritarismo[88].

Así sorprendería menos el cambio eclesiológico que había de suponer el Vaticano II, aunque muchos pensaron que las deciciones conciliares apenas afectarían a España, en virtud de aquellas peculiares circunstancias de espacio y de tiempo tan hábilmente manejadas por los dialécticos del nacionalcatolicismo. España y su teología, que habían vivido con más integridad que nadie el espíritu de la contrarre-

85. Uno de los compañeros del padre Ramírez en la Facultad de Friburgo (Suiza), el padre Utz, hace constar, después de una valoración positiva de su obra, que muchos se preguntaban «cómo un hombre de su talla hubiese podido cerrarse en el estudio de la escolástica sin ninguna sensibilidad por el dinamismo de la vida intelectual» (V. Marrero, *Santiago Ramírez, O.P. Su vida y su obra,* Madrid 1971, p. 3). Aquí está la clave de la falta de repercusión histórica de una obra tan meritoria.

86. Un signo de este aislamiento —vivido en Cataluña, la parte más ventilada de la Península— aparece en ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona (1952): ninguno de los estudios allí presentados se hace eco de la doctrina caseliana sobre la presencia de los misterios de Cristo en la eucaristía (cf. J. Perarnau, o.c. en la nota 81).

87. Cf. C. Floristán, *Tendencias pastorales en la Iglesia española,* en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner,* Madrid 1975, p. 491-512.

88. M. Benzo, *La formación moral en España de 1939 a 1975,* Conc 130 (1977) 516-523.

forma, tuvieron muchas dificultades en el momento de tenerse que «reformar»[89].

En Cataluña, con unas peculiaridades bien analizadas por Josep Perarnau[90], sobresalen dos teólogos de renombre: el canónigo Joan B. Manyà (1884-1976) y el carmelita Bartomeu Xiberta (1897-1967), que han dejado una producción meritoria[91]. Sin embargo, su teología, refugiándose sobre todo en la trascendencia, influyó poco en la vida catalana, que se iba rehaciendo lentamente del trauma de la guerra y de la postguerra.

89. Para más detalles sobre la evolución de la teología española de estos años, cf. O. González de Cardedal, *Situación actual de la teología española,* Salm 29 (1982) 5-41; M. Gesteira Garza, *Evolución de la teología en la España de la transición,* en *Al servicio de la Iglesia y el pueblo. Homenaje al cardenal Tarancón,* Madrid 1984, p. 103-130; íd., *La teología en España,* en *Iniciación a la práctica de la teología* I, Madrid 1984, p. 333-355. Por lo que se refiere a la teología hispánica en el momento conciliar, cf. J.M. Laboa, *Los obispos españoles ante el Vaticano II,* «Miscelánea Comillas» 44 (1986) 45-68; E. Vilanova, *Los «vota» de los obispos españoles después del anuncio del concilio Vaticano II,* RCT 15 (1990).

90. O.c. en la nota 81.

91. Para la obra de Manyà, cf. *Miscel·lània Manyà,* Tortosa 1979. Para la de Xiberta, cf. *Miscel·lània Bartomeu M. Xiberta,* AST 45 (1972) y la reedición de su tesis *Clavis Ecclesiae,* Barcelona ^{2}1974, aportación altamente apreciada para comprender la dimensión eclesial de la penitencia (cf. R.M. Valabek, AST 45 [1972] 25^{+}-47^{+}).

Capítulo undécimo

EL CONCILIO VATICANO II

I. Introducción

El concilio ecuménico Vaticano II se desarrolló en cuatro sesiones, desde el otoño de 1962 al de 1965. Al comienzo del pontificado de Pío XI se había hablado de reanudar el Vaticano I, interrumpido en 1870; se hicieron algunas encuestas preliminares, pero el proyecto no cuajó, como tampoco cuajaron los intentos llevados a cabo en el pontificado de Pío XII[1]. En una perspectiva nueva, Juan XXIII anunció, al principio de su pontificado, su intención de reunir un concilio, poniendo el acento en el aspecto pastoral y especialmente con una notable apertura ecuménica[2]. La creación, en aquel momento, de un Secretariado para la unidad de los cristianos[3], la participación activa de observadores no católicos en los trabajos del concilio, así como la orientación de

1. G. Caprile, *Pio XI e la ripresa del concilio Vaticano*, «La civiltà cattolica» 117-3 (1966) 27-39; íd., *Pio XI e la Curia romana e il concilio*, ibíd. 120-2 (1969) 121-133, 562-575; íd., *Pio XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*, ibíd. 117-3 (1966) 209-227; R.A. Graham, *Pio XII e il Concilio Vaticano II*, ibíd. 127-1 (1976) 427-436; P. Hebblethwaite, *Jean XXIII, le pape du Concile*, París 1988, p. 342-344.

2. «Lo que se ha llamado el carácter pastoral del concilio no es más que una nueva sensibilidad dogmática» (E. Schillebeeckx, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon le Vatican II*, Lyón 1965, p. 149). Para el dualismo entre pastoral y doctrinal, cf. el lúcido artículo de M.-D. Chenu, *Un concilio «pastoral»*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 633-649, e Y. Congar, *La teología en el concilio. El «teologizar» del concilio*, en *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970, p. 51-70. En cuanto al ecumenismo, cf. R. Aubert, *L'évolution des tendances oecuméniques dans l'Église romaine depuis l'ouverture du Concile*, Irén 27 (1964) 354-375, y M. Villain, *Vatican II et le dialogue oecuménique*, Tournai 1966.

3. St. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987; íd., *Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione dei cristiani*, CrSt 8 (1987) 95-117.

tantos textos que superan el punto de vista postridentino, tuvieron como consecuencia un paso adelante en el camino de la integración de la Iglesia romana en el movimiento ecuménico contemporáneo. Se pudo decir que el Vaticano II era el fin de la contrarreforma.

Por otro lado, además de las diversas decisiones de *aggiornamento*[4], en particular en materia litúrgica, el acento puesto por la constitución sobre la Iglesia y otros documentos conciliares en la colegialidad episcopal y en la participación más activa de los laicos en la vida eclesial produjo una renovación teórica y práctica en el seno de la Iglesia católica.

Con el choque del discurso de apertura de Juan XXIII, la asamblea conciliar tomó conciencia de la dimensión histórica del momento (el término «historia», ausente en los textos del magisterio, aparece sesenta y tres veces en el concilio): la historia se convirtió en el lugar de la inteligencia de la fe y la historicidad, en el coeficiente de todos los lugares teológicos. La mutación del mundo y las evoluciones del hombre actualizan el misterio cristiano en una asunción de las realidades terrenas homogénea a la asunción de la naturaleza humana por el Hijo de Dios. Dios ha entrado en la historia: es la clave de bóveda de la constitución titulada *La Iglesia en* (y no «y») *el mundo actual*[5].

La asamblea conciliar se movería en la conciencia de que la vida de la Iglesia es anterior a la teología. En otras palabras: la teología reflexiona sobre la praxis de la Iglesia[6], y es esto, por otro lado, lo que poco a poco va constituyendo el tesoro de su tradición viva. Desgraciadamente, la teología se había convertido de un modo excesivamente exclusivo en una cuestión de escuela, demasiado separada de la praxis eclesial. A menudo se pagó muy cara esa especie de divorcio.

4. Sobre el *aggiornamento* como alternativa entre innovación-creación e innovación-adaptación, cf. J. Estruch, *La innovación religiosa*, Barcelona 1972. La significación histórica del *aggiornamento* está bien expuesta por G. Ruggieri, *Fe e historia*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, p. 122-149.

5. M.-D. Chenu, *Une Constitution pastorale de l'Église*, en *Peuple de Dieu dans le monde*, París 1966, p. 11-34; J.M. González Ruiz, *El cristianismo no es un humanismo*, Madrid 1966; íd., *L'«esquema XIII», vint anys després*, QVC 116 (1983) 65-73.

6. M.-D. Chenu, *Theoría y praxis en teología*, CTom 99 (1972) 5-10; para el futuro despliegue del tema, cf. *Le déplacement de la théologie*, París 1977, p. 83-143 y R. Marlé, *Le projet de théologie pratique*, París 1979, con un orientador repaso bibliográfico, atento a las aportaciones germánicas; P. Eicher, *La théologie comme science pratique*, París 1982.

Fue corriente aceptar cierta distancia e incluso un abismo entre la doctrina, indefinidamente explotada por la inteligencia, y las actitudes eclesiales que se hallaban inevitablemente unidas a la historia de los hombres. Es verdad que ya antes del Vaticano II se había prestado atención a dicha historia, se había mostrado una seria preocupación por la misión y la acción pastorales. Pero, oficialmente, estas reflexiones constituían una especie de bordado sobre un fondo inmutable de verdades. Habían tenido lugar debates importantes sobre la relación entre la edificación de la Iglesia y la actualidad histórica, en la línea propuesta, por ejemplo, por los padres Fessard o Chenu. Pero no se podía decir que era una asunción oficial de las relaciones entre la vida de la Iglesia y la historicidad que la afectaba. En adelante todo ello resultaría irrenunciable. Y, evidentemente, la teología saldría ganando con esa postura. En efecto, al desear que se mostrase atenta a la vida eclesial, no se la hacía inútil, antes al contrario más activa, más crítica, más inspiradora. La intuición afectaría a la misma metodología: en lugar de ser deductivo, dirigido hacia las conclusiones abstractas —cuyas «aplicaciones» habían de encontrar los pobres pastores—, el método se hizo inductivo. El análisis, llevado a cabo con mirada afectuosa, considera los comportamientos, las aspiraciones, las angustias de los hombres, individuos y grupos, para discernir en ellos los posibles impactos de la Palabra de Dios. Así procedió la constitución *Gaudium et spes*, elaborada a partir de una «introducción» a manera de análisis sociológico de la mutación radical y rápida de la humanidad. A partir de aquel momento, ya no se trata de una «doctrina social» enseñada desde arriba por un magisterio llamado ordinario, sino de un paciente palpar las coyunturas en las que el mensaje evangélico actuará de fermento[7].

Por tanto, el Vaticano II obligó a la teología a insertarse en algo nuevo que se tenía que construir. Novedad que no era primeramente la novedad de un texto, sino de una acción. Fue el «hecho» conciliar, hecho en el que muchos no estaban dispuestos a creer, hasta que el día de la inauguración (11 de octubre de 1962) tuvieron que rendirse a la evidencia. Algo empezaba. Aquel hecho tenía un valor eclesial: era la Iglesia, en su dimensión episcopal, la que quedaba convocada. Pero en el corazón mismo de este hecho y en su movimiento inicial tendría lugar un incidente que revestiría un significado eclesiológico considerable. Me refiero a la intervención de los cardenales Liénart y Frings al comienzo de la primera sesión, en el mismo momento de constituir las comisiones conciliares. En medio de un aplauso general, los dos cardenales pidieron a la asamblea que se esperase algunos días para constituir auténticas comisiones, lo que exigía un tiempo para conocerse e informarse. Sin esta intervención de los dos cardenales podemos suponer que el concilio habría tomado otra orientación, en la línea de los esquemas de escuela preparados en los despachos de la Curia romana.

7. M.-D. Chenu, *La «doctrina social» de la Iglesia,* Conc 160 (1980) 532-538.

De este modo, a pesar de que un concilio siempre es un acontecimiento de Iglesia antes de ser un acontecimiento teológico, hay que reconocer que el Vaticano II pesó decisivamente en la teología católica, en la medida en que representó una renovación eclesiológica. Tenía lugar a partir de la consagración de las «renovaciones» elaboradas durante los treinta años que precedieron al concilio, en la semiclandestinidad, y oficializados después en aquella ocasión por los máximos responsables de la Iglesia.

Los documentos conciliares asumieron los movimientos de renovación surgidos en la primera mitad del siglo XX: en ellos se reconoce la influencia de las facultades y escuelas de Jerusalén, Lovaina, Innsbruck, Le Saulchoir, Lyón-Fourvière, Tubinga, etc. Es necesario hacer una observación importante: el concilio empezó bajo el signo de la eclesiología y terminó bajo el signo del mundo y del hombre. Con ello refleja el cambio de generaciones que movieron el pensamiento teológico.

De hecho, podemos señalar los años 1963-1964 como el momento en que los grandes teólogos que prepararon y orientaron el concilio (la generación de los años treinta: M.-D. Chenu e Y. Congar, H. de Lubac y K. Rahner...) dejaron de ser el elemento motor de las investigaciones y los estudios, y en que la nueva generación tomó el relevo. Las perspectivas eclesiológicas señaladas por los citados teólogos de la generación de los años treinta explican el éxito de las renovaciones llamadas a caracterizar el Vaticano II.

Renovación bíblica: feliz redescubrimiento del vigor del Antiguo Testamento y de la juventud del texto evangélico, reencontrados más allá de comentarios de ineficaz charlatanería; aportaciones de una «teología bíblica» que unifica respecto a tal o cual tema el análisis de diversos autores y que permite superar u olvidar ciertas posturas de una escolástica decadente. Renovación litúrgica: reencuentro de las

épocas creadoras del culto cristiano y valoración de las teologías antiguas que lo acompañaban. Renovación patrística: retorno a las fuentes según los padres de la Iglesia (concretos y pastorales) y búsqueda de una presencia viva de la tradición en el trabajo actual. Renovación ecuménica: alegría por el conocimiento y el aprecio de los demás, sabias discusiones dogmáticas —cada cual expresándose según la doctrina de su Iglesia— en la esperanza de un lento acercamiento. Renovación de la «misión» y de la respectiva reflexión. Apertura a la dimensión colectiva e histórica de la existencia humana. Descubrimiento de las filosofías modernas, sobre todo de las existenciales...

Un avance formidable, rico en adquisiciones, lleno de promesas, del que podríamos pensar que ofrecería a la reflexión cristiana una base de trabajo estable por mucho tiempo. De hecho, la teología conciliar prosigue: inspira los elementos más claros que se enseñan en los seminarios y facultades de todo el mundo, los que se publican en innumerables obras y revistas destinadas a los fieles cristianos. Pero bastante pronto, en los ambientes más sensibles y movidos, se hicieron notar evoluciones con otros enfoques. Con rapidez se han constatado «desplazamientos» bastante fundamentales, que han dado al pensamiento cristiano un giro mucho más aproximativo, incierto y diversificado. «Desplazamiento» es la palabra que caracteriza el conjunto del fenómeno del postconcilio[8]; es que se puede muy bien decir que la teología ya no está donde se hallaría si hubiese seguido las orientaciones conciliares.

Este hecho implica la incomodidad que comporta exponer la teología del Vaticano II, en la medida en que no antes de una o dos generaciones es difícil formular un juicio de valor sobre el concilio y la crisis subsiguiente[9]. La perplejidad se agrava si se considera que el Vaticano II fue una asamblea de transición y para la transición. Después de haber puesto los pilares nuevos para una construcción más equilibrada del edificio eclesial no la llevó a cabo de una forma acabada[10]. El Vaticano II fue un concilio más de intenciones que de instituciones. Desarrolló hermosas ideas, magníficas elaboraciones teológicas, dio pruebas de un verdadero aliento espiritual, misionero, ecuménico; pero no pareció haberse preocupado demasiado por saber cómo podrían ser operativos los textos promulgados. Después se hizo sentir de un modo cruel la falta de elaboración de los instrumentos de aplicación del concilio: a menudo las palabras dicen Vaticano II y las instituciones siguen hablando el lenguaje del Vaticano I. Este hecho es, sin duda, la causa de que determinados textos y determinadas intenciones se consideren en nuestros días como teñidos de cierto idealismo y por consiguiente, de irrealismo. Es verdad que es fácil la crítica *post factum*. No por ello es menos verdad que el desnivel entre las intenciones del concilio y efectividad plantea un problema sobre las posibles interpretaciones posteriores y su recepción[11].

Una cosa quedaba clara: si los obispos y los teólogos disciernen las leyes de la evangelización, todo el pueblo de Dios está llamado, partiendo de un método inductivo, a escrutar, a interpretar los múltiples lenguajes de nuestro tiempo y a juzgarlos a la luz de la Palabra de Dios, para que la verdad revelada pueda ser mejor percibida y mejor comprendida. Así, la fe es, según un término nuevo oficialmente aceptado, «inculturada», según los múltiples compromisos de lugar y tiempo.

En tal visión, en la que el futuro es contabilizado para medir el presente, la «praxis» atestiguada por los obispos del mundo entero en una fidelidad comunitaria y tradicional, vitalizó los esquemas elaborados por la Curia hasta el extremo de tener que ser sustituidos. Operación profética, en el encauzamiento de una serie de inspiraciones originales, capaces de dibujar una eclesiología renovada, apta

8. J.-P. Jossua, *Desplazamientos y futuro de la teología*, Conc 135 (1978) 277-290; cf. R. Mera García, *Vaticano II: balance de un balance*, «Miscelánea Comillas» 44 (1986) 216-218.

9. H. Jedin, *Das zweite Vatikanische Konzil*, en *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert* VII, Friburgo de Brisgovia 1979, p. 147; R. Aubert, *Le demi-siècle qui a préparé Vatican II*, en *L'Église dans le monde moderne*, París 1975 (Nouvelle histoire de l'Église, 5), p. 689.

10. J.M. Rovira Belloso, *Anàlisi teològica del Concili Vaticà II*, QVC 116 (1983) 41-64; íd., *Significación histórica del Vaticano II*, en C. Floristán y J.-J. Tamayo, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, p. 22-24.

11. J. Lorés, *L'impacte del Concili a Catalunya*, QVC 116 (1983) 7-31. En un nivel más universal y teológico, cf. G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1986; S. Dianich (dir.), *Venti anni di Concilio Vaticano II. Contributi sulla sua recezione in Italia*, Roma 1985; C. Floristán y J.-J. Tamayo (dirs.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985; H. Küng y N. Greinacher (dirs.), *Contro il tradimento del Concilio. Dove va la Chiesa cattolica?*, Turín 1987; P. Ladrière y R. Luneau (dirs.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis le Vatican II*, París 1987.

para responder a las preocupaciones de los pueblos que los obispos de todo el mundo llevaban en su corazón. La misma figura de una «Iglesia en concilio» predominaba. La doctrina de la colegialidad era un hecho antes de convertirse en teología. La conciencia de la responsabilidad de la Iglesia universal constituía así el fruto más inmediato de la presencia de los obispos reunidos[12].

II. Indicaciones bibliográficas

Fuentes: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (antepraeparatoria,* 16 vols.). *Series II (praeparatoria,* 8 vols.). Typis Polyglottis Vaticanis 1960ss; *Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II,* Typis Polyglottis Vaticanis 1970-1980, 26 vols.; *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones. Decreta. Declarationes,* Typis Polyglottis Vaticanis 1966; el texto latino de los documentos apareció también en «Acta Apostolicae Sedis». Los documentos (constituciones, decretos, declaraciones) han sido traducidos a numerosas lenguas: hay que citar *Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare,* Friburgo de Brisgovia 1966-1968, tres volúmenes que representan la continuación del *Lexikon für Theologie und Kirche,* donde cada texto conciliar (en el original latino y traducción alemana) es comentado detalladamente.

En castellano pueden citarse las traducciones hechas por Editorial Católica (BAC 252), Apostolado de la Prensa, Mensajero, Razón y fe, Sal Terrae, Regina, Palabra, Estela...

En catalán los textos conciliares aparecieron en la Editorial Estela, primero en volúmenes separados y luego reunidos en un solo tomo, con un prólogo del abad Aureli M. Escarré. La Editorial Católica también los publicó en un solo volumen, prologado por el entonces obispo de Gerona, doctor Narcís Jubany (BAC 265). Aparecieron

12. La significación del Vaticano II, deducible ya en la bula del 25 de diciembre de 1961, hacía referencia a la coyuntura histórica de la humanidad. Véase, por ejemplo, cómo lo explicitaron las jornadas de estudio de «Informations catholiques internationales», tituladas *Un Concile pour notre temps,* París 1961 (trad. cast., Barcelona 1962); hacia el final de los trabajos conciliares, O. Rousseau publicaba *Vatican II, à partir des conciles précédents,* Irén 28 (1965) 434-452, donde se subraya la originalidad de la intuición de Juan XXIII.

también dos series no terminadas, una a cargo de Josep Perarnau y la otra en la editorial Nova Terra.

Desde una perspectiva histórica, no tenemos todavía un análisis completo del concilio Vaticano II, dada la proximidad del acontecimiento; las diversas aproximaciones existentes son necesariamente parciales y limitadas. Sin embargo, podemos beneficiarnos de diversos libros que, en el género de crónica, recogen los comunicados de prensa del mismo concilio, con comentarios e interpretaciones, u otros artículos de tono más periodístico. Así, en lengua francesa, se puede recurrir a las crónicas de N. Calmels, Y. Congar (trad. al castellano y al catalán), H. Fesquet (trad. al castellano), R. Laurentin (trad. al castellano), R. Rouquette, A. Wenger, Th. Rey-Mermet; en italiano, a G. Caprile; en castellano, a J.L. Martín Descalzo y C. Calderón.

En cuanto a los estudios teológicos, están los comentarios a los diversos documentos. Revisten un interés especial los volúmenes de la colección Unam sanctam, de Les éditions du Cerf (París), dedicados a las constituciones y decretos (cf. los volúmenes 51, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 74, 75 y 76 de dicha colección). De estos comentarios, se han traducido al castellano: G. Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II,* 2 vols., Barcelona ³1968; Y. Congar y M. Peuchmaurd (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy,* 3 vols., Madrid 1970; J.-P. Jossua e Y. Congar, *La liturgia después del Vaticano II,* Madrid 1969. La Editorial Católica publicó también un comentario a la Constitución sobre la liturgia (Madrid 1965, BAC 238); a la de la Iglesia (Madrid 1966, BAC 253); a la de la revelación (Madrid 1969, BAC 284), y uno sobre el decreto *Optatam totius* (Madrid 1970, BAC 309)[13]. Herder publicó el comentario del padre H. Schmidt de la constitución sobre la sagrada liturgia (Barcelona 1967).

Los estudios sobre puntos doctrinales concretos son numerosísimos. Sobre la teología en general del concilio, cf. O. Karrer, *Das*

13. Para los estudios y comentarios a los documentos conciliares publicados en España, así como para la teología española en los años del concilio y en el decenio postconciliar, cf. I. Rodríguez, en M. Andrés Martín (dir.), *Historia de la teología española* II, Madrid 1987, p. 738-774. Para el ambiente que se respiraba en la Península en los años conciliares, cf. M. García, *Concilio Vaticano II,* en DHEE I, Madrid 1972, col. 528-529. La euforia conciliar vivida en Cataluña, puesta de manifiesto a través de las publicaciones, está bien recogida por J. Massot i Muntaner, *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània,* Montserrat 1973, p. 156-177, y por J. Casañas, *El progressisme catòlic a Catalunya (1940-1980),* Barcelona 1989.

zweite vatikanische Konzil. Reflexionen, Munich 1966; G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II,* París 1967 (trad. cast., *Ideas fundamentales del Vaticano II,* Herder, Barcelona 1968); H. Küng, *Estructuras de la Iglesia,* Barcelona 1969; íd., *La Iglesia,* Herder, Barcelona [3]1970; K. Rahner, en *Escritos de teología* V, Madrid 1964, p. 275-300; VI, 1969, p. 445-488; VIII, 1970, p. 374-394; Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II,* París 1975; F. Louvel (dir.), *Fallait-il un Concile? Les catholiques après Vatican II,* París 1966; H. Rondet, *Vaticano II. El concilio de la nueva era,* Bilbao 1970.

Cf. las relaciones bibliográficas de H. Küng en «Theologische Quartalschrift» 143 (1963) 56-82; 144 (1964) 505-507; G. Caprile, *Saggio de bibliografia sul Concilio Vaticano II,* Ist. Naz. delle Assicurazioni, 1963-1965, 3 fasc. Habrá que completarlas a partir de la sección especial que cada año dedican al Vaticano II las revistas «Archivum historiae pontificiae» y «Ephemerides theologicae lovanienses».

III. La teología de Juan XXIII en el enfoque del concilio

La experiencia pastoral que Roncalli, el futuro Juan XXIII, había vivido en Oriente y Occidente le había colocado en una posición privilegiada para comprender la necesidad de renovación existente en la catolicidad y también la oportunidad de una acción ecuménica[14]. En este marco, supo asumir, ya en su calidad de papa, aquel «movimiento de la periferia al centro», en que la situación de Roma y de la Iglesia italiana dejaba de ser la norma a la que se había de adaptar la problemática de la Iglesia universal. Llevaba al Vaticano un nuevo estilo pastoral, que había esparcido allí donde se había encontrado. Dicho estilo tenía un arma: la simplicidad. A través de unos gestos y de unas palabras concretas, aquel hombre, ligado a unas ideas tradicionales y piadosas, lo cambiaba todo. Al convocar el concilio Vaticano II, que quería que fuese preparado por todos, al aceptar que el intento de la Curia romana para neutralizarlo fuese denunciado, bloqueó un desarrollo más que milenario centrado en la irresistible autoridad papal. La lúcida y leal aceptación de las diferencias en la Iglesia, la convicción —poco compartida entonces— de un acercamiento ecuménico, el deseo de dar a los hombres el signo pastoral «de la misericordia más que el de la severidad», desembocaría en la magnanimidad del discurso de apertura del concilio, en el que Juan XXIII desarrollaba una intuición capital, que había de inaugurar la libertad de los teólogos: «Una cosa es la substancia de la doctrina contenida en el depósito de la fe, y otra la formulación con que se reviste»[15].

Por ello, aunque Roncalli no fue un teólogo de profesión —y no ha dejado escritos que un teólogo «tenga» que leer—, marcó un estilo teológico que no se puede desconectar de su ministerio eclesial. Él, que había enseñado historia eclesiástica, apologética y patrística, esbozó una eclesiología coherente a través de sus escritos, con excelentes intuiciones sobre la misma naturaleza de la Iglesia, sobre el episcopado y sobre la misión eclesial en el mundo. Quizá podríamos descubrir también una cristología, vinculada a la visión de la historia. Es verdad que para entender la aportación teológica de Roncalli debemos referirnos no precisamente a los contenidos, sino más bien al método. En relación a éste, sólo una lectura paciente y completa de los escritos de Roncalli puede garantizar unos resultados equilibrados, pero indispensables para ver su originalidad. Porque hay que reconocer que, en cuanto al contenido, sin su elección al pontificado, el «misterio» Roncalli —y su teología— habría pasado desapercibido[16]. Únicamente como papa pudo dar al magisterio eclesial, como forma privilegiada, un estilo que era comúnmente considerado una «subespecie» del mismo magisterio, fruto de la adaptación a las condiciones de sus interlocutores. La forma pastoral, con Juan XXIII, se convirtió en la forma de magisterio por excelencia. Se ha podido decir

14. Entre la inmensa bibliografía sobre la personalidad y la obra de Juan XXIII, cf., además de sus propios escritos (*Diario del alma* es el texto más asequible), G. Zizola, *La utopía del papa Juan,* Salamanca 1975; íd., *Giovanni XXIII. La fede e la politica,* Roma-Bari 1988; A. y G. Alberigo, *Giovanni XXIII, profezia nella fedeltà,* Brescia 1978; G. Alberigo, *La profezia di papa Giovanni,* Vercelli 1983; L. Algisi, *Papa Giovanni XXIII,* Turín 1981; L.F. Capovilla, *Giovanni XXIII. Quindici letture,* Roma 1970; íd., *Papa Giovanni, un secolo. Centenario della nascita 1881-1981,* Bérgamo 1981; G. Lercaro, *Giovanni XXIII. Linee per una ricerca storica,* en *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari,* Bolonia 1984, p. 287-310; *L'età di Roncalli,* CrSt 8/2 (1987); P. Hebblethwaite, *Jean XXIII, le pape du Concile,* París 1988.

15. Según la traducción catalana del texto en *Concili Vaticà II,* Madrid 1967 (BAC 265), p. 951-959. Para comprender el alcance del discurso, cf. G. Alberigo-A. Melloni, *L'allocuzione «Gaudet Mater Ecclesia», di Giovanni XXIII* (11 d'otobre 1962), en *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II,* Brescia 1984, p. 185-283.

16. G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in Papa Roncalli,* en G. Alberigo (dir.), *Papa Giovanni,* Roma-Bari 1987, p. 245-271.

que su magisterio representa uno de los intentos más logrados de la época contemporánea de resolver lo que el padre Lebreton había llamado «el desacuerdo entre la fe popular y la teología docta».

En esta línea se puede apreciar la densidad de la intuición o inspiración de convocar el Vaticano II. Suscribiríamos gustosamente el juicio de M.-D. Chenu, cuando escribía poco después de la muerte del papa: «Sus proyecciones proféticas captaban las aspiraciones evangélicas del pueblo cristiano, justamente en el punto en que el evangelio halla las complicidades de la naturaleza humana. No utilizaba la reflexión de un profesor ni la habilidad de un político, sino el discernimiento que proporciona una afectuosa comunión dentro de una espontaneidad que no está al alcance de los profesores ni de los políticos. Aquí está su seducción. Es la inteligencia realista que no se recluye en un pobre oportunismo apostólico, sino que encuentra impulso inmediato en la realidad viva del pueblo»[17]. Este talante explica el tono que imprimió al Vaticano II, desde su anuncio el 25 de enero de 1959. Lo situó en un contexto histórico concreto, de relanzamiento, en el que el tiempo aparecía maduro para una renovación de la Iglesia, que no podía convertirse en un «museo de antigüedades». Por ello, quiso un concilio nuevo y no la continuación del Vaticano I. Había de estar marcado por un tono y una finalidad «eminentemente pastorales», expresión muy apreciada, usada ya por san Carlos Borromeo. La convocatoria no era un acto irreflexivo o ingenuo. Aunque en el primer momento la iniciativa podía parecer que oscilaba entre un imposible concilio de unión, a la manera del de Florencia, y el Tridentino, al que debía su formación eclesiástica, Alberigo cree hallarse ante una voluntad precisa y determinada, con un objeto que todavía se escapa de una tipificación referida a modelos preexistentes. En el género «concilio» Juan XXIII intentó esbozar una especie nueva, propia para poner a la Iglesia en condición de responder a las instancias renovadas de la evangelización. Las fuentes disponibles autorizan a sacar la conclusión de que Juan XXIII quería un concilio de transición, es decir, que hiciese pasar a la Iglesia de la época postridentina a una nueva fase de testimonio y anuncio, con la recuperación de los elementos fuertes y permanentes de la tradición, considerados idóneos para alimentar y garantizar la fidelidad evangélica de una

17. M.-D. Chenu, *Un pontificado ha entrado en la historia (1963)*, en *El Evangelio en el tiempo,* Barcelona 1966, p. 179-198.

transición tan delicada. De ahí la alergia institucional de la Curia romana hacia el concilio, alergia que la Curia parecía dispuesta a superar sólo para preparar un concilio apéndice del Vaticano I[18]. Así se perfilaron dos niveles en la preparación del concilio, que descubrirían dos enfoques y dos concepciones, no sólo operativamente, sino en su inspiración eclesiológica. Un análisis complexivo de las actas de la comisión central preparatoria muestran con claridad las dos posiciones que se enfrentaron en el curso del concilio. Las críticas que los sostenedores del proyecto de Juan XXIII expresaron en los documentos preparatorios tuvieron una acogida marginal a causa de las relaciones de fuerza todavía favorables a la tendencia conservadora[19]. En el curso del concilio, que duró menos (39 meses) que la preparación (44 meses), se impuso, no sin compromisos no siempre logrados, el enfoque renovador del papa.

El llamado «espíritu» del concilio, que se encuentra en los textos de Juan XXIII, sobre todo en el discurso inaugural[20], supone una victoria sobre el pesimismo de los «profetas de desventura», demasiado difundido en los ambientes curialescos. El programa del papa Juan era muy explícito: crear un clima de apertura y de diálogo, a base de escuchar desde la fe otras voces, como la de los pobres, que indican la voluntad de Dios; acoger y asumir desde el evangelio los valores legítimos de la cultura moderna, especialmente los principios de participación de todos y de representatividad democrática, así como la dinámica social que busca la paz y la solidaridad entre los hombres, los pueblos y los bloques (encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*)[21]. El modo personal de ser y de vivir de Juan XXIII era un «espíritu», sin demasiadas preocupaciones de sistema ni de pedagogía

18. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II,* en *Papa Giovanni,* o.c. en la nota 16, p. 211-243.

19. A. Indelicato, *La preparazione del Vaticano II,* CrSt 8 (1987) 119-133; cf. también íd., *La «Formula nova professionis fidei» nella preparazione del Vaticano II,* CrSt 7 (1986) 305-340.

20. Cf. nota 15. El resto de los textos de Juan XXIII sobre el concilio están recogidos en *Giovanni XXIII. Il Concilio della speranza,* Padua 1985 (intr. de A. y G. Alberigo).

21. Para el detalle y la bibliografía sobre ambas encíclicas, véanse los números monográficos de QVC 11 (1962) y QVC 18 (1963); la significación profunda de la doctrina papal está expuesta en M.-D. Chenu, *La «Doctrine sociale de l'Église» comme idéologie,* París 1979, donde el autor destaca el alcance del cambio de visión obrado por Juan XXIII.

para obtener la máxima eficacia. Bondad y libertad; obediencia y paz; tradición y *aggiornamento*; evangelio y comprensión de las personas y situaciones; oración y realismo; alegría y compromiso con los pobres; trabajo eficiente en la tierra y confianza plena en el reino de Dios; persona y colegialidad; Jesús y también la Iglesia; presencia evangelizadora de la fe y del amor en el mundo, sin atacar a los demás ni levantar barreras a la defensiva... ¿Era posible plasmar en un concilio ese conjunto de realidades tan poco tangibles y mensurables? Pese al interrogante, muchos valoraron dicho «espíritu» como más importante que las fórmulas y decretos, dado que abría a la Iglesia una libertad nueva en la discusión de los problemas reales, en función de un comportamiento más vigoroso en el campo teológico. Así, se asistía a una nueva toma de conciencia de la Iglesia católica romana y a una apertura de una era nueva en las relaciones con las demás religiones[22].

IV. La huella de Pablo VI en el desarrollo y conclusión del concilio

La segunda sesión conciliar se abría con un discurso de Pablo VI (29 de septiembre de 1963), elegido papa el 20 de junio de ese año. Su adhesión incondicional a la tarea del concilio quedaba manifiesta; subrayaba con claridad los cuatro objetivos de la asamblea de los obispos no sólo en términos generales, sino fijando algunos contenidos y límites, y en parte un orden de prioridades para la tarea que se tenía que llevar a cabo. Así, después de haber recurrido explícitamente a la inspiración roncalliana de un concilio pastoral y orientado no sólo a conservar la doctrina católica, le asignaba, como tema principal de la segunda sesión, el de una más profunda definición de la Iglesia que «permaneciendo fiel a las declaraciones dogmáticas» del Vaticano I, profundizara en «la doctrina sobre el episcopado, sobre sus funciones y las relaciones con Pedro», y ofreciera los criterios de colaboración de los obispos con el papa. Aparecen en dicho discurso[23] los elementos de la posición característica de Pablo VI en la primera fase de su

22. Cf. *Quina religió?*, QVC 114 (1982).
23. Trad. cast. del texto en *Concilio Vaticano II*, Madrid ³1966 (BAC 252), p. 957-971.

pontificado. La línea roncalliana, sinceramente asumida y afirmada y en cierto modo articulada y precisada, aparece en cierto modo frenada no sólo por los problemas y dificultades que algunos de los objetivos presentaban, sino por la indicación de algunos límites prácticamente ineludibles. Se manifiesta así la interpretación que Pablo VI concede al papel del papa ante el concilio. Si Juan XXIII, por ejemplo, recurría, en relación con el mundo, a los valores humano-evangélicos, Pablo VI recurría a los valores eclesiásticos. Todo ello está en la base de lo que se han llamado las oscilaciones pendulares de Pablo VI entre las posiciones ideológicas y políticas del papa Pacelli y del papa Roncalli, que podían inducir a más de un observador contemporáneo a hablar de «enigmas» y de «hamletismo»[24], y a otros, de un «juanismo revisado y corregido», en esta fase, a la luz de una visión del mundo asentada en el primado del pontífice romano[25].

Con toda seguridad, la personalidad compleja de Pablo VI, formado en la neoescolástica triunfante de la época de Pío XII —con una especial simpatía por la obra de Maritain y Journet, y también por la de la teología francesa del preconcilio—, con un claro interés por la renovación católica —pastoral y litúrgica[26] y también ecuménica[27]—, con una larga experiencia diplomática y con sensibilidad para la cultura, contribuía a explicar la línea adoptada en el desarrollo del concilio. La apertura y ciertas innovaciones, consideradas necesarias, hallaban el contrapunto en la continuidad y la conservación de la tradición y de la institución eclesiástica, vividas con un angustioso sentido de responsabilidad, y que le alimentaba el temor de embotar el patrimonio teológico-disciplinar. De ahí la duda y la irresolución, después del esfuerzo de extenuantes meditaciones y compromisos, y también la tendencia al eclecticismo. Es relativamente fácil subrayar

24. C. Falconi, *La svolta di Paolo VI*, Roma 1968, p. 207.
25. M. Serafian, seudónimo de un diplomático católico buen conocedor de los ambientes curiales y conciliares, en su libro *La difficile scelta. Il Concilio e la Chiesa tra Giovanni XXIII e Paolo VI*, Milán 1964, p. 124.
26. Este interés lo había mostrado siempre y particularmente en Milán: cf. Fr. Brovelli, *L'arcivescovo Montini «interprete» del movimento liturgico*, ScC 114 (1986) 411-437. Cf. el número monográfico *Paolo VI e la liturgia. Ricordi*, «Notitiae» 265-266 (1988).
27. La aportación de Pablo VI al ecumenismo queda patente en J. Dumont, *Dix années bien employées, 1965-1975*, Ist 21 (1976) 118-132; Y.M. Congar, *L'oecuménisme de Paul VI*, en *Paul VI et la modernité dans l'Église*, París-Roma 1984, p. 807-820; O. Cullmann, *Paul VI et l'oecuménisme*, «Istituto Paolo VI. Notiziario» 4 (1982) 51-62.

un contraste de carácter entre el papa Roncalli y el papa Montini: expansivo e intuitivo, el primero; reservado y reflexivo, el segundo; humor, valentía, optimismo están presentes en Roncalli; en Montini, seriedad, prudencia, pesimismo. Un contraste y una diversidad que quizá se manifestaba en la mayor confianza que Juan XXIII mostraba a la vida y a los hombres, a la misma acción de la fe religiosa y del evangelio; en el probablemente mayor conocimiento que Pablo VI tenía, y que vivía dramáticamente, del profundo distanciamiento del mundo respecto a la Iglesia y de las dificultades de una adaptación de ésta que no hiciera peligrar su misma naturaleza[28].

Dicho contraste explica la diversa manera de orientar el gobierno de la Iglesia, que coincidía con la manera de orientar el concilio, primaria y eminentemente eclesiológico. Si Juan XXIII, con la convocación del concilio, había dado la palabra a la Iglesia (Aubert), Pablo VI quería reafirmar la palabra y el papel decisivo del papa respecto de la Iglesia. Juan XXIII había dejado el gobierno del concilio, en gran parte, a la asamblea de los obispos; Pablo VI, poco después de ser elegido, notificó a los obispos una serie de modificaciones en el reglamento del concilio, en virtud de las cuales subrayaba la necesidad de su «inmediata adhesión» y «absoluta obediencia» a la voluntad del papa.

Puede ilustrar la posición de Pablo VI el interés personal en la célebre *Nota explicativa praevia*, que precedió el cap. III de la *Lumen gentium* sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado. Juan Grootaers, en una notable contribución a la historia y a la documentación de este texto, afirma que Pablo VI «deseaba mantener a toda costa el poder monárquico total tal como había existido antes de él»[29].

28. La literatura sobre Pablo VI cada día es más abundante: cf. el «Notiziario» del Istituto Paolo VI de Brescia. Para la obra escrita, cf. *Paulus PP. VI, 1963-1978. Elenchus bibliographicus*, por P. Arató y P. Vian, Brescia 1981 (Istituto Paolo VI, 1). El lector puede recurrir a G. Huber, *Paul VI, esquisse bibliographique et psychologique*, París 1963; J. Guitton, *Dialogues avec Paul VI*, París 1967; A. Santamaria, *Un papa riformista e conservatore*, Roma 1967; J.F. Andrews (dir.), *Paul VI. Critical appraisals*, Nueva York 1972; N. Vian, *Anni e opere di Paolo VI*, Roma 1978; P. Lesourd y J.M. Benjamin, *Paul VI*, 1897-1978; París 1978, y Daniel-Ange, *Paul VI, un regard prophétique*, 2 vols., París 1979-1981; A. Boland, *Paul VI*, en DS XII, 1983, col. 522-534; A. Ugenti, *Paolo VI. Un Papa da riscoprire*, Turín 1985; R. Aubert, *Paul VI*, en *Catholicisme* X, 1985, col. 930-941. Dos obras colectivas enriquecen las aproximaciones a la rica y polifacética figura del papa Montini y a la evolución de su imagen y de su pontificado: A. Caprioli y L. Vaccaro (dirs.), *Paolo VI e la cultura*, Brescia 1983, y *Paul VI et la modernité dans l'Église*, París-Roma 1984.

Desde una perspectiva histórica se pueden distinguir esquemáticamente dos niveles en el estudio de las relaciones entre el papa Montini y el concilio: por un lado, la posición de Pablo VI en el concilio como acontecimiento global, con sus aceleraciones y frenazos; por otro, sus intervenciones, generalmente discretas, en el trabajo de las comisiones. En el primero, Pablo VI se mantuvo independiente tanto frente a los ambientes de la Curia como a las turbulencias de la asamblea. En el segundo, las intervenciones más o menos discretas son juzgadas menos favorablemente. Así, a raíz de las «enmiendas pontificias» sobre la colegialidad, la revelación, la moral conyugal y el ecumenismo, el sistema monárquico y el régimen más colegial del concilio general se mostraban inconciliables: las oposiciones en cuanto al procedimiento y la mentalidad llevaron a Pablo VI a una posición compleja. Él quería por encima de todo alcanzar un consenso lo más amplio posible en el seno del concilio, consenso que adquiría la importancia de una unanimidad moral. Esta unanimidad tenía un precio: según Poulat, «el Vaticano II ponía el principio de una nueva conducta pastoral sobre un fondo doctrinal tradicional y no cambiado», y los contrastes difíciles entre los padres conciliares no desembocaban en los aspectos dogmáticos, sino que se situaban en el terreno de la relación entre Iglesia y el mundo, considerados dualmente en una exterioridad recíproca. La teología del concilio se basaba en la vieja doctrina agustiniana de las dos ciudades, traducida en la del poder «espiritual» y la del poder «temporal»[30]. Este juicio puede aparecer excesivamente reductor, en la medida en que mezcla los diversos componentes del concilio y desvalora el peso de los matices con que se presentaba el tradicional patrimonio eclesiástico reclamado por Pablo VI.

V. La expresión teológica de la comunión eclesial

A pesar de todos los límites propios de un concilio de transición y de las críticas de que puede ser objeto, el Vaticano II fue el aconteci-

29. J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la «Nota explicativa praevia» (Lumen gentium, chap. III)*, Lovaina 1986, p. 32, cf. p. 40.
30. É. Poulat, *Une Église ébranlée*, París 1980, p. 268-269, 292, 295 y *passim*.

miento teológico más importante para la Iglesia del siglo XX[31]. Su novedad teológica no se redujo al hecho de su convocación ni a la orientación que le dieron los papas que lo inauguraron y clausuraron. La novedad consistió a la vez en la respuesta de la asamblea y en la diversidad de los que tomaron parte en la misma.

Nunca se había visto semejante reunión de obispos (el mismo Vaticano I, contemplado comparativamente, parecía bien pobre y limitado al mundo occidental). Tampoco se habían visto nunca tantos teólogos reunidos. El Vaticano II agrupó a más de dos mil obispos y a varios centenares de expertos. Un hecho lleno de sentido. Una teología al servicio de la vida eclesial en toda la diversidad. Sería interesante hacer aquí una geopolítica de la teología mundial de aquel momento y hablar de las figuras más eminentes que intervinieron en el concilio. Observaríamos tendencias, unidas sin duda a la historia y a la geografía de los pueblos. La insistencia francesa en la misión, la seriedad alemana en las fundamentaciones dogmáticas, el despertar bíblico de los norteamericanos, la pneumatología —poco escuchada— de los orientales, y ya entonces las preocupaciones sociales y evangélicas de los latinoamericanos (que después interpretarían proféticamente el concilio en Medellín, en 1968). Pero no es ésta ahora mi finalidad[32].

Lo que hay que observar, a propósito de la composición del conjunto de los teólogos conciliares, es que se puede decir que representaba lo que existía de teología en aquel momento. Puede hablarse de una especie de invasión, por parte de los teólogos de la periferia, de la Roma cristiana. Era ésta la condición para que el pensamiento no fuese manipulado por el «sistema» curial.

31. Muchos de los juicios actuales sobre el Vaticano II se refieren más a las interpretaciones posteriores, libres unas y reductivas otras; ingenuamente algunos culpan de las crisis y tensiones de los años postconciliares a las incertezas doctrinales «emanadas» de un concilio menos preciso en sus formulaciones que el de Trento o el Vaticano I. A pesar del interés histórico de las diversas interpretaciones postconciliares —con la acentuación progresiva del *papa solus* tomada ya por Pablo VI y Juan Pablo II, bien respaldado por el cardenal Ratzinger—, debemos centrarnos aquí en los contenidos específicos que han desembocado en esas «indecisiones» doctrinales, a la manera recogida por N. Colaianni, *La crítica del Vaticano II en la bibliografía actual,* Conc 187 (1983) 148-155. Para la evolución eclesial del período postconciliar, entre la abundante bibliografía, el lector hallará una visión seria en J. Grootaers, *Dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II. Una grande svolta della Chiesa cattolica,* Casale Monferrato 1982.

32. R. Caporale, *Les hommes du Concile. Étude sociologique du Vatican II,* París 1965.

Otro dato del trabajo teológico: su difusión en la opinión pública. Las primeras sesiones del concilio tuvieron lugar no sólo a puerta cerrada, sino sin eco en la prensa. El hecho era peligroso; siempre se hacen posibles interpretaciones diferentes a partir del momento en que uno se ve obligado a todo tipo de conjeturas. La conferencia de prensa diaria puso fin a esta situación. La circulación de la información puede considerarse como un hecho de importancia menor. Pero hay que prestar atención al mismo. No sólo los obispos que hablaban en el aula conciliar se dirigían a la gente de fuera del recinto de San Pedro, sino que la misma teología empezaba a hacer suyo este camino. Dicho en otras palabras: la teología, que se hallaba en las intervenciones episcopales, preparadas por los colaboradores que eran los peritos, no estaba reservada a los obispos. Se comunicaba al pueblo, se daba a la publicidad y, en consecuencia, se hacía más vulnerable. Tiene una gran importancia el que los debates del Vaticano II fuesen hechos públicos. El concilio fue para el pueblo de Dios, fue normalmente un concilio del pueblo.

Sin embargo, hay que decir que el aspecto esencial de la labor teológica conciliar consistió en la elaboración del acuerdo entre la «concertación» y la «confrontación». No todos coincidían: además, había teólogos pertenecientes a confesiones cristianas no católicas. Nunca agradeceremos lo bastante el bien de los diálogos que se produjeron. Diálogos que necesitaban tiempo para que cada cual se pudiera situar, después de conocer a personas y doctrinas. Llegar a un «consenso» constituye un dato teológico fundamental, a pesar de que costó un gran precio. Desde este punto de vista, el Vaticano II sigue siendo un ejemplo. También lo fue en cuanto a las relaciones entre el magisterio y la teología.

Deberíamos hablar ahora del objeto «material» de la obra conciliar. La literatura que existe al respecto es abundante. Me limitaré, por tanto, a una sola observación. Prácticamente toda la obra conciliar se mueve alrededor de la eclesiología. Es una eclesiología que quiere complementar la elaborada por el Vaticano I. La tarea fue posible gracias a haber asumido las «renovaciones» que tuvieron lugar durante los treinta años que precedieron al Vaticano II, todas ellas centradas en el llamado «retorno a las fuentes». Éste fue el programa inicial que queda explicitado en el momento en que los padres conciliares rechazaron el esquema sobre la Iglesia que había sido preparado en un ambiente académico de tendencia neoescolástica. El tema de la Iglesia,

con un enfoque renovado, sería el eje del Vaticano II. Tanto si se trataba de la naturaleza de la Iglesia, con la *Lumen gentium*, y de su acción (ética) en el mundo contemporáneo, con la *Gaudium et spes*, como de su misión con la *Ad gentes*, e incluso de la revelación divina (con la *Dei Verbum*) —ya que en la misma se exponen las relaciones entre la Palabra de Dios, la Escritura y la tradición, por un lado, y la Iglesia, por otro—, siempre se trató de la eclesiología teórica y práctica. Un ejemplo particularmente interesante lo ofrece la Declaración sobre la libertad religiosa. En efecto, dicha declaración es como una encrucijada en la que confluyen una serie de problemas eclesiales. En primer lugar, es característico que la elaboración del texto se confiase al Secretariado para la unidad, lo que probaba que en las relaciones interconfesionales podían plantearse perfectamente cuestiones problemáticas referentes a la libertad: equivalía a reconocer que considerar la libertad no era indiferente a la misma eclesiología. Los debates fueron movidos gracias a los obispos españoles. El texto tuvo que ser reelaborado siete veces; fue necesario sacarlo de la competencia del Secretariado para la unidad y confiarlo a una comisión *ad hoc* (donde se hallaba monseñor Lefèbvre, cuyo destino tanto cambió)[33], lo que provocó un clamor de indignación e incluso una intervención de trece cardenales ante Pablo VI. En fin, en pocas palabras, dejar a punto un texto no es un problema de un día ni de un solo hombre. Supone un largo camino, fruto de unos acuerdos leales. Es, en el fondo, la expresión teológica de la comunión eclesial.

No fue sólo por su voluntad de llegar a todos los hombres por lo que el concilio hizo teología pastoralmente: no se preocupó únicamente de buscar las cosas en sí mismas, sino de pensarlas en una coyuntura determinada. La Iglesia buscó en actitud dialogal, incluso dispuesta a recibir del mundo; la verdad no le aparecía como algo hecho y poseído totalmente. Todo ocurrió en un clima de oración y de consagración al doble y, al mismo tiempo, único servicio de la verdad y de los hombres.

Si tuviésemos que hallar un adjetivo para caracterizar en una palabra la aproximación teológica del concilio, evocaríamos el ideal de conocimiento que proponía Maurice Blondel y que él reivindicaba contra lo que llamaba con la palabra, bien extraña por cierto, de

33. Una buena información en J.M. Piñol, *La llarga marxa de Marcel Lefèbvre*, QVC 143 (1988) 90-108.

«monoforismo»[34], es decir, una concepción cosista del conocimiento. Aquí, podríamos preguntarnos sobre el lugar concedido a santo Tomás de Aquino en el concilio y sobre el papel que ejerció en el mismo. Creemos que fue un papel bastante considerable: interrogados los principales redactores de los textos más importantes, confesaron haber tomado de santo Tomás la estructuración y la apertura de su pensamiento, conscientes de que su cosmovisión es una apertura a la realidad[35].

El enfoque pastoral e histórico, la apertura ecuménica y al mundo moderno, está en la base del nuevo estilo de los documentos conciliares. Quedaba patente en el discurso inaugural de Juan XXIII, cuando dijo que no se trataba de «pronunciar condenas», sino más bien de poner de relieve la doctrina «que se ha convertido como en el patrimonio común de todos los hombres» y de exponerla de tal modo que pudiera ser comprendida y recibida en el momento presente. Pese a las primeras discusiones sobre «pastoral» y «doctrinal», el concilio adquirió conciencia de lo que era una aproximación pastoral a la doctrina.

Los padres no podían darse por satisfechos con una formulación analítica de los diversos artículos de la doctrina, cada uno por sí mismo y desvinculado de los demás, como otros tantos objetos de contorno definido una vez por todas, sin perspectiva de revisión, recurriendo a una tradición más profunda, sin margen que permitiese un enriquecimiento gracias al diálogo. Quizá lo más característico fue la superación de un estatuto de aislamiento de cada dato, resultado de un método demasiado analítico y dialéctico. Así, cuando se comparan los textos del Vaticano II con los del concilio de Trento o los del

34. Cf. Testis (M. Blondel), *La Semaine sociale de Bourdeaux et le monophorisme*, París 1910.

35. Un ejemplo significativo: según el padre Chenu, fue necesario llegar al Vaticano II, sensible al progreso de la psicología y con una visión del mundo que incluye el dominio de la naturaleza, para que el crédito oficial de santo Tomás en la Iglesia resultase eficaz. Aunque sin referencias explícitas, la constitución *Gaudium et spes* —en el esfuerzo de situar al cristiano en un universo en construcción y de determinar las leyes de la presencia de la Iglesia en el mundo y en la historia— reflejaba una filosofía del hombre en que la materia es consubstancial al espíritu. La antropología de Tomás, basada en esta verdad, se había vuelto sospechosa desde que el sílabo de errores de Étienne Trempier (1277) había denunciado solemnemente esta doctrina que no acabaría de penetrar en la mentalidad de los doctores ni en el comportamiento de los maestros espirituales.

Vaticano I, éstos se nos muestran empeñados en ceñirse a la exposición de un punto delimitado de doctrina, a menudo en oposición a un error definido: cada uno de ellos se podría reunir en un «canon» afectado por un *Anathema sit!* En cambio, leyendo los del Vaticano II, nos quedamos impresionados al comprobar que, en un gran número, se elevan hasta el plan de salvación de Dios y repiten incansablemente su grandiosa exposición. Restituyen cada realidad en el «misterio», en el sentido paulino de esta palabra, es decir, en la historia de la salvación.

Este hecho es característico de una aproximación más sintética, que corresponde a la manifiesta intención doctrinal-pastoral del concilio Vaticano II.

Tal constatación plantea la cuestión de la calificación teológica de las constituciones dogmáticas del Vaticano II. A este propósito la comisión doctrinal declaró, el 6 de marzo de 1964, que «teniendo en cuenta la práctica de los concilios y el fin pastoral del presente concilio, éste define que ha de ser tenido por la Iglesia como materia de fe y costumbres sólo lo que se haya declarado como tal. En cuanto a los otros puntos propuestos por el concilio, en la medida en que son la doctrina del magisterio supremo de la Iglesia, todos y cada uno de los fieles han de recibirlos y acogerlos según el espíritu del mismo concilio, que se deduce o bien de la materia tratada, o bien de su forma de expresarse, según las normas de la intepretación teológica»[36]. El mismo Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965, confirmó esta posición al decir que «nos complace hacer observar que la Iglesia, por su magisterio, aunque no ha querido definir por medio de un juicio dogmático extraordinario ningún punto doctrinal, sin embargo ha propuesto con autoridad su doctrina a propósito de numerosas cuestiones, y hoy los cristianos están obligados a conformar su conciencia y comportamiento a la normativa de esta doctrina».

36. En cuanto a la *Lumen gentium* en concreto, cf. U. Betti, *Calificación teológica de la Constitución*, en G. Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II* I, Barcelona 1966, p. 279-286.

VI. Las «novedades» doctrinales del concilio

La aportación teológica del Vaticano II supone recuperación y progreso. Recuperación de unos valores de doctrina tradicionales, recubiertos y casi arrinconados por la escolástica moderna. Progreso, perfectamente significado por el hecho de que el concilio había empezado en la basílica, en torno al altar, y terminó en la plaza pública, con unos mensajes para todos los hombres[37]. El resultado se podría resumir con estas palabras: del juridicismo a lo sacramental, a la ontología de la gracia; de la consagración a la misión, a la apertura y al diálogo. No podemos estar seguros de que Juan XXIII hubiese presentido las cosas tal como fueron, cuando trazaba el programa de *aggiornamento* a partir de una renovación y de una profundización de la vida cristiana. Es verdad que no consideraba el *aggiornamento*, aunque hubiese sido esencialmente pastoral, sin esta renovación y esta profundización; y también es verdad que él quiso que el concilio empezase por la liturgia. Le había venido espontáneamente la idea patrística de reforma que pone en primer lugar, antes de las reformas institucionales, una renovación interior del hombre, identificado a Cristo por la obra del Espíritu que actúa a través de los signos sacramentales y de los signos del tiempo.

Para hacer el balance esquemático de las recuperaciones y los progresos del Vaticano II, en el terreno teológico, podemos pasar revista, aunque sea esquemáticamente, a los textos principales que se promulgaron.

1. *Constitución sobre la liturgia*

La constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia fue la primera, cronológicamente, del Vaticano II[38]. Cuatro recuperaciones

37. *Concilio Vaticano II*, Madrid ³1966 (BAC 252), p. 837-846; cf. especialmente M.-D. Chenu, *Un Concilio a escala del mundo* y *El mensaje del Concilio al mundo*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 613-625.

38. Cf. J.-P. Jossua e Y. Congar (dirs.), *La liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, prospecciones. Constitución «Sacrosanctum Concilium»*, Madrid 1969, excelente recopilación de estudios sobre aportaciones de la constitución. Cf. E. Vilanova, *Constitución sobre liturgia y Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, «Phase» 34 (1966) 280-298. Posteriormente ha aparecido, sobre todo en las revistas especiali-

principales: 1) El sujeto verdadero de la acción litúrgica es la comunidad cristiana, toda ella sacerdotal[39]. 2) El sentido y el carácter del misterio pascual. 3) La potenciación de la Palabra —y en lengua vulgar— en la celebración sacramental, de un modo que encaja profundamente con la teología del ministerio que está expresada en el decreto sobre los sacerdotes, ésta también profundamente de acuerdo con la teología del episcopado de *Lumen gentium*[40]. 4) La idea de adaptación a los diferentes pueblos, que, si se mira bien, es una consecuencia de la recuperación señalada en el 1, en nuestra opinión, fundamental. Hay que añadir otras dos recuperaciones, igualmente interesantísimas: la concelebración para los sacerdotes[41] y, en determinadas circunstancias, la restitución del cáliz a los laicos.

2. *Constitución sobre la Iglesia*

La constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, contiene inmensas riquezas[42]. A partir de la definición de la Iglesia como «sacramento», ésta ya se ha dejado de tomar como una cosa que tiene en sí misma el principio de existencia y la finalidad. Es toda de Dios,

zadas, una amplia literatura sobre la reforma litúrgica, menos sobre la teología de la liturgia. En ocasión de los veinte años de la constitución, se publicaron números monográficos en las revistas «Phase» 137 (1983) y «La Maison-Dieu» 157 (1984); cf. también P. Farreau, *La liturgie*, París 1983; L. Maldonado, *Liturgia, sacramentos y religiosidad popular*, en C. Floristán y J.-J. Tamayo, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, p. 237-270.

39. Además del estudio clásico de Congar, en J.-P. Jossua e Y. Congar (dirs.), o.c. en la nota anterior, p. 279-338, cf. A. Nocent, *La Iglesia local realización de Cristo y sujeto de la eucaristía*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua, o.c. en la nota 4, p. 262-277.

40. Cf. E. Vilanova, *Palabra de Dios y reforma litúrgica*, «Phase» 165-166 (1988) 203-210.

41. Cf. A. Franquesa, *Para revalorizar la concelebración*, «Phase» 165-166 (1988) 211-225.

42. Cf. los comentarios dirigidos por G. Baraúna e Y. Congar y M. Peuchmaurd (cf. II. Indicaciones bibliográficas, en este mismo capítulo) y el de G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen gentium»*, 2 vols., Herder, Barcelona 1968-1969. Una panorámica de la doctrina eclesiológica del Vaticano II y de su ulterior evolución, la ofrece H. Rikhorf, *La eclesiología de la «Lumen gentium»*, Conc 167 (1981) 97-111; C. Floristán, *La Iglesia después del Vaticano II*, en C. Floristán y J.-J. Tamayo (dirs.), o.c. en la nota 10, p. 67-103; R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1988.

dependiente de Dios, y toda para los hombres, consagrada a servirlos.

Esta Iglesia viene determinada por la nueva creación, escatológica, y, sin embargo, vive en la historia humana. Las relaciones entre la Iglesia, en su condición de itinerancia, y el reino de Dios o el cuerpo místico de Cristo se presentan en una perspectiva más bíblica. También es fundamentalmente bíblica la distribución que sigue *Lumen gentium* entre los tres oficios mesiánicos de profeta, rey y sacerdote. Al mismo tiempo se halla la expresión de pueblo mesiánico, usada dos veces por la *Lumen gentium*, aunque su contenido no se elabore explícitamente[43].

La Iglesia se presenta en sus coordenadas trinitarias y no es difícil descubrir el impacto de esta perspectiva en la vida concreta, la experiencia, la praxis de la Iglesia. Basta que nos refiramos a la celebración, al testimonio, a la tradición revelante, a los carismas[44].

La ontología de gracia común a todos los bautizados, fuente de una misma y única vida cristiana, es una realidad anterior a cualquier particularización de condición o de ministerio; no es que el hecho jerárquico resulte desvalorado, pero viene en segundo lugar como una estructuración de la Iglesia, en cuanto institución, como servicio de la vida cristiana. Por más que se quiera, no se puede exagerar la importancia del capítulo II sobre el pueblo de Dios[45], como tampoco la del lugar que se le dio antes del capítulo III sobre la jerarquía.

Sobre todo en relación con dicho capítulo, se ha querido ocultar con cierto pudor, bajo los términos de «mayoría» y «minoría», las tendencias opuestas que dividieron las opiniones en el seno del concilio; otros escogieron los términos «progresismo» y «conservadurismo». Se enfrentaron dos teologías de la Iglesia: por un lado, una

43. El tema fue desarrollado posteriormente por Y. Congar, *Un pueblo mesiánico*, Madrid 1976.

44. M.-D. Chenu, *Nueva conciencia del fundamento trinitario de la Iglesia*, Conc 166 (1981) 341-353. Para el testimonio, cf. J.-P. Jossua, *La condición del testigo*, Madrid 1987; para los carismas, K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1968; el número monográfico de Conc 129 (1977); J. Alonso, *Los carismas en la Iglesia y su evolución*, Madrid 1978.

45. Para el tema del pueblo de Dios, tan estudiado hoy, cf. J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972; J.A. Estrada, *La Iglesia, identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Madrid 1985. Recomendable por su lucidez es el artículo de G. Alberigo, *El pueblo de Dios en la experiencia de la fe*, Conc 196 (1984).

eclesiología que tendía a privilegiar sus características jurídicas, y, por otro, una eclesiología fundamentada en una concepción de la Iglesia como comunidad[46]. El padre Congar testimoniaba así la obra realizada por el concilio: se ha pasado de una concepción predominantemente jurídica a la primacía de la ontología de la gracia, del predominio del sistema a una afirmación del hombre cristiano, y con referencia a las estructuras de la autoridad en el pueblo de Dios se ha reconocido mucho mejor, al lado de la monarquía romana, el lugar del colegio universal de los obispos, el de los organismos locales y la parte de la *Ecclesia*, de la «Iglesia como comunidad»[47]. En el momento en que se estableció una relación entre la colegialidad de los obispos y el carácter sacramental del rito de la ordenación episcopal, se inauguró un retorno radical a la doctrina de la Iglesia primitiva, gracias al cual se ha superado aquella teología que prácticamente desconocía la sucesión apostólica salida de los otros apóstoles, además de Pedro. Dicha relación acarreaba una revolución eclesiológica. Algunos, que tenían la impresión de que el primado romano era cuestionado[48], forzaron una yuxtaposición de perspectivas. Una teología de la Iglesia local, a la que la generación posconciliar del episcopado concedía gran importancia[49], habría sido posible sobre la base de la idea de la colegialidad; no logró una maduración durante el Vaticano II y, después, no ha hallado su figura ni en las conferencias episcopales ni en los

46. G. Philips, *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, NRth 85 (1963) 225-238; A. Acerbi, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bolonia 1975.

47. Y. Congar, *Diari del Concili* III, Barcelona 1965, p. 10.

48. Ch. Moeller, *Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución*, en G. Baraúna (dir.), o.c. en la nota 36, p. 171-204.

49. R. Pou i Rius, *L'Església local. Reflexió teològica entorn del n.° 26 A de la «Lumen gentium»*, RCT 3 (1978) 359-379. Cf. H. Legrand, *La Iglesia local*, en B. Lauret y Fr. Refoulé (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología* III, Madrid 1985, p. 138-318, óptima exposición de uno de los temas más originales del concilio, afirmado con fuerza, tanto en *Lumen gentium* como en los decretos sobre el ministerio de los obispos y sobre las misiones. Incontestablemente, éste es un redescubrimiento: se vivía en función del esquema de una Iglesia universal, de la que las Iglesias locales eran solamente porciones particulares sin personalidad propia. El Vaticano II, por su propia existencia, hizo saltar en pedazos tal esquema: en el Vaticano I no había ni un solo obispo negro, en el Vaticano II había cien. La vitalidad de las Iglesias locales es una de las grandes riquezas de la Iglesia actual, como lo muestra la bibliografía recogida en el análisis de Legrand.

votos consultivos del sínodo de obispos, a nivel universal[50]. Tampoco los temas relativos al Espíritu Santo fueron llevados a feliz término en los textos conciliares[51]. La inserción de la doctrina mariológica en la constitución sobre la Iglesia es un ejemplo de compromiso, con grandes posibilidades[52]. Teóricamente consiguió evitar las, digamos, exageraciones que alguna vez había podido inspirar una piedad fervorosa. Y podríamos decir que devolvió a la mariología la sobriedad que habían practicado los padres y las liturgias antiguas.

3. *Constitución sobre la revelación*

La constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la revelación, es un texto magnífico, de gran alcance. Propone una noción de la revelación que supera una concepción demasiado limitadamente intelectualista y filosófica; la revelación, más que la oferta de unas verdades a los hombres, es el primer gesto de Dios en orden a establecer una alianza con ellos; correlativamente la fe es el principio de una donación total a Dios. La tradición protestante que, en nuestros días, hablaba por boca de Karl Barth y de tantos otros teólogos, se preguntaba: el conocimiento ascensional del hombre hacia Dios propuesto por el Vaticano I, ¿no se apoyaba en modo alguno en la iniciativa soberana y descendente de Dios que se quiere dar a conocer?

50. L. Vischer, *La acogida dispensada a los debates sobre la colegialidad*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), o.c. en la nota 4, p. 281-298. Sobre las conferencias episcopales, cf. H. Legrand, J. Manzanares y A. García (dirs.), *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales. Actas del Coloquio internacional de Salamanca*, Salamanca 1988, con las notables aportaciones de A.M. Javierre y J. Manzanares Marijuán. Cf. A. Antón, *Conferencias episcopales, ¿instancias intermedias?*, Salamanca 1989. La posición del cardenal Ratzinger sobre la colegialidad y las conferencias episcopales queda patente en su libro *Informe sobre la fe*, Madrid 1986 (BAC popular 66): véase, entre las múltiples respuestas, la de R. Franco, *Las ambigüedades de un libro claro: «Informe sobre la fe»*, «Proyección» 33 (1986) 15-26.

51. La repercusión de la falta de pneumatología en la eclesiología del Vaticano II fue puesta de manifiesto por V. Codina, *Vers una eclesiologia de comunió*, QVC 97 (1979) 77; cf., sin embargo, las orientaciones de R. Pou i Rius, *L'Església de l'Esperit de Jesucrist. Perspectiva pneumatològica segons el n.° 8,1 de la «Lumen gentium»*, Barcelona 1979, que muestra las posibilidades de desarrollo pneumatológico incluidas en un texto sobrio, pero preñado de doctrina, como es el de LG 8,1.

52. C. Martí, *El tema de la Verge al concili*, QVC 20 (1964) 71-81.

Los católicos quedaban algo perplejos ante dicha pregunta. Porque el Vaticano I, de un modo explícito, hablaba del conocimiento de Dios de forma decididamente antiprotestante. *Dei Verbum* explicitó lo que el Vaticano I había silenciado. Situó el conocimiento ascensional, a partir de las cosas creadas y a la luz de la razón natural, dentro de un contexto de revelación general por medio del cual «Dios daba testimonio de sí mismo a través de las cosas creadas» (*Dei Verbum*, 3). Por tanto, la creación era vista en perspectiva de ida y de descenso, allí donde el Vaticano I la veía en perspectiva de vuelta hacia Dios. En efecto, para el Vaticano II las criaturas son el lugar al que baja y en el que se refleja la gloria de Dios. Son huella del testimonio divino —descendente—, mientras que para el Vaticano I eran el simple peldaño —ascendente— por el que sube el entendimiento humano hasta conocer a Dios.

Por otro lado, el Vaticano I, citando literalmente a Trento, declaraba que la revelación divina se contenía en los libros de la Escritura y en la tradición no escrita. *Dei Verbum*, en forma más cristológica y ecuménica, muestra el enlace mutuo y profundo entre Escritura y tradición. Presenta en primer plano a Cristo, plenitud de la revelación, anunciado a la Iglesia y entregado a ella en la palabra y el sacramento. La fuente es Cristo. Escritura y tradición son las dos formas —escrita y oral— de llegar a nosotros, en transmisión fiel, la realidad misma del Señor.

De ahí se deriva una consecuencia de alcance ecuménico: no hay que imaginar que la tradición contiene y narra verdades que no están en la Escritura. Ambas transmiten la misma verdad y el mismo acontecimiento revelador: Jesucristo. Al principio, todo es tradición, es decir, entrega —*traditio*— de Cristo a la Iglesia. Después todo lo que se refiere al misterio de Dios en Cristo es expresado en los escritos del Nuevo Testamento. Y todavía hoy es verdad que la Iglesia «no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas» (*Dei Verbum*, 9). Porque la Escritura aparece como la más fuerte objetivación de los datos, mientras que la tradición aparece como la matriz y la luz interpretativa y comunitaria. Ambas son necesarias para tener el conocimiento vivo de la figura del Salvador tal como la captaron los apóstoles hasta ver conmocionadas sus vidas[53].

53. Además de los diversos comentarios a *Dei verbum* (el ya citado de la colección Unam sanctam, París 1968, con la colaboración de K. Barth, P. Benoit, A. Grillmeier,

4. *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*

Si la constitución *Lumen gentium* presentó la Iglesia *ad intra*, *Gaudium et spes* planteó la cuestión de su presencia *ad extra*. Ello supuso enfrentarse valientemente con el problema del mundo y del hombre, y con la consiguiente visión de la historia[54]. Este viejo problema que se iba arrastrando desde hacía siglos y que había condicionado sustancialmente la predicación del evangelio, determinó la redacción de la *Gaudium et spes*, que se convirtió, pese a sus imperfecciones e ingenuos optimismos, en el nervio del concilio. Precisamente planteaba si había que optar por la secularización del mundo y la «extrañeza» de la Iglesia, o, al contrario, optar por la sacralización del mundo y la mundanización de la Iglesia. Esta última opción habría tenido que hacerse en una forma nueva o restaurada, siguiendo en esto las pautas del filósofo católico contemporáneo Jacques Maritain, según su concepción de la «nueva cristiandad».

No es necesario ser muy experto para comprender que, por inercia, la mayoría de la asamblea conciliar se inclinaría por la segunda opción, sobre todo teniendo en cuenta que el papa que entonces regía la Iglesia era Pablo VI, traductor de Maritain al italiano y seguidor de sus ideas. Sin embargo, la discusión fue por otro camino. Parecía que finalmente sería posible tanto el diálogo intraeclesial como la asunción crítica de la modernidad. La «trampa eclesiológica» (Th.F. O'Dea), que tantas cosas había estropeado en los últimos siglos de contrarreforma, a base de sospechas, delaciones, inquisiciones, etc., daba paso a una conformación de la Iglesia, cuyo modelo sería la colegialidad y el diálogo. Se tenía la impresión de que el modelo constantiniano[55], que en la Iglesia había prevalecido en las diversas formas de cristiandad, se había arrinconado definitivamente, para instaurar una forma más

X. Léon-Dufour, H. de Lubac, etc.), pueden ayudar a situar la problemática los artículos de A.M. Dubarle, *Quelques notes sur Écriture et Tradition*, RScPhTh 48 (1964) 274-286 y de Y. Congar, *Le débat sur la question du rapport entre Écriture et Tradition de point de vue de leur contenu matérial*, RScPhTh 48 (1964) 645-657. Cf. también E. Bianchi, *Carácter central de la palabra de Dios*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), o.c. en la nota 4, p. 150-174.

54. Cf. Y. Congar y M. Peuchmard (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, 3 vols., Madrid 1970.

55. M.-D. Chenu, *El fin de la era constantiniana*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 13-31.

evangélica de conformar la comunidad cristiana. Sin embargo, hay que decir que muchas de las perspectivas optimistas de *Gaudium et spes* se vieron inmediatamente puestas en cuestión.

Podemos señalar como claves de interpretación de dicha constitución, con una teología que no quiere disociar *theoria* y *praxis*, las siguientes[56]:

— El discernimiento de los «signos de los tiempos», que nuestros escolásticos no tenían nunca en cuenta. Sabemos que, introducido expresamente por Juan XXIII y adoptado en el vocabulario característico del concilio, este concepto operativo de «signo de los tiempos» se ha convertido, con su resonancia evangélica, en el eje tanto de la reflexión teológica como de la acción pastoral.

— Reflexión y acción comportan al mismo tiempo, sin detrimento de su racionalidad, percepciones «proféticas» —tanto entre los laicos como entre los clérigos—, como efecto del testimonio evangélico encarnado en el momento presente, según la diversidad de las gracias carismáticas.

— La teología así comprometida no es ya una especulación sobrepuesta a unos acontecimientos salvíficos; permanece inmersa, si se puede decir así, en la Palabra de Dios en acto, hoy. Así sin detrimento de su elaboración especulativa, permanece como expresión de una «historia de la salvación».

— Consiguientemente, el sujeto portador y actor de esta teología, conciencia y expresión inteligible de la economía de la salvación, no es un grupo de expertos, especialistas en su oficio, sino el conjunto del pueblo de Dios. Es en el pueblo de Dios donde se siembra la Palabra de Dios, haciéndose consciente en la comunidad jerárquica según la diversidad de los carismas.

Todo este enfoque parecía que llevaría a esbozar una antropología cristiana que, sin embargo, se manifestó muy imperfecta; como primera aproximación magisterial no terminó de asumir todo el dinamismo de la búsqueda de valores que el hombre persigue en la historia concreta. He aquí una señal de que la reflexión antropológica se había quedado a mitad de camino: el concilio no se dedicó a emprender una renovación de la teología moral. Tocó algunos puntos particulares,

56. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 6. Para otras lecturas teológico-pastorales de la Constitución, atentas a sus instituciones y límites, véanse las aportaciones de S. Pié y T. Úbeda en RCT 11 (1986) 371-406.

por ejemplo, la vida conyugal, y el poco camino que recorrió en dicho tema nos hace lamentar que no hubiera ido más allá, ya que estaba en vías de superar el extrinsecismo de imperativos materialmente determinados que se imponen, completamente acabados, desde fuera y que se exponen a no ser seguidos. Diversos capítulos importantes de la ética o del comportamiento cristiano se vieron limitados sólo a las palabras del título: regulación de nacimientos, matrimonios mixtos, disciplina penitencial.

5. *Decreto sobre el ecumenismo*

Reúne o integra la novedad de un ecumenismo auténtico con la realidad de la eclesiología católica. En una perspectiva de participación desigual en los bienes de la alianza, esbozada ya en *Lumen gentium*, reconoce a los demás cierto carácter de Iglesia. Enuncia el estatuto espiritual de la vida cristiana como diálogo. Reconoce la legitimidad del pluralismo, no sólo en el terreno disciplinar o litúrgico, sino también en el de la teología. Plantea el principio tradicional, pero un poco descuidado, de la existencia de una jerarquía de valores en las verdades dogmáticas[57], cuya expresión no va forzosamente ligada a las formas que ha tomado en Occidente. En cuanto a sus elaboraciones teológicas, son susceptibles de ser revisadas y pueden prestarse a una reforma[58]. El decreto recoge una serie de ideas-fuerza que se resumen en dos: la Iglesia se tiene que renovar en profundidad y lo tiene que hacer ayudada por el diálogo con las otras Iglesias cristianas en busca de unidad. El ecumenismo se halla en la encrucijada de estas dos ideas, decisivas para la comprensión del Vaticano II.

57. Sobre la discutida fórmula de la jerarquía de verdades, véase la ponderada exposición de Y. Congar, *Diversités et communion*, París 1982, p. 184-196.

58. Sobre el alcance de este decreto y su incidencia, cf. R. Girault, *La recepción del ecumenismo*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), o.c. en la nota 4, p. 175-210; J.B. Bauer, *L'ecumenismo distrugge la Chiesa? Una difesa di K. Rahner e H. Fries*, en H. Küng y N. Greinacher (dirs.), *Contro il tradimento del Concilio*, Turín 1987, p. 173-185. Véanse las posiciones de R. Panikkar, *Vers un ecumenisme ecumènic*, QVC 140 (1988) 80-86; íd., *Ecumenisme crític*, QVC 144 (1988) 120-123.

6. *Declaración sobre la libertad religiosa*[59]

Este texto, junto con la constitución pastoral *Gaudium et spes*, constituye una contribución importante a la causa de la paz y de la fraternidad entre los hombres. Ambos documentos cuestionaron la «cristiandad» en que se movía la Iglesia[60]. Representan el reconocimiento de la plena laicidad de la sociedad temporal. La Iglesia dialoga con los hombres, no sólo les dirige unas sencillas sentencias revestidas de autoridad, aunque realmente enseñe.

La declaración fundamentaba sobre la dignidad de la persona humana el derecho a la libertad religiosa, el derecho a seguir la propia conciencia, el derecho a la inmunidad de coacción en la sociedad civil. Los papas del siglo XIX (concretamente Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos*, y Pío IX, en el *Syllabus*) habían condenado las libertades modernas y la libertad de culto en particular. Querían proclamar que no había más que una única y verdadera religión, la religión querida por Dios, y que los hombres, a partir de este hecho, no tenía ningún derecho objetivo a escoger otra a su gusto; en otros términos, no eran libres en relación con Dios. Se percataban de que, en nombre de la libertad de conciencia, el «sistema de las libertades modernas» —que reconocía los mismos derechos a los creyentes de todas las creencias, a los agnósticos, a los ateos— querría someter a la misma Iglesia al

59. Sobre este tema la literatura es inmensa, sobre todo en España, dado que la doctrina de la libertad religiosa constituía una descalificación del nacionalcatolicismo establecido por el régimen franquista y la jerarquía eclesiástica española. Citemos únicamente, además del comentario de la colección Unam sanctam, París 1967, con textos de los monseñores Pavan, Willebrands y De Smedt y de los padres Hamer, Congar y Benoit, los artículos de G.M.M. Cottier, *La liberté religieuse. Thème majeur de Vatican II*, «Études» 322 (1965) 443ss, y el de G. Leclerc, *La Déclaration conciliare sur la liberté religieuse*, «Études» 324 (1966) 516ss, y el número monográfico de Conc 8 (1965). Entre la bibliografía hispánica, cf. V. Rodríguez, *Sobre la libertad religiosa*, CTom 91 (1964) 311-429; T.I. Jiménez Urresti, *Libertad religiosa*, Madrid 1965; A. Temiño, *La conciencia y la libertad religiosa*, Burgos 1965; J. Hervás, *La libertad religiosa*, Madrid 1966; F. Segarra, *La libertad religiosa a la luz del Concilio Vaticano II*, Barcelona 1966; *La libertad religiosa*, «Atlántida» n.º 24 (monográfico), IV (1966) 573-740; A. Fuenmayor, *La libertad religiosa*, Madrid 1968; F. Vera Urbano, *La libertad religiosa como derecho de la persona*, Madrid 1968. Una buena síntesis de la problemática, en H.R. Schlette, *Libertad religiosa*, en *Sacramentum mundi* 4, Herder, Barcelona [3]1984, col. 314-321.

60. Para todo este tema, cf. *La chrétienté à débat. Histoire, formes et problèmes actuels*, París 1984.

derecho común. La tolerancia en boga en aquel momento era rechazada menos en sí misma que por lo que implicaba de relativismo o, mejor, de indiferentismo escéptico, según el cual todas las religiones valen por sí mismas.

La verdad entonces se desmenuzaría y se disolvería en una vana polvareda de opiniones. Una filosofía exaltadora de la libertad pediría, como precio, rebajar la verdad. De hecho, la cuestión es un problema real en la medida en que la verdad y la libertad son valores auténticos y parece claro que no se puede reconocer uno de ellos sin perjudicar al otro. La dificultad proviene de la condición humana y de la naturaleza de las cosas: todos los grandes dogmatismos, al no poder resolver la alternativa, se han decantado hacia la parcialidad.

Desde el inicio de la era constantiniana una construcción a la vez religiosa y política se impuso en nuestra vieja Europa. La Iglesia estaba dentro del Estado, y la situación recíproca no era menos cierta: la religión presidía toda la vida social, inspiraba todas las actividades colectivas, pero a un gran precio. Era la indivisión. Por tanto, se abrazaba naturalmente la religión del reino del que se era súbdito. La ruptura de la unidad religiosa, en el ámbito europeo, como consecuencia de la Reforma, no modificó la manera de pensar. Las guerras de religión probaron claramente que ni católicos ni reformados pensaban en la posibilidad de tolerar en el interior de un reino la coexistencia de diversas confesiones de fe. En cada principado la unidad de fe seguía siendo la regla: *Cuius regio, eius religio*.

Después del concilio Vaticano II, la cuestión se planteó y se trató en un contexto político y eclesial muy diferente del de otro tiempo y muy diferente sobre todo de como lo había formulado un siglo atrás el famoso *Syllabus*. Y no eran sólo los contextos exteriores los que habían cambiado, en torno a un enunciado inmóvil; las mismas condiciones mentales, en las percepciones y en las elaboraciones, habían sido modificadas, tanto en los partidarios como en los adversarios, si se puede decir así, de la libertad de conciencia. Es necesario llegar a una exacta comprensión de los textos antiguos, hoy desconcertantes en sus formulaciones.

En verdad, histórica y teológicamente, es sobre todo a partir de la Reforma cuando, en medio de las más legítimas exigencias, así como a través de las peores vicisitudes, incluidas las guerras de religión, se ha planteado el problema de la libertad de la fe, decididamente urgente en el siglo XIX, con las ideologías de la revolución francesa. Según el

Vaticano II, no sólo el cristiano individualmente, sino la Iglesia como cuerpo, ha llegado al término de proclamar la libertad de la fe.

a) Podría darse un primer motivo, digamos «político», en el buen o en el mejor sentido de la palabra. La Iglesia, al hacerse cada vez más minoritaria en las sociedades occidentales, y siéndolo todavía más en muchos países en vías de desarrollo de Asia y África, pone «a mal tiempo buena cara», renuncia a su poder de autoridad y juega la carta de la libertad después de haberla puesto en entredicho. Este aspecto táctico, si podemos llamarlo así, no ha carecido de verdad, y en el Vaticano II los obispos de Asia entraron más gustosamente en las perspectivas de la libertad que los prelados de los países que se habían conservado en régimen de cristiandad. Pero ésta es una motivación bien pequeña, de hecho y de derecho.

b) Influye una razón más profunda en el sentimiento cada vez más agudo de la dignidad de la persona humana: cuanto más interior es un acto del ser humano, tanto más ha de ser respetado en su decisión, según la exigencia de la misma naturaleza del hombre, so pena de una violación que anularía su valor y atrofiaría su verdad.

c) Por muy eminente que sea el motivo que acabo de señalar, me parece urgente invocar en primer lugar, antes de recurrir así al «derecho natural», el motivo que surge de la misma fe. Nuestro deseo de libertad emana expresamente de la exigencia interior de nuestra fe. La libertad viene a ser la prueba de nuestra sinceridad integral, por encima de las sinuosidades miserables involucradas en la polémica y en la historia.

La raíz de la libertad de conciencia se halla en la naturaleza absolutamente original del conocimiento de la fe. La fe, a diferencia del conocimiento científico, es comunión con una realidad, cuya naturaleza y razones no podemos discernir, desde dentro, y, ante este «misterio», cuando estamos introducidos e iniciados en el mismo, nuestro consentimiento se hace en el discernimiento de un amor, de un encuentro de persona a persona. Decisión irreductible a los mismos motivos que sostienen a nuestro espíritu, incluso cuando son válidos. Suprema libertad. Siempre podemos decir «no» a quien nos habla. Es una ley de la Palabra de Dios el poder ser rechazada. Porque la iniciativa de Dios procede del amor, y el amor no actúa por coacción. Cuanto más amor es el amor, tanta mayor libertad exige. Cuanto más amamos a Dios, tanto más libres seremos en la respuesta del propio amor, y sin detrimento de la propia certeza. Es verdad que se puede

poner en duda la validez de la fe, pero, si la fe existe, sólo puede existir en la libertad.

Conocimiento totalmente original, en el que la *verdad* incluye la *libertad*. Hasta tal punto que toda reducción de libertad, aunque fuese por presión sociológica, devalúa en la misma medida la verdad. Compromiso personal de todo nuestro ser, en un asentimiento a una «palabra», no a una teoría, no a una explicación, no a un análisis de las razones y las causas.

Así, la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, indiscutiblemente importante, constituía la superación de la «tradicional» doctrina eclesiástica de la «tesis» y de la «hipótesis» —por la que sólo la verdadera religión tiene derecho a una plena expresión y al sostenimiento por parte del Estado, y los otros cultos y tendencias a lo sumo son tolerados, si la sociedad no es enteramente católica— y reconocía en cierta medida la libertad para los no católicos[61].

VII. Las sombras de la teología conciliar

Las críticas de que ha sido objeto el Vaticano II no son gratuitas[62]. Además de los límites inevitables en todo concilio —sobre todo si es de transición—, el Vaticano II pagó tributo a la tensión entre la teología de la mayoría y la de la minoría, entre la de la asamblea y la de la Curia romana. De este modo, las ricas intuiciones plasmadas en los documentos emanados no han sido suficientemente recogidas en instituciones operativas: por ejemplo, el nuevo *Código de derecho canónico* ha sido incapaz de asumir la eclesiología de comunión, con toda su fuerza, para hacerla el único elemento que dirigiera la Iglesia del futuro[63]. En un plano más doctrinal, la Curia, en la persona del cardenal Ratzinger, ha intentado dar una interpretación auténtica y reductora del Vaticano II, que desautoriza y evita otras interpretaciones, consideradas ambiguas, que podían mantener a la Iglesia en

61. Véase el interesante volumen colectivo *La liberté religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'Islam,* París 1982.
62. Cf. N. Colaianni, o.c. en la nota 31.
63. Cf. el excelente estudio de E. Corecco, *La recepción del Vaticano II en el Código de Derecho Canónico,* en G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), o.c. en la nota 4, p. 299-354.

un estado de discusión continua[64]. Cediendo al peligro, denunciado al terminar el concilio por el padre Schillebeeckx, de no buscar más y simplemente ir explotando el inagotable almacén del Vaticano II —abriendo una era postvaticana, tal como hubo una era postridentina—, parece que Roma haya optado por la estabilidad doctrinal, en una actitud llamada «restauracionista»[65].

Se habló, en los años conciliares, de los límites de las recuperaciones realizadas. Gestiones simplemente esbozadas. Más de una investigación que no fue llevada hasta el final y, alguna vez, incluso ni siquiera iniciada. El *aggiornamento* litúrgico y la reflexión sobre los ministerios tendrían que haber llegado hasta una nueva interrogación sobre la verdadera naturaleza del culto cristiano. Éste no es un culto de tipo pagano, como tampoco el culto del Antiguo Testameno al que se hubiese añadido un simple «por Cristo, nuestro Señor». Es una realidad original más allá de la distinción corriente entre «sagrado» y «profano». Estas cosas ni siquiera fueron evocadas en el concilio. Todo el trabajo de «retorno a las fuentes», que permitió centrarlo todo en el misterio de Cristo, no se benefició lo bastante de las aportaciones de los exegetas; todavía más: la consideración de la historia hizo sólo una tímida aparición en el concilio, donde los historiadores fueron más escasos que los exegetas (Y. Congar). La antropología cristiana, exigida casi por el mismo movimiento del concilio, que desembocaba en la constitución *Gaudium et spes*, quedaba bien justificada. Quizá por ser la primera vez que un concilio la abordaba, la antropología propuesta es imperfecta, no asume todo el dinamismo de la búsqueda de valores del hombre contemporáneo.

Las debilidades, deficiencias y lagunas en la teología del Vaticano II quizá se tienen que relacionar con el proyecto del concilio en sí mismo. Me refiero a la sencilla idea de que el concilio tenía que ser «pastoral». Esta afirmación hizo pensar, en aquel momento a algunos y después a muchos, que un concilio pastoral no tenía por qué ser «doctrinal». De ahí nació un malentendido entre la mayoría y la minoría de los padres conciliares. La mayoría hablaba a menudo de problemas concretos, de las necesidades urgentes de la misión; la minoría traducía estas afirmaciones en términos de adaptación práctica y de casuística. ¿Por qué retocar la doctrina cuando se trata únicamente de pastoral? Aquí podemos reconocer la grandeza y la miseria de un concilio que quiso ser, ante todo, un concilio pastoral. Muchos no se percataron de que «pastoral» significaba «una nueva sensibilidad dogmática» más atenta a lo concreto, a la realidad, a la historia. Y, como consecuencia, se les escapó el propósito de forjar una auténtica teología que tuviera como fuente la vida de una Iglesia que repiensa constantemente la Palabra de Dios.

64. J. Rollet, *Le cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, París 1987.
65. Cf. H. Küng y N. Greinacher (dirs.), o.c. en la nota 11; P. Ladrière y R. Luneau (dirs.), o.c. en la nota 11; J.M. Piñol, *El wojtylanisme o la reconquesta de l'hegemonia catòlica en versió polonesa,* EstFr 84 (1983) 173-210.

Otra debilidad del Vaticano II afecta más directamente al detalle de su programa. Está claro que se tenía que tomar una opción y se imponía la opción eclesiológica. Pero, suponiendo este paso, dicha opción tuvo como consecuencia lagunas importantes. Cuando, por ejemplo, hoy releemos la *Gaudium et spes*, podemos comprobar una muy buena voluntad de tomar en consideración el mundo, sus esperanzas y sus penas, pero ocurre que, por ejemplo, en lo concreto de las diferencias culturales, no ejerce ningún papel en la determinación del pensamiento. Se mueve entre ideas muy generales y demasiado optimistas.

Se tiene la impresión de que las ciencias humanas, la biología, la etnología, la sociología y la psicología quedan muy lejos. Las relaciones Iglesia-mundo, además de moverse en un plano abstracto, están teñidas de cierto dualismo o, si se quiere, de una especie de exterioricidad. Se quería evitar el agustinismo político que absorbe la ciudad de los hombres en la ciudad de Dios, pero todo se quedó en el umbral de este tema delicado.

Debemos añadir que las lagunas más patentes se hallan fuera del campo eclesiológico. Nos quedamos sorprendidos de que en una época en que el ateísmo había realizado progresos notables, no se hubiera elaborado nada sobre el misterio de la fe, nada sobre la creación, nada sobre el drama del mal y del pecado y muy poco (excepto, indirectamente, a través de la eclesiología) del misterio trinitario. Si exceptuamos la Constitución sobre la liturgia, la teología de los sacramentos apenas fue tocada, cuando sabemos muy bien lo problemática que se presenta dicha teología, tanto en la teoría como en la praxis, sobre todo en sus relaciones con la fe. Todo esto lo podemos decir hoy. Pero, ¿podía haber sido de otro modo? No tiene sentido especular sobre lo que se habría podido hacer. Basta comprobar que a partir del Vaticano II se han radicalizado los problemas. La Iglesia no lo es todo:

está el asunto Jesús, está el misterio de Dios, el mismo sentido de las cosas creadas...

No es extraño que, ya en aquel momento y extremando las sombras apuntadas, se hubiese hablado de «insuficiencia intelectual y profética» (Pere Lluís Font). Si la Iglesia había vivido cuatro siglos de espaldas al pensamiento moderno, no podía quemar etapas improvisando un *aggiornamento* teológico en profundidad; a lo sumo, lo podía iniciar haciendo un gesto de buena voluntad. Es verdad que la Iglesia se propuso dialogar con el mundo —fórmula ya muy sintomática—, pero dialogó con el mundo desde fuera, de manera paternalista, en lugar de dialogar consigo misma como realidad implantada en el mundo para ser en el mismo levadura, sal, luz..., viviendo y pensando la fe desde las mismas situaciones históricas que, de hecho, dan lugar al ateísmo. La Iglesia, del mismo modo que se había enfrentado, hacía cuatro siglos, con los problemas de la Reforma retornando a la escolástica, ahora abordaba los problemas pendientes, al menos a partir de la Ilustración, desde una infraestructura intelectual al fin y al cabo neoescolástica, aunque maquillada por la *nouvelle théologie*.

Por ello, al lado de una eclesiología bastante renovada, hallamos una teología con insuficiente conciencia histórica, epistemológica y lingüística. El concilio no dio al mundo la prueba de que la fe no es una abdicación del pensamiento: los problemas de fondo quedaron prácticamente intactos o, según cómo, todavía peor, disimulados por un barniz de modernidad[66].

Insuficiencia profética. Todo pasó y pasa todavía hoy como si la Iglesia hubiese hecho su *aggiornamento*, su «adaptación» en la medida adecuada, y sólo en la medida adecuada, en función de las exigencias objetivas de su supervivencia histórica. Parece el cumplimiento de aquella sentencia de Max Scheler, según la cual admiraba a la Iglesia católica porque había sabido neutralizar el veneno del evangelio con la sabiduría grecorromana. El concilio se parece demasiado a una obra maestra de prudencia humana. Le faltó la confianza roncalliana en el Espíritu, un punto de profecía, un gramo al menos de locura evangélica.

66. Cf. P. Valadier, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, París 1987, p. 150-183; É. Poulat, *La modernité à l'heure de Vatican II*, en *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989, p. 809-826.

Pese a tales reservas, el Vaticano II constituye un acontecimiento decisivo en la vida de la Iglesia católica del siglo XX; por tanto, es muy legítimo utilizar todavía las expresiones de «antes» y de «después» del concilio. Si el padre Couturier hablaba de emulación espiritual, se puede aplicar al Vaticano II la expresión de «emulación teológica». Nunca lo agradeceremos bastante.

Balance y perspectivas

LA TEOLOGÍA CATÓLICA EN LOS PRIMEROS VEINTE AÑOS DE POSTCONCILIO

Capítulo primero

GRANDEZA Y MISERIA DE LA TEOLOGÍA POSTCONCILIAR

I. Introducción

1985: Sínodo extraordinario de los obispos, convocado por Juan Pablo II para «celebrar, verificar, promover el concilio Vaticano II». El concilio no sólo fue confirmado, sino proclamado como la «máxima gracia del siglo» y la *charta magna* de la Iglesia católica para el presente y el futuro. El balance del sínodo, con un activo innegable y también un pasivo —«muchas palabras y pocos hechos» (H. Küng)—, fue juzgado diversamente en función de las diferentes interpretaciones del momento eclesial y de la orientación teológica dada por el cardenal Ratzinger[1]. Sean cuales fueren tales juicios, el sínodo fue testigo del paso de una primera a una segunda recepción del Vaticano II. En un primer tiempo había prevalecido la evidencia de su novedad, ya para deplorarla, ya para festejarla. El sínodo de 1985 señaló el final de esta evidencia e inauguraba lo que alguien ha llamado «el retorno de las certezas»[2]. Por ello he escogido este hecho eclesial y esta fecha para

1. Cf. J. Rollet, *Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, París 1987. Los observadores notaron que la obra del cardenal Ratzinger, *Informe sobre la fe* —de signo pesimista respecto del desarrollo postconciliar—, provocó una reacción en el episcopado, los teólogos y los fieles que influyó en la misma discusión sinodal. «El sínodo no se debe ocupar en discutir un libro», afirmó ya al comienzo su presidente, el cardenal belga Danneels. La diversa valoración del sínodo queda patente, por ejemplo, en los títulos de dos obras: *La impossible restauració*, Montserrat 1986 —obra de S. Pié, J. Piquer, J.M. Rovira Belloso y P. Tena— y *Contro il tradimento del Concilio* —recopilación de artículos a cargo de H. Küng y N. Greinacher—, Turín 1987. Cf. también Conc 208 (1986): *Sínodo 1985. Una valoración*.

2. P. Ladrière, *Note sur le Synode extraordinaire. Rome, 1985*, en P. Ladrière y

concluir la presente *Historia de la teología cristiana*. Se hace difícil prolongar la reflexión y esbozar una prospectiva.

La situación religiosa de esos veinte años, en el contexto de «la construcción social de la realidad» (P.L. Berger y Th. Luckmann), hace que el tema religioso se haya convertido en opinable y efímero. El nuevo fenómeno no deja de ser curioso, paradójico e incluso divertido, por tener lugar en un momento en que la ignorancia religiosa se ha extendido de manera notable. Y, sin embargo, muchos creen poseer criterios de juicio. Causa y efecto del fenómeno ha sido la desobjetivación de los contenidos religiosos tradicionales, carentes de evidencia colectiva. Así la teología ha entrado en una situación de minoría cognoscitiva, hasta el punto de que el conocimiento teológico se ha hecho esotérico y, como tal, opinable y discutible.

Ante este hecho, han aparecido una pluralidad de posturas más o menos coherentes. Simplificando, se han definido:

a) Las posiciones de resistencia, con la intención de proclamar y defender las viejas objetividades en un mundo que las rechaza (con el innegable riesgo de crear guetos y sectarismos).

b) Posturas de rendición, desigualmente radicales, a partir de rebajas y liquidaciones («suicidio institucional»).

c) Caminos medios, difíciles y ambiguos, siguiendo un *aggiornamento*-adaptación, en función de unos problemas epistemológicos y estratégicos que pueden convertir al pueblo de Dios en una «cooperativa de consumidores».

II. El nuevo pluralismo de la teología

No faltan balances sobre la reflexión teológica de los últimos veinte años[3]; ofrecen una panorámica detallada de un campo vasto y diverso, sobre el que no acabamos de disponer todavía de estudios

R. Luneau (dirs.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, París 1987, p. 300-308. Para la periodización del postconcilio, se podrían señalar las siguientes etapas: 1965-1968 (primer postconcilio, momento de euforia reformista, sobre todo en el campo litúrgico); 1968-1978 (segundo postconcilio, de fuerte crisis de la euforia inicial); 1978-1983 (fin del postconcilio, con la promulgación del nuevo *Código de derecho canónico*); 1983ss (era wojtyliana, con voluntad de restauración y de «retorno a las certezas»). Cf. J. Llopis, *Corrents de la teologia catòlica contemporània*, «Foc nou» 177 (1989) 4s.

analíticos que recojan las aportaciones esparcidas por toda la Iglesia. Evidentemente, se pueden describir las principales corrientes que han nacido durante ese período (algunas de las cuales ya han desaparecido): teologías anglosajonas radicales o de «la muerte de Dios», teología de la esperanza, de la liberación, teología feminista (cf. QVC 144 [1988])... También se puede mostrar cómo los temas dominantes en la etapa precedente han sido sustituidos por otros nuevos: a un período de interés intenso por la Iglesia, le ha sucedido otro en el que todo teólogo con cierto nombre escribe sobre la fe o el misterio de Dios. Pero al abordar el problema en una u otra de dichas perspectivas, correríamos el riesgo de quedarnos en la superficie de las cosas y de no tener en cuenta los desplazamientos profundos que han cambiado la misma naturaleza de la reflexión teológica. Por tanto, hemos de fijarnos tanto en las cuestiones de método de trabajo como en las condiciones de vida de los teólogos[4].

Sin embargo, debemos advertir que al no darse de una manera uniforme dichos desplazamientos, la panorámica se hace más compleja aún. La teología salida del Vaticano II conoce interpretaciones divergentes, a causa del carácter ambiguo de ciertos textos conciliares. En la exuberancia teológica del postconcilio, muchos teólogos pensaban que «una» teología había de salir victoriosa, y que era necesario difundirla y desarrollarla. Un estudio histórico detallado mostraría las doctrinas que han triunfado, las nuevas y diferentes tendencias,

3. Además de R. Winling, *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*, Salamanca 1987; cf. C. Floristán y J.-J. Tamayo (dirs.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985; G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987.

4. Cf. J.-P. Jossua, *Desplazamientos y futuro de la teología*, Conc 135 (1987) 277-290; íd., *La condition des théologiens depuis Vatican II, vue par l'un d'entre eux*, «Archives de Sciences Sociales des Religions» 62 (1986) 119-134. Se oponen a las tesis de Jossua los profesores de la Facultad de Teología de la Italia septentrional (cf. G. Colombo [dir.], *Il teologo*, Milán 1989), los cuales, sin atacar el que las determinaciones individuales constituyan una condición del saber crítico y del ministerio teológico, quieren subrayar que la teología no puede ser ni la autobiografía intelectual del teólogo ni la retórica cultural de la ideología eclesiástica del momento; ni tampoco puede ser la opinión de los filósofos, de los historiadores, de los cultivadores de las ciencias de la religión. Hay que ir a un discurso que prolongue en el tiempo, en el nuevo contexto sociocultural, la «buena noticia». Esta posición pide una cierta «institucionalización» que evite la dispersión, difuminación, desestabilización del saber teológico, tal como se ha tenido que padecer a menudo en estos últimos veinte años de teología postconciliar, en el ámbito de la Iglesia católica.

las radicalizaciones y las resistencias de la reacción conservadora y también el fenómeno de la contestación, que evoca una serie de situaciones de inquietud y angustia[5]. La aceptación notable que en todas partes obtuvieron teólogos como Karl Rahner, Yves Congar, Edward Schillebeeckx, Hans Küng y la revista internacional «Concilium», creada por ellos inmediatamente después del concilio, muestra que esa «teología una» existió, en un momento inicial. Sin embargo, pronto teólogos que habían desempeñado un buen papel en el período conciliar tomaron otro camino: Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Jerôme Hamer, Philippe Delhaye... Hallan un medio de expresión característico en la revista «Communio», contrapunto de «Concilium»[6]: a causa del temor manifestado por el «vacío espiritual», comprensible en tiempo de crisis general, su búsqueda estimuló a una serie de grupos neoconservadores. Con una modernidad aparente, de estilo de uso de medios, de consentimiento en una parte de la secularidad del cristianismo contemporáneo (valor de trabajo, del compromiso social y político), disimularon una estructura clásica en el catolicismo postridentino: sobrenaturalismo, autoritarismo, moralismo, pietismo, unificación desde arriba de toda la existencia, sin terminar de integrar las mediaciones. Es un análisis que vale para el *Opus Dei*, *Comunione e Liberazione*, el movimiento neocatecumenal, los *focolarini*... Hay que añadir en seguida que el fenómeno del neoconservadurismo católico no se define como preconciliar sino como postconciliar. Pero tan «post» que parece como si estuviésemos a muchos años luz del Vaticano II. Más exactamente, lo que el

5. En el contexto más amplio de una contestación cultural y social —que halló un exponente significativo en el mayo francés del 1968—, la Iglesia postconciliar conoció este complejo fenómeno, que había de afectar a su teología. Cf. Y. Congar, *Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir*, París 1969; R. Laurentin, *Enjeu du II Synode et contestation dans l'Église*, París 1969, p. 11-94 y 201-248; Conc 68 (1971) y 178 (1982); en cuanto al controvertido «manifiesto de los 33» —que incide directamente en la problemática teológica—, cf. J. Verde Aldea, *Una acció eclesial polèmica: el document de 33 teòlegs «contra la resignació» de l'Església*, QVC 63 (1972) 85-100. El fenómeno en Italia, con modalidades propias, fue expuesto por G. Martina, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma 1976, p. 151-173 y por M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia (1965-1980)*, Milán 1983. Desde la perspectiva doctrinal, pueden iluminar el tema P. Ricoeur, *Conflicto ¿signo de contradicción y de unidad?*, «Selecciones de teología» 51 (1974) 243-252 y J. Blank, *Obediencia y oposición en la Iglesia*, íbid. 77 (1981) 46-52.

6. Ph. Denis y F.X. Huberlant, *Le mouvement Communio*, «Esprit» (1984, febr.) 11-25.

neoconservadurismo católico quiere enterrar es el postconcilio. Estamos ya en otra etapa —dicen—, en una etapa de consolidación. Lo que quiere decir: estamos en una etapa de respuestas y no de preguntas. El problema básico del neoconservadurismo, sin embargo, es que a menudo las respuestas que propone parecen casi iguales que las respuestas preconciliares, debidamente maquilladas[7]. El sujeto de su discurso es la Iglesia, mucho más que el evangelio o incluso Dios o Jesucristo (Dios o Jesucristo entran en el discurso casi sólo como fundamento de la Iglesia). Si se examinan sus escritos y documentos, se ve que hablan continuamente de la Iglesia: ésta es la referencia omnipresente. Y casi siempre la Iglesia se identifica con la «institución», y ésta piensa, habla y actúa por la jerarquía[8]. Y la sorpresa aumenta cuando se comprueba cuán fácilmente acusan a las corrientes católicas llamadas progresistas de dejarse contaminar por el «mundo», sin ver que quien domina ahora el «mundo» no es el progresismo sino el conservadurismo. Si alguien, ahora, respira al compás de las fuerzas predominantes en la sociedad actual occidental es el neoconservadurismo católico y no el progresismo (a éste más bien habría que considerarlo pasado de moda).

Las posturas neoconservadoras hallaron buenos padrinos en la Curia vaticana[9], donde una cierta nostalgia del autoritarismo, del uniformismo y del centralismo romano evocaba aquella contrarreforma que había hallado en la figura del papa el mejor medio de cohesión eclesial y evitaba la *descomposición del catolicismo* —diagnosticada en

7. Cf. J.F. Fontecha Inyesto, *El neoconservadurismo eclesial. Antecedentes históricos y configuración*, «Iglesia viva» 134-135 (1988) 163-221, artículo que hay que contextualizar en el conjunto del número monográfico de la revista. Anteriormente Conc 161 (1981) había estado dedicado al fenómeno del neoconservadurismo.

8. G. Girardi observó que, en la dialéctica conciliar y postconciliar entre antropocentrismo y eclesiocentrismo, el eclesiocentrismo se ha convertido, en lo que tiene de mecanismo ideológico, en el alma de la «restauración». Cf. *La tunica lacerata*, Roma 1986, p. 90-98 y 106-116. La observación de Girardi es lo bastante matizada para no desautorizar los esfuerzos por poner término al clericalismo postridentino y conseguir una eclesiología de comunión, esfuerzos que quedan bien patentes en *Les Églises après le Vatican II. Dynamisme et prospective*, París 1981.

9. Sin necesidad de recurrir al extremoso caso Lefèbvre, son muchas las resistencias al concilio, emanadas de otras instancias curiales: cf. D. Menozzi, *El anticoncilio (1966-1984)*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua, o.c. en la nota 3, p. 385-413 y H. Küng y N. Greinacher, o.c. en la nota 1. Resulta de innegable interés la obra de J. Grootaers, *Dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II*, Casale Monferrato 1982.

1968 por el padre L. Bouyer—, así como la fragmentación de la teología[10]. En el juego de poderes en el interior de la Iglesia, la orientación romana tiene importancia, pese a que en cuanto a la vida intelectual es un residuo que ya no tiene mucho crédito. Es el momento de recordar que el magisterio —sobre todo cuando se expresa mediante esa instancia de regulación que es la Congregación para la doctrina de la fe— debe expresarse para toda la comunidad eclesial en nombre de la «fe apostólica» y no en nombre de una teología particular, la de la Curia romana[11]. En esos veinte años se ha podido descubrir en dicha teología la presencia de la mentalidad preconciliar, por ejemplo, en el uso de categorías de pensamiento de impronta «escolástica», es decir, dependientes de la filosofía griega más o menos cristianizada en la época patrística o en la edad media (véase la encíclica de Pablo VI sobre la eucaristía, en particular lo que se refiere a la «transubstanciación»). O también, cuando se ha invocado un derecho o una moral «natural», cuya guardiana sería la Iglesia (como en la encíclica *Humanae vitae,*

10. Trento y el Vaticano II, en sus interpretaciones, presentan más de un paralelismo. Sobre todo si consideramos que el desarrollo del tridentinismo, tal como ocurrió históricamente, no fue la interpretación más feliz de Trento. Con la desaparición de la generación que protagonizó la doctrina y la disciplina conciliares, hacia 1590, tuvo lugar un viraje en la orientación: las diversas tendencias en juego en la segunda mitad del siglo XVI dieron paso a una progresiva y más rígida uniformidad, bien explicitada ya en el siglo XVII. En aquel momento el cardenal Belarmino ya no era san Carlos Borromeo; a los veinte años del Vaticano II, el cardenal Ratzinger, que no se cuenta entre los promotores y artífices del concilio, es sólo un intérprete reductor del mismo, exigente e influyente. Incluso en la benevolencia mostrada hacia Galileo, Belarmino mantuvo una explicable rigidez ante el nuevo mundo intuido por aquél: en la discusión la cuestión principal que entraba en juego no era la libertad de investigación; era la confrontación de dos cosmologías y, en último término, la fragmentación del conocimiento, una ciencia sin metafísica. Se iba operando un cambio; la metodología deductiva peligraba. ¿Puede iluminar este episodio la incómoda posición del cardenal Ratzinger ante la teología de la liberación? Una visión englobadora, atenta a otros aspectos del problema, la presenta D. Menozzi, *Vers une nouvelle Contre-Réforme?,* «Archives de Sciences Sociales des Religions» 62 (1986) 135-150.

11. Consciente de este gran problema, Pablo VI creó, al lado de la Congregación para la doctrina de la fe, encargada de la integridad del «depósito de la fe», una Comisión teológica internacional, gracias a la cual fuese «respetada la libertad necesaria al desarrollo de la ciencia teológica» (Pablo VI, en la primera sesión, 1969). Dicha Comisión publicó un significativo estudio sobre *El pluralismo teológico,* Madrid 1976, pero, en la práctica, muchos temen que se ha constituido una nueva casta de teólogos romanos (residentes o regularmente convocados), dóciles a las autoridades que los escogen, encargados de juzgar a unos colegas y a menudo poco capaces de comprenderlos.

sobre el control de nacimientos). Cuando presenciamos residuos de «apologética» en el recurso a la Escritura o a la tradición primitiva utilizadas para justificar tesis preestablecidas, sobre todo en relación con la Iglesia (podríamos citar, en este sentido, el informe de la Comisión teológica internacional sobre los ministerios, o el texto de la Congregación para la doctrina de la fe sobre la ordenación de la mujer).

Es verdad que el magisterio romano, y también el episcopal, en nombre de su conciencia y de su responsabilidad, es una de las instancias de la llamada «regulación» de la fe[12]. Es obvio que el pluralismo no suprime la función del magisterio. Desde este punto de vista, considerada la relación mutua existente entre profesión de fe (*Credo*) y teología, y considerada la imposibilidad concreta con que se halla la reflexión de distinguirlas adecuadamente, hay que subrayar la unidad en la *profesión* de fe. A partir de ésta, el magisterio deberá buscar una manera nueva de ejercer su derecho y su deber, más en la línea de una obediencia al servicio pastoral, propio de la jerarquía, que en el orden de la fe estrictamente dicha. El dogmatismo, que consiste en dar soluciones definitivas donde habría que darlas provisionales, hoy es difícil de ejercer porque le falta una condición indispensable, la unidad de la teología. Hay que esperar, por parte del magisterio, una actitud que proteja y estimule las diversas teologías que, cada una a su modo, se esfuerzan por presentar la profesión de fe de una forma que corresponda a la mentalidad y a las necesidades reales de cada época. Verá en el pluralismo una riqueza, de la que la Iglesia no puede prescindir. Ampliando, por así decir, su función clásica, que hasta ahora era la de mantener la unidad —y demasiado a menudo la uniformidad— de la fe, tendrá que percatarse del cambio cualitativo que ha experimentado el pluralismo teológico[13].

Antes, en el pluralismo de las escuelas, se admitía, como base de

12. E. Vilanova, *El magisteri jeràrquic i la «regulació de la fe»,* en *Teologia i vida,* Barcelona 1984, p. 21-30. Véase también J. Komonchak, *Reflexiones teológicas sobre la autoridad de la Iglesia,* Conc 117 (1976) 91-103 y F. Zanchini, *Influencias sociopsicológicas y sociopolíticas sobre la autoridad de la Iglesia,* ibíd., p. 104-116.

13. Cf. P. Toinet, *Le problème théologique du pluralisme,* RT 72 (1972) 5-32; *El pluralismo,* «Communio» (ed. cast.) 5 (III/1983); y especialmente *¿Babel o Pentecostés? Pluralidad de teologías y responsabilidad común;* Conc 191 (1984); Cl. Geffré, *Diversidad de teologías y unidades de fe,* en *Iniciación práctica de la teología* I, Madrid 1984, p. 123-147; R. Marlé, *La question du pluralisme en théologie,* Gr 71 (1990) 465-486.

discusión, ciertos puntos de referencia comunes: la posición del otro era bien conocida, bien comprendida; uno se definía y podía decir al interlocutor por qué no compartía sus ideas. Seguro de que, pese al fondo común, real o supuesto, se podía no estar de acuerdo con el otro. Pero la terminología, los presupuestos filosóficos, el aire del lenguaje utilizado y ese sentimiento primero, espontáneo, que se tiene de la vida, todo ello era común, por una y otra parte; las divergencias escapaban a la razón.

Hoy vivimos un pluralismo cualitativamente nuevo. Resulta de una toma de conciencia de disciplinas nuevas que se convierten en instrumentos, o por lo menos en puntos de referencia, del trabajo teológico. Tales disciplinas, que en general son al mismo tiempo prácticas y teóricas, se sitúan no sólo fuera del campo teológico tradicional o de la práctica de la Iglesia, sino que resultan difíciles de «digerir» por el cristianismo. Ayer todavía —y, para algunos, hoy— asustaban de verdad. Y, sin embargo, representan todo lo nuevo que el hombre ha hallado en el último siglo para comprender y modificar lo que pesaba sobre él como un destino ineluctable. Está claro que, en el período precedente, los precursores se habían confrontado y «dialogaron» con ello, siguiendo la consigna de «ir al mundo». Esta actitud es mejor que la del rechazo. Pero la confrontación entre un pensamiento cristiano ya constituido y una versión de dichas aproximaciones integrada a menudo en un ateísmo militante ha llegado demasiado tarde; faltó la conciencia clara de lo que suponía la entrada en la «modernidad». ¿Qué pasa cuando la teología confronta la fe y la tradición cristiana con el psicoanálisis (o más ampliamente con la psicología), la sociología, la lingüística, la etnología, las ciencias de la religión? ¿O cuando la teología nace en el seno de la praxis política o de la creación artística? ¿O también cuando se consideran, no ya una filosofía y una historia más o menos domesticadas, sino una filosofía y una historia practicadas por filósofos e historiadores de hoy?

Las consecuencias de ese cambio cultural en general hacen que las visiones teológicas, explicativas de la fe, no se hallen como antes una frente a otra, sino una al lado de otra, sin una medida común (aunque teóricamente ésta sea el *Credo*). No hay un puente, no se utiliza un lenguaje común ni un elemento común desde el que poder dialogar o juzgar las diversas posturas; no hay un horizonte de pensamiento común que pueda ofrecer un marco de discusión suficiente y tácitamente reconocido por el interlocutor. Incluso cuesta definirse en lo

que uno difiere, de un modo preciso, reflexionado y claro, sino que uno se queda con un sentimiento vago que defiende y que se convierte en el justificativo de las actitudes: uno se percata de que su lenguaje procede de otro horizonte intelectual o visceral. Y así la mayoría de las veces no se llega hasta el final, como exigiría un diálogo en torno a la fe.

Sin duda, este pluralismo plantea un problema comunitario, que ha conducido a menudo a lo que los teóricos de la sociología llaman «anomía»[14], la perplejidad. Para superarla, se intenta volver a encontrar las seguridades perdidas recurriendo a las instancias jerárquicas que garantizan la unidad y universalidad de la fe (fe no coincide simplemente con teología). Tal actitud, muy explicable por parte de tantos fieles, muestra que no se ha entendido que el pluralismo teológico revela una situación de apetito en plano del conocimiento humano. La comprensión de esta situación debería conducir la teología a tratar el pluralismo como un hecho irreductible, pero ante el que no nos podemos cruzar de brazos. En la práctica, dado que es uno de esos elementos existenciales, vinculados a la condición histórica y provisional del hombre, es inútil querer trabajar por su desaparición total, aunque el hombre tiene el derecho de esforzarse por reducir las tensiones que engendra. Ante dichas tensiones, que afectan a la comunidad eclesial, no se podrá olvidar que la teología, siendo un servicio al mensaje evangélico, y no primariamente a la institución, tiene que ser «militante» en la Iglesia. Ello significa que tiene por vocación situarse en el campo de la innovación y de la creación más que en el de la conservación, función también necesaria. El juego entre ambos campos o funciones depende sin duda del concepto de «tradición» que, al no ser una transmisión invariable de un depósito intemporal de verdades, es decisivo en la vida de fe. Se ha podido descubrir la pobreza de la teología de la tradición, de la que no se ha destacado suficientemente su «gran función, que es la de ser una hermenéutica doxológica de la Iglesia, ser una epiclesis sobre la "letra" bíblica y estar atestiguada en la historia por el *sensus fidelium*» (E. Bianchi).

14. A. Álvarez Bolado, *¿Una institució que desapareix o una institució que es transforma?*, QVC 59 (1971) 7-23.

III. La incomodidad de una teología no autoritaria

De una teología como saber seguro a una teología como interpretación[15]: éste podría ser el lema que, en último término, explica la situación actual de la teología. El fenómeno proviene de que los textos de la tradición cristiana, e incluso los de la Escritura, se convierten en textos que hay que interpretar más que en autoridades indiscutibles. Este paso es inseparable de la aparición de un nuevo valor teológico: la práctica cristiana como lugar en el que adquiere sentido el mensaje evangélico y como lugar de verificación de dicho mensaje[16]. Se puede definir la teología como una hermenéutica actualizadora de la Palabra de Dios. Pero no puede haber una interpretación teórica de la Palabra, ni de la Escritura, que haga abstracción de la práctica actual de los cristianos. La teología no es un saber constituido que precede a la praxis de la fe y del amor de los cristianos. Dicha praxis es el lugar y el instrumento de la interpretación de la Palabra de Dios y de la Escritura. Quizá no se han medido todavía todas las consecuencias de tal planteamiento, en particular en lo que se refiere al pluralismo de las teologías. Y el pluralismo resulta incómodo.

Además, el factor de unidad, a menudo de uniformidad, que ha representado el magisterio eclesiástico, también se ve de modo diverso por los teólogos. Cada vez se hace más raro que los teólogos consideren —como ocurría la mayoría de veces antes del Vaticano II— que su tarea sea explicar los textos del magisterio, secundarlos y divulgarlos. Incluso es raro, en este momento, que el trabajo teológico se fundamente en los mismos. Son numerosos los teólogos que no aceptan ser vulgarizadores y justificadores de las doctrinas oficiales, a pesar del riesgo de que en sus aportaciones nuevas toda desviación sea denunciada y sancionada por las autoridades. Cuando los textos del magisterio son utilizados, lo son sobre todo como una referencia, más que como una verdadera autoridad. Como cabía esperar, tal evolución —no intuida por Roma— es fuente, en los medios oficiales, de sorpre-

15. Cl. Geffré, *Du savoir à l'interprétation*, en *Le déplacement de la théologie*, París 1977, p. 51-64.

16. M.-D. Chenu, *Teoría y praxis en teología*, CTom 99 (1972) 5-10; R. Marlé, *Le projet de la théologie pratique*, París 1979, con un orientador repaso bibliográfico, atento a las aportaciones germánicas; P. Eicher, *La théologie comme science pratique*, París 1982. Para todo el tema de la praxis es indispensable la aportación de la teología de la liberación.

sas dolorosas. El poder central posee el carisma magnífico y terrible de no tener nunca dudas (Y. Congar): es magnífico, porque el carisma del centro consiste exactamente en mantenerse estable cuando a su alrededor todo se tambalea; es terrible, porque los hombres que están en Roma tienen sus límites: límites de inteligencia, de vocabulario, de referencias, de ópticas. Pese a tales límites, tenemos el derecho de ver en ellos a personas que no trabajan en la óptica del Gran Inquisidor, sino en la del hermano en la fe que intenta cumplir la ardua misión de preocuparse por una mejor profundización en la fe (L. Boff). Pese a esta perspectiva, la verdad es que en ese período se ha asistido a una serie de sanciones, llevadas a cabo por la autoridad romana, contra teólogos como Hans Küng, Jacques Pohier, Edward Schillebeeckx, Charles Curran, Leonardo Boff, en las que intervienen sin duda factores múltiples y complejos. Sin embargo, el resultado muestra que la teología tiende a elaborarse más en una existencia eclesial y menos en una pertenencia institucional.

El punto crítico de toda la cuestión se advierte en la moral. El desnivel entre la práctica real de los cristianos en dicho campo —y en particular en el que afecta a la sexualidad— y el lenguaje oficial de la Iglesia prueba una doble crisis. Primero, la de la autoridad[17] y, segundo, la de la teología moral como ciencia de normas, que se debilita rápidamente. La reflexión que nace del contacto íntimo con esta evolución es mucho más balbuciente; busca primeramente comprender que pasa y, después, encontrar algunas referencias evangélicas, muchas más que dictar reglas universales presentadas como invariables. De ahí que la conmoción provocada en el año 1968 con la aparición de la encíclica *Humanae vitae* fuera extremadamente grave[18].

Por primera vez, de una manera pública, con tranquilidad de conciencia, un número considerable de católicos, e incluso sacerdotes y teólogos (y no me atrevo a hablar de obispos), tomó distancias en relación con la enseñanza del magisterio papal. La crisis se acentuó por el mismo género del documento; si el documento hubiese sido

17. Cf. B. Donahue, *Crisis de autoridad*, Conc 114 (1976) 93-101.

18. Cf. J. Komonchak, *Pluralismo moral y unidad de la Iglesia*, Conc 170 (1981) 565-575. La repercusión del problema en Cataluña queda bien patente en el análisis de R. Ribera i Mariné, *L'Església catalana davant dues encícliques: «Sacerdotalis coelibatus» i «Humanae vitae»*, QVC 75-76 (1975) 145-170. Toda la cuestión del magisterio en el momento actual está expuesta por E. Vilanova, *El paper del magisteri en la fe de la comunitat eclesial*, RCT 6 (1981) 337-358.

más pastoral en su tono, en su exposición, la crisis no habría sido la misma; pero el documento se presentó de una manera bastante teórica y abstracta. El terreno sobre el que el papa se situaba era tal, que decía que no se fundamentaba en datos revelados explícitos, sino que interpretaba, en función de su derecho pontificio, la ley natural. El que el papa se situara en un terreno en el que otros hombres son competentes también desde otros puntos de vista, agravó el problema. A raíz de este hecho, el cardenal Heenan, arzobispo de Londres, consideraba como característica de la Iglesia contemporánea «el debilitamiento de la confianza en el magisterio. No fue tanto la encíclica en sí misma cuanto la acogida que se le prestó lo que hirió a la Iglesia... Un comportamiento así no tenía precedentes en la Iglesia disciplinada del siglo XX, y la Iglesia todavía no se ha recuperado del golpe. Quizá no se recuperará nunca». Se comprende, así, la inquietud de las instancias centrales o de los episcopados locales, no sólo respecto de su poder de enunciar normas, sino también de su manera de «administrar» respuestas estables y capaces de ofrecer seguridades.

IV. La «regionalización» de la teología

Fácilmente se comprueba la diversidad que se da entre los teólogos, según su formación, situación y tendencias. Una «regionalización» sorprendente amplifica todavía más el desbordamiento actual. En efecto, en lugar de hacerse cada vez más universal como se había esperado —las revistas teológicas internacionales como «Concilium» y «Communio» nacieron de este deseo y de la voluntad de llevar una acción a escala mundial—, la teología no ha cesado de particularizarse según los aires culturales que cada vez conocen más dificultades de comunicarse entre sí. Asistiendo a congresos internacionales, leyendo revistas, todos se percatan de que los germano-holandeses, los norteamericanos, la Europa latina, los latinoamericanos, no hablan el mismo lenguaje, y todavía no nos referimos a los asiáticos y africanos. Las ciencias humanas, la conciencia política, afectan de manera desigual a esos diversos espacios[19]. Las evoluciones sociales y los cambios

19. A modo de ejemplo, se puede comprobar que el contexto cultural afecta la manera de percibir un tema tan radical como el de la increencia. Lo muestra perfectamente la comparación de tres números, casi contemporáneos, de la revista «Concilium», realizados por equipos de diferentes países (todos ellos ricos): 181 (1983), *Los nuevos movimientos religiosos* (EE.UU., Canadá); 185 (1985), *La indiferencia religiosa* (Francia); 203 (1986), *El cristianismo entre las religiones del mundo* (Alemania).

del estatuto profesional de los teólogos llevan a una dicotomía aún más simple: hay una teología rica y una teología pobre[20].

En Alemania, Holanda, Bélgica, Estados Unidos o Canadá, la estructura universitaria de la teología está reforzada, gracias a los numerosos estudiantes que, sin ser clérigos, se inscriben en las facultades o institutos teológicos. El número creciente de éstos contribuye a desclericalizar el ambiente y también a aumentar su carácter académico. Es verdad que en ciertos países, como Holanda, se da una teología no universitaria, más atenta a las vivencias comunitarias[21].

En Francia[22], Italia[23] y España[24], para no evocar América Latina,

20. Cf. A. Rousseau y J.-P. Leconte, *Condiciones sociales del trabajo teológico*, Conc 135 (1978) 167-177.

21. En cuanto a Europa, cf. G. Bonnet, *La culture européenne et les facultés de théologie*, MSR 37/2 (1980) 75-98. La referencia al caso holandés queda bien explicado por K. Derksen, *Teología no universitaria en Holanda*, Conc 135 (1978) 157-167.

22. Cf. F. Refoulé, *Orientations nouvelles de la théologie en France*, «Le Supplément» 105 (1973) 119-147; Ch. Duquoc, *Situation de la théologie en France*, ibíd. 147 (1983) 591-602; Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, París 1983, p. 323-346.

23. La *teologia italiana oggi*, a cargo de la Fac. Teol. de la Italia septentrional, Brescia 1979; S. Dianich y E.R. Tura (dirs.), *Venti anni di Concilio Vaticano II. Contributi sulla sua recezione in Italia*, Roma 1985.

24. O. González de Cardedal, *Teología en España (1965-1987)*, en J. Laboa (dir.), *El postconcilio en España*, Madrid 1988, p. 62-184, a partir de una rica información —atenta al trabajo realizado en el centro peninsular, pero sin consignar el llevado a cabo en la periferia— ofrece un inventario de luces y sombras, con juicios críticos —que no todos compartirán— sobre personas, facultades de teología, grupos, editoriales, tendencias e influencias... El balance resulta muy distinto del que se puede leer, por ejemplo, en los trabajos reunidos en C. Floristán y J.-J. Tamayo, o.c. en la nota 3. No se tendría que olvidar lo que señala R. Aguirre, *La teología española «puente» entre la teología centroeuropea y latinoamericana*, «Pastoral misionera» 149 (1986) 569-575. También puede ayudar la concisa y ejemplar panorámica de X. Pikaza, *Tendencias teológicas en España*, «Vida nueva» (16.VII.1988) 25-32. En cuanto a Cataluña, cf. S. Pié, en *Iniciación a la práctica de la teología* I, Madrid 1984, p. 356-365; hay que advertir que, por error de edición, no se consigna en el balance de Pié la teología académica de la Facultad de Teología de Cataluña, que en esos veinte años ha realizado una tarea que correspondería a dos generaciones: la de normalización, a base de resolver el problema infraestructural, y la tarea creadora, más comprometida e iluminadora. Esta circunstancia explica que, a pesar de la resistencia a limitarse a una docencia clerical, no acabe de extender al país una reflexión equilibrada y crítica sobre la fe, tal como es vivida en nuestro presente, que sea capaz de superar el pragmatismo inmediato.

la situación es muy distinta. La desaparición de tantos seminarios ha modificado el género de vida de muchos teólogos, que han pasado de ser enseñantes a ser animadores. Pese a que no ha desaparecido el academicismo de la teología (las facultades en España se han multiplicado en ese período), a menudo se ha pasado de la primacía de la reflexión sistemática, de la teología construida en vastos tratados, a una atención a la vivencia o experiencia de la fe, a la existencia cristiana común. La nueva polarización es inseparable de una sensibilidad nueva respecto de la forma literaria; de modo que la producción teológica más interesante de los últimos años se presenta en forma de ensayos. Escritos en primera persona o, si acaso, de una manera muy personal, hacen referencia a una experiencia y suscitan un eco en el lector, obligándole a situarse ante unas proposiciones cuestionadoras. Contribuyen a dar a la fe un lenguaje nuevo y pueden alcanzar a un público más amplio, a pesar de mantener, gracias a un trabajo de precisión, una nueva forma de rigor. Evidentemente, este género de investigaciones, junto con la diversidad de corrientes culturales y en situaciones sociopolíticas divergentes, acentúa la pluralidad actual de teologías.

En España, además, la transición democrática, con la recuperación de la libertad política, ha supuesto una dispersión ante múltiples y posibles posiciones: desde la liquidación de los restos del nacionalcatolicismo a un beligerante conservadurismo[25]. Tal situación explica que la difusión teológica conozca de cerca sus límites: por la saturación del público potencial, por un cansancio institucional y también presente en la base[26], por un envejecimiento de los intereses, por la distancia que toman las nuevas generaciones, excepto algunos círculos minoritarios. Y en el trasfondo, planea el problema de la «laicidad» de la cultura, dado que la producción teológica sigue siendo predominantemente clerical, mientras que la cultura se hace cada día más «profana»[27].

25. Cf. A. Álvarez Bolado, *El experimento del nacionalcatolicismo: 1939-1975*, Madrid 1976; íd., *Factor católico y sociedad entre las dos crisis del capitalismo: 1929-1973. Ensayo bibliográfico*, «Actualidad bibliográfica» 32 (1979) 253-300 y 34 (1980) 208-233.

26. Para el fenómeno del cansancio postconciliar, cf. QVC 134 (1986).

27. Cf. el planteamiento ofrecido por J.M. Rovira Belloso, *Fe i cultura al nostre temps*, Barcelona 1987. Cf. también B. Forte, *Laicado y laicidad*, Salamanca 1987; E. Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura*, Salamanca 1987, y A. Acerbi, *Chiesa, cultura, società*, Milán 1988.

V. ¿Hacia dónde va la teología?

Sacudida por todos esos cuestionamientos, la teología —la *regina scientiarum* de los medievales— vuelve a encontrar aquella modestia propia de toda aproximación al misterio, propia de toda palabra inadecuada y ambigua sobre Dios. No podemos presuponer hoy una unidad epistemológica, sin la que se hace más difícil discernir el sentido de la evolución presente. Los escritos llamados «teológicos» deberán distinguirse, como siempre, por un esfuerzo metódico, razonado, crítico en orden a la «inteligencia de la fe». El problema del método teológico adquiere un papel decisivo[28].

Cuando se oye hablar de teologías diversificadas, el historiador no se sorprende: la historia del pensamiento cristiano resulta del cruce de muchas influencias que sería temerario denominar «providenciales», pensando que engendran lo mejor y también lo peor de las múltiples tradiciones. Además, se comprueba que los fenómenos teológicos son inseparables de los enraizamientos y condicionamientos étnicos y culturales, sociales y económicos; así, los cismas y las herejías son conflictos indisociablemente doctrinales y sociopolíticos. No ha existido nunca —ni en las Iglesias particulares ni, con mayor razón, en la Iglesia universal— una teología unificada o unitaria: entre las múltiples tendencias a que pasa revista el historiador, ninguna fue social e ideológicamente inocente. La normatividad que se atribuye, *a parte post*, a ciertas doctrinas es resultado de una reconstrucción. La ilusión óptica es total cuando la relectura descansa sobre una decisión institucional.

En este contexto las teologías católicas del postconcilio tienen una característica común: la estructura metafísica de su discurso tiende a desaparecer[29]. Al lado de un grupo minoritario, insensible a los cuestionamientos de Kant, Nietzsche o Heidegger, la mayoría preguntan por una teología sin metafísica. Hacen observar que la Biblia ignora la mediación filosófica tal como la hemos conocido en la teología occidental. Ciertamente, han intentado encontrar en la Escritura una

28. Cf. B. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca 1988 (orig. inglés, Nueva York 1972).

29. Muy sintomática en esta línea es la obra colectiva *Procès de l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*, París 1969; cf. especialmente Cl. Geffré, *Sens et non-sens d'une théologie non métaphysique*, en *Un nouvel âge de la théologie*, París 1972, p. 67-81.

llamada «metafísica hebrea». Pero la palabra designa entonces una concepción global del mundo, y no aquella parte de la filosofía que, después de Aristóteles, se ha convenido en llamar metafísica. Si ésta pierde cada vez más su plausibilidad, es sin duda porque el análisis científico y el dominio del mundo no la necesitan. Y, así, muchos teólogos renuncian a las facilidades que hasta ahora les procuraba un arsenal conceptual, acreditado por una prestigiosa tradición intelectual. Precisamente dicho arsenal permitía expresar, de un modo más o menos hábil, el sentido de la experiencia colectiva. Convertida hoy en la expresión de grupos limitados, sin «esqueleto» metafísico, la teología corre el peligro de funcionar como ideología de tales grupos. Además, cuando la metafísica fue sustituida por la exégesis —lo que permitió un redescubrimiento del espíritu evangélico—, el hecho fue visto como una liberación, pero se olvidó la relación necesaria con la historia presente. Muchos intentaron encontrar un tesoro entero emergido del pasado, y la verdad cristiana apareció como la repetición de un contingente exhumado por los especialistas. No se puede olvidar que la vida del pueblo es la mediación social del sentido. Su trabajo, sus necesidades y sus anhelos elaboran un discurso sobre la vida y la muerte y las cuestiones esenciales de la existencia, sobre Dios. Estos discursos son múltiples y cada día menos reductibles a uno solo: son construidos y no recibidos o fijados por una ortodoxia. Están vinculados a los procesos de diversificación social característicos de la sociedad contemporánea: aquí se descubre el equivalente polimórfico y moderno de lo que la antigüedad llamaba precisamente *teología*[30].

Por otro lado, la crisis de la metafísica se agravó bajo el efecto del prodigioso desarrollo de las ciencias y las técnicas. En nuestra perspectiva, la mutación decisiva la ha provocado el éxito de las «ciencias del hombre»: investigaciones históricas, demográficas, sociales, económicas, políticas, psicológicas, lingüísticas. En un sentido, estas disciplinas aseguran, en adelante, la función que la teología asignaba antes a la metafísica. Según Michel de Certeau, la situación conduce a la «miseria» de la teología, y «en su miseria, la teología mira hacia la puerta. Piensa hallar auxilio en los vecinos, las ciencias religiosas. Es un mal cálculo, pues las ciencias religiosas cambian o bien se transforman y se convierten en psicología, en sociología, en lingüística, etc., ciencias bien establecidas, o bien salen a la calle para convertirse en la expresión proliferante y metafórica de los grandes interrogantes contemporáneos que, fuera de toda creencia y carentes de lenguaje apropiado, *se sirven* del repertorio religioso para designarse»[31]. Este diagnóstico hace comprender que la teología no es una ciencia en el sentido moderno del término y que lo que se le pide, en el diálogo con las nuevas ciencias del hombre, es que redescubra su verdadera vocación: no la de una ciencia rival de las demás, sino la de ser el aprendizaje de una sabiduría, memoria del evangelio, experiencia de la vida cristiana, conciencia crítica de la fe personal y colectiva. Después de siglos de racionalismo y positivismo pseudoteológicos, la actual mutación quizá llevará a la teología a encontrar su papel específico[32]. Es verdad que el teólogo experimenta una doble tentación: o bien utilizar el lenguaje de las ciencias de la religión, adaptándolo a la teología, y recuperar así sus temas a través del prisma de las diversas ciencias humanas: historia, sociología, psicología, etc., o bien refugiarse en un lenguaje fideísta, el propio de un espiritualismo que no responde con realismo a las cuestiones del mundo actual.

Para superar esa doble tentación, el teólogo ha recurrido a la Palabra de Dios que, por otro lado, se nos presenta de una manera muy problemática. ¿Es posible hacer resonar la Palabra de Dios en un discurso humano y hacerla escuchar? Ésta es la cuestión de vida o muerte a la que se halla enfrentada la teología y el cristianismo en general.

Todo ello significa que el discurso teológico ha de renunciar al lenguaje de la demostración y hacerse profético, es decir, que tiene que ser un discurso que interpela al hombre en nombre de una presencia que la misma razón no puede rechazar.

¿Hay un lugar para elaborar un discurso así? Para muchos, queda el desierto, que es el lugar de los profetas. Hoy hay desiertos poblados

30. Véase un inteligente planteamiento, en función de las tesis de Jean Ladrière, en J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science*, París 1985.

31. M. de Certeau, *La misère de la théologie, question théologique*, «Lettre» 182 (oct. 1973) 27-31; cf. las observaciones de M. Sachot, *Comment le christianisme est-il devenue religion?*, RSR 59 (1985) 95-118.

32. La revista «Teologia» de la Facultad Teológica de la Italia septentrional, atenta a los problemas de epistemología teológica, publica anualmente repertorios especializados en el tema (1976ss). Una visión global del problema la ofrece B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Cinisello Balsamo 1987 (trad. cast., Salamanca 1991).

de muchas soledades donde la Palabra de Dios suscita el deseo. Suscitar el deseo: he aquí la gran tarea de la teología. No lo olvidemos: Dios —el término de la teología—, como infinito que es, no puede ser objeto de conocimiento, sino sólo de deseo, de un deseo vivo y estimulante, de un deseo que da sentido a la tarea de cada día.

Ninguno de los filósofos modernos, que pueden ayudar al teólogo a repensar la fe cristiana en el contexto de la cultura actual, es apto para elaborar una construcción sistemática a semejanza de las estructuradas de la edad media. Unos sólo permitirán un trabajo parcial, sobre todo si permanecen extraños a una preocupación religiosa (Merleau-Ponty), pero incluso los que están más próximos (Kant, Kierkegaard); otros, que llevarían hacia una visión de conjunto, son francamente postcristianos, y el riesgo de absorción es innegable (Hegel, Heidegger); el sincretismo filosófico que practican tantos teólogos es insatisfactorio. Pero también otros tipos de intelectualidad rigurosa son posibles —y siempre lo han sido—, no sistemáticos, sino «agónicos» (en el sentido dado por Unamuno), en función del combate de la fe, de la labor crítica de la razón en el interior de la fe, en un nivel realmente «fundamental»[33]. Mientras que el tipo de relación entre filosofía y teología puede no ser el de sumisión e inflexión de la primera a la segunda, el rechazo de una u otra es peligrosa tentación. Se puede filosofar libremente en el universo de la fe, y esta forma de reflexión puede conducir a una teología muy fecunda en un momento determinado. Kant observaba ya que hay dos formas de claridad, la que resulta de los conceptos y aquella otra intuitiva y estética, que resulta de la misma fuerza de la belleza y de la expresión. Esta última línea, potenciada entre otros por Urs von Balthasar, ha promovido una serie de aportaciones que, sin ceder a la abstracción, se presentan como ensayos, escritos autobiográficos, narraciones e incluso producciones poéticas, sensibles a las dimensiones existenciales y simbólicas de la fe. Y todo ello sin detrimento, antes al contrario, de la comunidad eclesial, de donde ha tomado origen y donde arraiga la experiencia de escuchar y vivir la fuerza del Espíritu[34]. Es en esta perspectiva como debería prestarse más atención a la celebración litúrgica[35].

33. Véase el monográfico de Conc 46 (1969) y las clásicas obras de H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, y de H. Fries, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987; pueden ayudar a situar la problemática las aportaciones de J.B. Metz, *La teología en el ocaso de la modernidad*, Conc 191 (1984) 31-39, y J.-P. Jossua, *La théologie: intelligence et annonce du message du salut*, en *La proclamación del mensaje cristiano*, Valencia 1986, p. 81-93.

La diversificación creciente de la tarea teológica sin duda está llena de promesas de renovación y enriquecimiento. Impone, también, un cuidado, e incluso una alerta constante, respecto del peligro de desmenuzamiento y de ciertas formas inéditas de «poder ideológico» que se pueden presentar un poco por todas partes: «el vértigo de las disociaciones», en frase del padre De Lubac, es una realidad. Podrá superarse si la teología se orienta cada vez más hacia la vida teologal de los hombres de buena voluntad. Para tal fin, a falta del prestigio del santo o del profeta, el teólogo está llamado a cultivar aquellas virtudes más modestas que son la probidad, el rigor, la lealtad, la tenacidad, la generosidad intelectual. Este camino es el que conduce a la tan a menudo olvidada «santidad de la inteligencia»[36].

34. J.-P. Jossua, *Experiencia cristiana y comunicación de la fe*, Conc 85 (1973) 239-251; íd., *Théologie et expérience chrétienne*, en *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au P. Y. Congar*, París 1974, p. 113-129; íd., *La teología ¿carisma del Espíritu?*, Conc, núm. especial en homenaje a E. Schillebeeckx (1974) 48-58.

35. E. Vilanova, *La litúrgia, des de l'ortodòxia i de l'ortopraxi*, Barcelona 1981.

36. P.-R. Régamey, *La santedat de la intel·ligència al segle XX*, en *Retrat espiritual del cristià*, Barcelona 1965, p. 529-553.

Capítulo segundo

LA TEOLOGÍA POSTCONCILIAR A TRAVÉS DE TRES BINOMIOS

Pese al riesgo de simplificación de todo esquematismo, la abundante producción teológica de esos años puede agruparse, con intención pedagógica y con fidelidad al proceso histórico, en función de tres binomios[1]. De este modo, la temática queda jerarquizada en tres puntos fundamentales, que permiten hacerse una idea justa de las adquisiciones de los veinte años de postconcilio. Los binomios escogidos no suponen presentar una alternativa de los elementos en cuestión: simplemente quieren subrayar la diferencia de orientación y epistemología, y al mismo tiempo ayudar a concretar algunas de las perspectivas esbozadas en el capítulo anterior.

I. ¿Dogmática o hermenéutica?

Los términos «dogmática» y «hermenéutica» se han convertido, en la práctica concreta de los teólogos, en la expresión de dos tendencias diferentes o, mejor dicho, de dos paradigmas de trabajo epistemológico[2].

Es verdad que toda teología dogmática tiende a comprenderse como una hermenéutica de la palabra de Dios. Pero el término «dogmática» designa, en nuestro contexto, una concepción «dogmatista» de la teología que intenta presentar las verdades de la fe de una manera

1. Así procedió J. Rollet, *Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, París 1987, con un esquema que, por considerarlo válido y dinámico, seguiré de cerca.

2. Cf. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, París 1983, p. 65-90 (trad. cast., Madrid 1984).

autoritaria, sea en función del texto bíblico o del magisterial. Dicha teología se ve inevitablemente condenada a la repetición, al estar preocupada por la transmisión escrupulosa de unos contenidos doctrinales. «Hermenéutica» evoca un movimiento teológico, sensible a la relación viva entre el pasado, con sus textos, y el presente, relación que comporta el riesgo de una interpretación nueva del cristianismo, con el intento de responder a los desafíos de hoy.

1. *El modelo dogmático*

Este modelo fue practicado sobre todo entre los teólogos, desde el concilio de Trento hasta el Vaticano II, mientras se abrían otros caminos para la comprensión de la fe. El dogmatismo es una teología de contrarreforma, con preocupación apologética, obsesionada por mantener la ortodoxia doctrinal. Su metodología, a partir de tesis, ya ha sido explicada en este volumen[3]. Además, tiene muy presente la distinción, explicitada a partir del siglo XVIII, entre Iglesia que enseña e Iglesia enseñada, gracias a la cual el magisterio se convierte en la instancia superior del saber y el control del saber de los demás.

En tal situación, la teología se reduce a un comentario de las definiciones dogmáticas y de las interpretaciones y consignas dadas por el magisterio, de modo que la relación con la verdad del misterio queda determinada por su relación con la institución jerárquica, en detrimento de otras instancias contextuales o vivenciales capaces de enriquecer la *intelligentia fidei*. Según esta posición, las verdades de fe no aparecen como tales en función de la misma verdad de Dios que se revela, sino porque son afirmadas por el magisterio. La autoridad de éste, en la práctica, sustituye a la de la Escritura[4].

La tendencia al dogmatismo se da en toda religión, en la medida en que intenta identificar la verdad con una forma histórica, en nuestro caso con la de la contrarreforma. La falta de sensibilidad histórica

3. La situación de la teología dogmática hoy está bien expuesta por Cl. Geffré, *Un nouvel âge de théologie*, París 1972, p. 43-66. Cf. también una buena descripción en M. Michel, *Voies nouvelles pour la théologie*, París 1980, p. 55-69.

4. La distancia entre la concepción de la autoridad doctrinal presentada por santo Tomás y la de la teología contrarreformista queda bien explicada por P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, Munich 1980, p. 99-103 y 178-183 (trad. francesa, París 1982).

debe compensarse por teorías que justifiquen, por ejemplo, el desarrollo homogéneo del dogma, teorías que revelan una intención apologética[5]. El peligro es que la teología se degrade en ideología al servicio del poder dominante de la Iglesia. En tales circunstancias, ¿la tentación propia de la autoridad jerárquica no es la de pedir a la teología que reproduzca un discurso que legitime la enseñanza oficial como instancia de ortodoxia en lugar de favorecer su función crítica y profética ante los que ejercen el poder de definir e interpretar?[6]

A los veinte años del Vaticano II, el modelo dogmático mantiene su vigencia: se resquebrajó como orientación intelectual y se rehízo en la dimensión institucional. El *Informe sobre la fe*, del cardenal Ratzinger, que se presenta como un discurso teológico, se sitúa explícitamente en el modelo dogmático: sus posiciones sobre la catequesis, la moral, la teología de la liberación, la relación Iglesia-mundo lo confirman: constituyen, en la terminología de Max Weber, su «tipo ideal»[7].

2. *El modelo hermenéutico*

La hermenéutica, desarrollada por historiadores y filósofos a partir de la segunda mitad del siglo XIX bajo el influjo de Dilthey, ha penetrado la teología contemporánea, hasta caracterizarla en un momento determinado[8]. Decir que la teología sea «hermenéutica» no quiere decir que sea «adogmática», sino que se ha tomado en serio la historicidad de toda verdad, incluida la verdad revelada.

El punto de partida de la teología como hermenéutica no es un conjunto de proposiciones de fe inmutables, consideradas al margen de su contexto. El acontecimiento Jesucristo, tal como nos lo presenta el Nuevo Testamento, ya es diversamente interpretado por las pri-

5. J.-P. Jossua, *Immutabilité, progrès ou structuration multiples des doctrines chrétiennes*, RScPhTh 52 (1968) 173-200.

6. Cf. M. Michel, *Pouvoir et vérité*, París 1981. En una perspectiva más sociológica, cf. G. Defois, *Discours religieux et pouvoir social*, «Archives de sociologie des religions» 32 (1971) 85-106, y J.M. Mardones, *El magisterio como poder*, en *Teología y magisterio*, Salamanca 1987, p. 161-183.

7. No deja de sorprender en un teólogo como Ratzinger, que inició su itinerario intelectual con la sensibilidad propia del historiador de la teología; cf. A. Nichols, *The theology of Joseph Ratzinger*, Edimburgo 1988.

8. En este momento, ya asistimos a una crisis de la hermenéutica, con un desplazamiento denunciado por Paul Ricoeur; cf. Cl. Geffré, o.c. en la nota 2, p. 33-64.

meras comunidades cristianas[9]. En función de una situación histórica nueva, la primera Escritura suscita nuevas escrituras como actos de interpretación que atestiguan inseparablemente, bajo la fuerza del Espíritu, la experiencia cristiana fundamental y la nueva experiencia histórica de la Iglesia. La teología como hermenéutica es, así, un nuevo acto de interpretación del acontecimiento Jesús sobre la base de una correlación crítica entre la experiencia cristiana fundamental atestiguada por la tradición, y la experiencia humana de hoy[10].

De ahí que la comprensión de la fe, ofrecida por una teología hermenéutica, no sea un acto de la razón especulativa, sino una comprensión histórica, en la que el conocimiento del pasado se hace inseparable de una interpretación de uno mismo y de una actualización creadora orientada hacia el futuro. De ahí que la teología sea inseparablemente memoria y profecía. Así la teología como dimensión constitutiva de la tradición supone una fidelidad creadora[11].

La teología hermenéutica no se contenta con exponer y explicar

9. Cf. K. Rahner, *Teología en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de teología* V, Madrid 1964, p. 33-53.

10. Este principio —bien expuesto por E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, París 1967, p. 121-137; íd., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca 1973— ha sido aplicado al ámbito cristológico de una manera convincente: E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981; se puede hallar un buen resumen del método teológico de E. Schillebeeckx en la edición francesa de su *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, París 1981.

11. De las tres funciones, o momentos, de la tradición —recepción, posesión, comunicación— en la tarea de transmitir, es difícil buscar la dominante. Se puede poner el acento en la recepción. Entonces nos ponemos a escuchar el pasado, para no perder sus lecciones; y la virtud principal que de ello resulta es la fidelidad. Desde el punto de vista sociológico, se puede relacionar con lo que se ha llamado las conciencias o sociedades «guiadas por la tradición» (David Riesman). Se puede subrayar también el aspecto de posesión, tan rico en consecuencias para la vida del individuo que asimila el dato de su patrimonio ancestral, que cultiva en profundidad y que se esfuerza por reproducirlo en su vida de una manera que no sea únicamente fiel, sino también progresiva. Así Tomás de Aquino reflexiona largamente sobre la tradición que recibió de los teólogos que le precedieron y sobre la que le viene de las traducciones de Aristóteles: de ahí una fermentación que afectó a una y otra. El mundo del espíritu no será el mismo después de su paso, porque fue fiel de forma creadora; no sólo recibió, sino que también asimiló y transformó. Finalmente —aunque parece que es menos frecuente—, podemos poner de relieve la orientación hacia el futuro, necesaria a la transmisión de la tradición recibida y enriquecida. Quizá hoy somos más sensibles a este aspecto de las cosas y a sus posibilidades que en otro tiempo.

los dogmas inmutables de la fe católica, sino que intenta manifestar la significación siempre actual de la Palabra de Dios. De ahí que trabaje en dos direcciones: la del sentido y la de la verdad. La exigencia de la primacía del sentido sobre la preocupación por la verdad objetiva desemboca en la cuestión del lenguaje[12], con todas sus expresiones tan a menudo olvidadas en teología (la estética y la poética, la narrativa, la imagen y el símbolo) y la cuestión de la «traducción»[13]. La hermenéutica no se limita a descubrir el sentido: no basta que una cosa tenga sentido para que sea verdadera; la hermenéutica no es una simple exposición de significados, sino que intenta ser una verdadera instauración de un *logos*, una ontología. Se desarrolla como un intento de investigar la verdad, profundizando en la cosa para mostrar su *logos* interior[14].

El objeto de la teología hermenéutica es una nueva comprensión del mensaje cristiano, a base de respetar el círculo hermenéutico entre la Escritura y el dogma, testigos de la Palabra de Dios, y las nuevas escrituras surgidas en el seno de la Iglesia de cada momento. Así se da una reinterpretación de los enunciados dogmáticos a partir de un mejor conocimiento de aquella situación histórica que fue la ocasión de su formulación. Sin embargo, el magisterio parece más comprensivo con los exegetas que se benefician de los progresos de las ciencias histórico-bíblicas[15], que con los teólogos que se hallan ante el muro

12. Cf. J. Delorme, *Repercusión de las ciencias del lenguaje en la exégesis y la teología*, en *Iniciación a la práctica de la teología* I, Madrid 1984, p. 305-317, con útil bibliografía para un estudio ulterior. Cf. también F. Raurell, *Del text a l'existència. De l'exegesi a l'hermenèutica,* Barcelona 1980.

13. Hay que advertir que, en este contexto, «traducción» tiene un alcance más amplio que el lingüístico. En tal aspecto, parece más adecuado a la realidad que el concepto de «desarrollo» del dogma o de la teología, al que concede especial atención la teología alemana. «A través de esos "procedimientos de traducción" la totalidad de la herencia de la fe es trasladada a una nueva base histórica de conocimiento del ser, como a un nuevo continente, donde empieza a transformarse y modificarse inmediatamente, de acuerdo con las leyes del nuevo campo de intelección, y donde empieza a desplegarse una imagen de fe radicalmente nueva» (B. Welte, citado por K. Rahner-K. Lehmann, en *Mysterium salutis,* I/2, Madrid 1969, p. 868).

14. Cf. una buena síntesis de la problemática en J.-P. Resweber, *Qu'est-ce qu'interpréter? Essai sur les fondements de l'herméneutique*, París 1988.

15. Hay que señalar las reservas actuales, bien recogidas por G. Schelbert, *La diffamazione del metodo storico-critico d'esegesi biblica,* en H. Küng y N. Greinacher (dirs.), *Contro il tradimento del Concilio,* Turín 1987, p. 119-135.

del «depósito de la revelación» como norma próxima que juzga sus doctrinas[16].

El enfoque de la hermenéutica, por tanto, exige una doble atención: al plano histórico y al plano epistemológico, dado que queda comprometida cierta concepción (dogmática) de la verdad.

En la perspectiva histórica, el enfoque hermenéutico ha provocado el resquebrajamiento de la ideología unitaria del sistema dogmático. Las primeras rendijas se abrieron a causa de la irrupción de los métodos históricos en el saber teológico, ya en el momento de la crisis modernista. Progresivamente, se ha llegado al pluralismo actual, como ha quedado explicado en el capítulo anterior.

En cuanto al estatuto de la verdad en teología, se ha asistido a la contestación de la verdad considerada como *adaequatio rei et intellectus*. El «comprender» histórico, en el sentido de Heidegger, había de desencadenar un desbloqueo de la objetividad de los enunciados de fe. Así se llega, en la terminología de Pierre Gisel, a una relación «genealógica» con la verdad: se instaura una relación entre el pasado y el presente. En el acto de interpretar el cristianismo ahora, en el presente, podemos decir el sentido de los orígenes cristianos[17]. La verdad no es reafirmación de una ortotodoxia; es testimonio actual de Cristo que libera al hombre. Este sentido «actual» hace que el análisis sociológico, por ejemplo, quede integrado en la teología como hermenéutica. En efecto, la aceptación de las ciencias humanas se convierte en banco de prueba para comprender si estamos ante una dogmática o una hermenéutica.

II. ¿Metafísica o historia de la salvación?

La Biblia y la historia de salvación que narra se leen, en la comunidad cristiana, a la luz de una «precomprensión» de la existencia humana, de una filosofía por lo menos implícita; sin ella, el texto no sería inteligible, ni siquiera interpelante. Pero la inversa no es menos real: lo que el creyente espera del texto es el descubrimiento de su ser

16. R. Franco, *Hermenéutica del magisterio,* en *Teología y magisterio,* Madrid 1987, p. 185-204.

17. P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann,* París 1977, p. 627.

verdadero. La historia de salvación revela al hombre a sí mismo, ya que lo sitúa donde Dios lo ve. Sobre este círculo hermenéutico se establece una relación tensa entre filosofía e historia, no fácil de resolver[18]. La tensión conoce una larga historia, iniciada ya en la época patrística al dibujarse la dualidad entre «economía» y «teología». Ya entonces, diversos intentos de expresar el contenido de la revelación judeocristiana en los términos y la problemática de la filosofía —y en concreto de la metafísica— griega habían suscitado conflictos bien conocidos.

En la teología de este siglo, a pesar del éxito relativo del neotomismo, triunfante hasta el pontificado de Pío XII, era inevitable que se hiciera notar el impacto de la revolución operada en la filosofía. Después de Kant, el lenguaje religioso perdía sus raíces ontológicas, y Dios tendía a ser sólo el postulado de la acción moral. Dos de los teólogos que más influyeron en la teología moderna, Barth y Bultmann, cada cual a su modo, son herederos de la crítica kantiana.

El ambiente creado en la teología consagrada al Vaticano II intentaba superar el objetivismo teológico del Dios de la metafísica y el existencialismo teológico. El primero, porque conducía a falsas objetivaciones de Dios, propias del pensamiento filosófico; el segundo, porque corría el peligro de reducir el misterio de Dios al sentido que tiene para el hombre. La teología contemporánea debe procurar superar ambos obstáculos por medio de una mayor fidelidad a la revelación, en la que el «en sí» de Dios sólo puede alcanzarse en su «para nosotros». Centrar la teología en la historia salvadora parece un buen camino para resolver la doble dificultad.

1. *El Dios de la metafísica*

Sin la pretensión de rehacer la historia del pensamiento filosófico antiguo y clásico, podemos recordar los elementos esenciales que se hallan en lo que Heidegger denominaba la «ontoteología» y que la enseñanza de los seminarios designaba «teología natural». La interpretación histórica del destino de la metafísica occidental hecha por

18. El tema se planteó bien, en función de tres maestros de la teología contemporánea (Barth, Bultmann y Cullmann), con gran influencia en el pensamiento católico, por L. Malevez, *Histoire de salut et philosophie*, París 1971.

Heidegger invita a interrogarse seriamente sobre el papel o, quizás, el juego del elemento metafísico y del teológico en la teología cristiana. Si acaso, en el momento de cuestionar al Dios de la metafísica[19], la tarea de la teología pide una relectura de la tradición teológica y dogmática que revele lo que a menudo ha quedado oculto por la interpretación del elemento metafísico y del cristiano.

La crisis emergió del demasiado claro marco neotomista, que ofrecía la prueba, por la razón, de la existencia de Dios. Concebido como el fundamento del ser y, por ello mismo, creador de los seres limitados que son las criaturas, este Dios es infinito y omnipotente: nada escapa a su poder; gobierna al mundo y todo cuanto sucede está guiado por su providencia. No está sujeto al devenir; queda fuera de la historia; se dice que es inmutable. Ya que es perfecto, no puede sufrir alteración; por tanto, es incapaz de sufrir; se dice que es impasible. Un tal Dios es exterior al mundo. No tiene nada de sorprendente en la medida en que la afirmación filosófica de ese Dios parte del mundo que conocemos, que busca un fundamento que supere todo lo que es limitado. Este Dios, naturalmente, está dotado de todos los atributos que el hombre no tiene. El pensamiento filosófico neotomista, en la medida en que se proclama prekantiano y precrítico, no se interroga sobre su visión. Sin entrar aquí en un debate que no nos corresponde, podemos comprobar su límite desde una perspectiva teológica: la fe cristiana es adhesión a una revelación de Dios, a una manifestación que el hombre no ha creado: ello significa que el mismo vocablo Dios sólo puede comprenderse a partir de la particularidad de la historia de Jesús[20].

En el área francesa, y en el período que nos ocupa, la obra de Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (1982), es significativa de la contestación contra la idolatría conceptual que descubre en la metafísica «tomista». A partir de ese momento, se han sucedido un conjunto de obras: *L'être et Dieu*, coloquio del CERIT; *Dieu*, presentada por J. Greisch; la de Dominique Dubarle, *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas. Essais d'ontologie théologale*; la de Ghislain Lafont,

19. Cf. *Procès de l'objectivité de Dieu*, París 1969; Cl. Geffré, o.c. en la nota 3, p. 67-81.

20. De ahí el interrogante sobre el proyecto de Ghislain Lafont en su obra *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, París 1969, en la que se presupone ya una noción de Dios; el verdadero interrogante sería: «¿Cuál es el Dios que conocemos en Jesucristo?»: cf. las observaciones críticas de B.-D. Rey en RScPhTh 54 (1970) 636-653.

Dieu, le temps et l'être, que manifiesta la actualidad del tema. En las mismas descubrimos cómo la revelación judeocristiana interroga a la filosofía: de ahí inevitablemente surgen las cuestiones sobre la «metafísica del éxodo» o la «filosofía cristiana»; estas cuestiones están latentes en la mayoría de dichas obras con respuestas que llegan hasta el rechazo de la metafísica del ser, consecuencia de la ruptura con la inteligencia de la fe más que como fruto de reflexión teológica[21]. El interrogante decisivo es: el final de la ontoteología, ¿no deja otra salida que disociar definitivamente a Dios y el ser, o bien —al contrario— la experiencia teologal cristiana legitima un planteamiento del problema en términos totalmente nuevos? No todos responden del mismo modo: así, el padre Dubarle se pronuncia a favor de una ontología teologal, destinada a cumplir su misión insustituible de «filosofía primera», de modo que la comprensión ontológico-teologal puede enlazar, sin perjuicio ni para la fe ni para la razón, los ámbitos propios de la filosofía y de la teología.

Mientras tanto, en el ámbito alemán, la teología natural, tan desacreditada y, según cómo, tan sospechosa, vuelve a ser objeto importante del debate teológico: las posiciones de los defensores y de los detractores son presentadas objetivamente por Weissmahr[22].

2. *La historia salvadora*

Los estudios bíblicos de los últimos cuarenta años han subrayado suficientemente la dimensión histórica de la revelación de Dios. La «historia de salvación», expresión forjada por J.Ch. von Hoffmann († 1877), fue desarrollada en el ámbito protestante sobre todo por el profesor Cullmann; en el católico, después de logradas aproximaciones, recibió su canonización en el Vaticano II. A partir de aquel momento, se convirtió en el eje de una teología denominada «concreta e histórica»[23], y se divulgó por todas partes: lo muestra la obra colec-

21. Y. Floucat, RT 87 (1987) 475-499. Para la dimensión política de la obra de Marion, cf. J.L. Schlegel en «Esprit» (1984, feb.) 26-36.
22. B. Weissmahr, *Teología natural*, Herder, Barcelona 1986.
23. Cf. el excelente estudio de H.-M. Féret, *La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente*, en *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au P.Y. Congar*, París 1974, p. 193-247. Cf. también W. Kasper, *Fe e historia*, Salamanca 1974, p. 13-46.

tiva, dirigida por J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de salvación*, 9 vols., Madrid 1969-1984.

Ya en 1935, el padre Chenu había escrito que «hay una ciencia teológica; incluso se dan sistemas teológicos. Pero ciencia y sistemas, todos ellos, tienen que captar una misma historia santa, no un orden de esencias»[24]. Fundamentar la teología en esta historia de salvación significa insistir en su carácter gratuito, irreversible e irreductible a toda construcción racional. Por encima de la idea recibida intelectualmente, lo que se acentúa es el acontecimiento salvador.

Las magníficas aportaciones de que podemos beneficiarnos gracias a los análisis del Antiguo y el Nuevo Testamento, tienen el peligro, sin embargo, de presentarnos una teología descriptiva, y más atenta al pasado que al presente. Algunos entusiastas de esta teología, cuando no establecen suficientemente las relaciones del pasado con el presente, ceden a un comportamiento artificial, incapaz de resistir los choques de la vida, y puede pasar que la teología, en su unidad, deje de ser una consideración histórica para convertirse en una dialéctica nueva, diríase una nueva escolástica, a pesar de que se había buscado para suplir a esa misma escolástica. Porque, en tales desviaciones, es la misma historia la que desaparece, para dejar en el espíritu únicamente unos textos, unos conceptos, un verbalismo, una dialéctica.

La solución de la cuestión está en la misma concepción de Palabra de Dios, que no coincide simplemente con la Escritura[25]. La Escritura es menos historia que forma y vehículo de la Palabra de Dios emitida incesantemente y ahora mismo. Cuando se lee la Escritura, se escucha la Palabra. «La Escritura se hace Palabra», decía Orígenes (*In Iesu nave, hom.* 20, n. 5).

Si es así, la teología, elaboración de la Palabra de Dios en nuestra inteligencia y según sus múltiples recursos, halla su fuente viva siempre en la acción —su «lugar», como dice el lenguaje técnico—, no en los textos antiguos, por más cualificados que sean, no en una exégesis gramatical o literaria, sino en la existencia de la Iglesia, pueblo de Dios

24. M.-D. Chenu, *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1960, p. 120, texto citado en la alocución de Pablo VI a los profesores y estudiantes de la Universidad Gregoriana de Roma, publicado en «L'Osservatore romano» (14.V.1972).
25. Y. Congar, *Biblia y Palabra de Dios*, en *Los caminos del Dios vivo*, Barcelona 1964, p. 25-43; Cl. Geffré, *Des théologiens de la Parole à la théologie de l'histoire*, o.c. en la nota 3, p. 83-102; H.-M. Féret, *La Palabra de Dios y su soberanía en la Iglesia contemporánea*, Conc 166 (1981) 321-339.

y comunidad del Espíritu. El hoy de la Iglesia, por tanto, no es captado por la teología pastoral en el terreno de las adaptaciones pragmáticamente deseables, con la finalidad de dar recetas, sino que se lo reconoce como el lugar presente de la Palabra, que el acto teológico tiene la responsabilidad de escrutar y actualizar reflexivamente.

Si es así, si la base portadora de la Palabra es la Iglesia comprometida en la historia, si la vida de la Iglesia en acto entra en el texto y lo llena de savia, entonces no tenemos nada que ver con un Dios que promulga desde la altura del cielo mandamientos para el buen orden del mundo, sino con un Dios comprometido en la historia concreta de la sociedad, como consecuencia de su encarnación. Este compromiso con las vicisitudes de los hombres nos lleva a concebir una teología diferente de la del Absoluto de los deístas y, por otro lado, a dignificar estas vicisitudes como lugar de la divinización. Historia de los hombres y economía de Dios son correlativas. La divinización del hombre continúa la humanización de Dios.

Si el misterio está en la historia, la historia es «santa», no por ninguna clase de sacralización —ya que continúa siendo profana—, ni por una extrapolación mística —que la vaciaría de sí misma—, ni por una superestructura heterogénea, sino según su densidad terrestre y en la autonomía de sus causas en la total asunción crística. La misma y única historia: contra una distinción estática de los planos —como la que existió en la teología occidental desde el concilio de Trento—, hay que mantener las dimensiones de la misma realidad concreta. El progreso de la historia no se introduce por azar en la gracia, ni construye el reino de Dios, ya que la vida que Dios nos ofrece es dada gratuitamente en su amor y supera cuanto podemos conseguir en la historia.

De este modo, los «acontecimientos», que son materia de la historia, entran en la economía de la salvación: hay en la fe una dimensión histórica, hay una significación teológica de los acontecimientos, es decir, de los hechos que, desbordando la recurrencia de los fenómenos de la naturaleza y la banal rutina de la institución, introducen algo «nuevo» para el presente y todavía más en la perspectiva del futuro. La constitución y el destino del imperio romano formaron parte, durante más de un milenio, de la construcción de la Iglesia. La revolución francesa fue y sigue siendo una coordenada esencial del cristianismo occidental, incluso en su oposición prolongada sin discernimiento. Hoy la promoción económica y social de las clases trabaja-

doras gracias a la reivindicación de sus derechos, la entrada de la mujer en la vida pública suscitando conciencia de su dignidad, la organización internacional de los pueblos apuntando a resolver sus conflictos: todo ello son acontecimientos macizos que constituyen «piedras de toque» del reino de Dios. Se puede reconocer en esta enumeración la lista de los «signos de los tiempos» que presentó Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris.*

Ahora bien, entre los signos en los que se revela la presencia interpeladora de Dios, no se puede negar que el ascenso de la conciencia de los pueblos del tercer mundo y su clamor en busca de liberación son un «acontecimiento» de primera magnitud, cuyos episodios vemos cómo se despliegan año tras año.

Efectivamente, la teología, al integrar las situaciones concretas de los creyentes en el tiempo y el espacio, como constitutivas de su inteligencia de la fe, tendrá que equilibrar de otra manera sus polos de desarrollo. No manipula el dato revelado como un objeto puro colocado ante ella, sin compromiso en la conciencia del pueblo de Dios. No hay revelación en el sentido de un contenido de verdad de origen trascendente, sin que haya interiorización de esta revelación en una conciencia humana.

Durante mucho tiempo, por una reacción superficial contra el modernismo que exageraba la función del sujeto en la elaboración teológica, los teólogos oficiales rechazaban la experiencia como una consecuencia secundaria y marginal, sin impacto en el objeto. En contra de esto, hay que superar una noción demasiado estrecha y extrínseca de la revelación: no es la comunicación desde la altura de un saber fijado una vez por todas. Designa inseparablemente la acción de Dios en la historia y en la experiencia creyente del itinerante pueblo de Dios que se traduce en una expresión interpretativa de esta misma acción.

He aquí el alcance de una teología de la historia de la salvación, que no se puede reducir a un retorno literal a la Biblia. Para superar esta cómoda tentación, se ha revalorado la teología narrativa, que subraya el lugar fundamental de la narración en los textos fundacionales del cristianismo. En este sentido, el n.º 85 (1973) de la revista «Concilium» es muy iluminador: H. Weinrich, como lingüista, y J.-B. Metz, como teólogo, recuerdan lo que se había olvidado en la problemática metafísica totalmente ahistórica: la fe cristiana es una historia que hay que narrar, una historia engendradora de la confesión

de la fe cristiana, y que adquiere toda su fuerza y unidad en función de la conexión entre «mundo narrado» y «mundo comentado»[26].

Para terminar, consignaremos que una auténtica teología como historia no sacrifica el lenguaje del ser, sino que lo valora justamente en su naturaleza de lenguaje, de mediación histórico-concreta y comunitaria, en que el ser se revela al hombre y le lleva a abrirse a su profundidad ontológica[27].

III. Teología según el evangelio: ¿«decir» o «hacer» la verdad?[28]

1. *La insuficiencia de una ortodoxia verbal*[29]

Toda teología tiende a convertirse en una pura estructura mental, en la que la coherencia lógica prevalece sobre el sentido. ¿Qué es Dios? El creador del universo. ¿Y qué es el universo? Lo que ha sido creado por Dios. ¿Quién es Jesucristo? El salvador del mundo. ¿Qué es la salvación? Lo que nos ha traído Jesucristo. ¿Qué es el pecado original? La privación de la gracia. ¿Y qué es la gracia? El perdón de

26. Una aplicación concreta en E. Vilanova, *El seguimiento de Jesús,* «Iglesia viva» 105-106 (1983) 379-391.

27. G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être,* París 1986, p. 323.

28. Con este título, F. Manresa se interrogaba en una sagaz carta escrita desde Bolivia, QVC 59 (1971) 75-87. Cf. también E. Dussel, *Discernimiento: ¿cuestión de ortodoxia u ortopraxis?,* Conc 139 (1978) 552-567; R. Panikkar, *Què vol dir avui confessar-se cristià?,* QVC 128-129 (1985) 86-111, el cual introduce la categoría de «ortopoiesis» que, junto con la ortodoxia y la ortopraxis, constituye una de las tres dimensiones de la fe y de la teología. Ortopoiesis, según Panikkar, es la actitud y el comportamiento moral que conduce al hombre a su destino: la distinción con ortopraxis sería la que se da entre el acto humano, que retorna hacia el mismo agente y lo transforma, y el resultado de la actividad humana, que se aplica al objeto externo hacia el que es dirigido el acto.

29. Cf. J.P. Deconchy, *L'orthodoxe religieuse. Essai de logique sociale,* París 1971; M.-D. Chenu, *Orthodoxie-orthopraxie,* en *Le service théologique...,* o.c. en la nota 23, p. 51-63; M. Montuclard, *Orthodoxie. Esquisses sur le discours idéologique et sur le croire chrétien,* París 1977; íd., *Limites épistémologiques du système orthodoxe,* «Archives de Sciences Sociales des Religions» 56 (1983) 107-121; A. Godin, *Orthodoxie,* NRth 104 (1982) 555-576. Cf. también J. Estruch y S. Cardús, *Crisi de l'ortodòxia i privatització de la fe,* QVC 94 (1978) 83-87, que presentan en forma esquemática las diversas posiciones (desde el integrismo a los «cristianos por el socialismo»), para recuperar un discurso ortodoxo ante una situación generalizada de privatización de la fe.

los pecados. Y así sucesivamente. Las palabras forman un círculo vicioso. Cada una se define por su colocación entre las demás, pero nunca sale del círculo. Ya que los conceptos se definen unos por los otros, la lógica es impecable. Un sistema así ofrece al espíritu una enorme sensación de seguridad. El sentimiento de verdad se debe a la fuerza de la cohesión. Ello se mantiene con tanta perfección que tiene que ser verdadero. En tal caso, los problemas consisten en relacionar todos los elementos nuevos con la estructura lógica preestablecida. Cuando los elementos nuevos, las palabras nuevas, han hallado lugar en la estructura, la inteligencia queda satisfecha. Se ha encontrado la verdad de la cosa al integrarla en el sistema.

Gracias a dicho sistema, la palabra de Dios y Jesucristo se convierten en una estructura mental tranquilizadora. Jesucristo es una reunión de palabras y de conceptos asociados a una determinada figura, y que es posible examinar desde todos sus aspectos. La novedad teológica consiste en hacer brotar nuevos efectos por medio de aproximaciones inesperadas de palabras que raramente se asociaban. Pero basta mirar las cosas un poco más de cerca para ver que allí no hay nada nuevo. Permanecemos dentro de la misma estructura. Así es como la teología contrarreformista, siguiendo la escolástica medieval, encerró la palabra de Dios en una estructura que tiene la inmensa ventaja de tranquilizar, serenar, dispensar de pensar o, mejor dicho, sustituir el pensamiento por asociaciones de palabras.

Cuando la estructura se convierte en ortodoxia, la impresión de seguridad todavía aumenta. Porque los juegos de asociaciones entonces adquieren una función social. Se trata de proteger el dogma. La estructura se convierte en una función protectora de la palabra de Dios.

¿Proteger la palabra de Dios? Los protectores denuncian los «peligros» que la amenazan, ya que la palabra de Dios no «se reduce» a esto o aquello. Desde el momento en que se establecen aproximaciones entre los temas bíblicos y tal o cual situación histórica, los teólogos protectores se ponen de pie: ¡Atención! La palabra de Dios no se reduce a esto. Jesucristo es mucho más y no se le puede reducir a una sola forma de actividad[30]. De este modo se ha podido crear un sistema de conceptos o de palabras que ya no contiene alusión alguna a nin-

30. En esta perspectiva se explican las sospechas y reservas romanas respecto de la teología de la liberación; cf. E. Dussel, *Dominación-liberación: un discurso teológico*

guna circunstancia histórica. Se ha llegado a definir a un Cristo en sí y un cristianismo en sí, independiente de toda referencia particular. El cristianismo se convierte en un sistema de salvación intemporal. Y a partir de entonces se hace incorruptible. Es completamente aséptico. No corre peligro alguno de verse reducido a una ideología. Pero, por otro lado, se halla tan perfectamente protegido que pierde todo su sentido. La palabra pura, sustraída de todo contexto que pudiera darle un sentido particular, ya no dice nada a nadie. Una palabra pura que no habla a nadie y que no dice nada. Desde el momento en que una teología se desprende de toda ideología, ya no dice nada. Sólo es una pura estructura. Como tal, cumple todavía una función, pero se trata de una función de integración de la personalidad o de integración social, no de una función de revelación.

El correctivo de esa lamentable situación es la «praxis», concepto que no es nuevo. En efecto, la praxis —concepto denso, tomado de la filosofía griega y mal traspuesto a nuestras lenguas modernas—, la «práctica» social de la fe no es sólo una referencia empírica y oportunista a las situaciones cambiantes de las comunidades, sino que forma parte del tejido teológico, hasta el punto de ejercer en el mismo una cierta normatividad. Sin perjuicio de la ortodoxia, hay en juego una «ortopraxis», en una reflexión desarrollada en contacto «con las situaciones cambiantes de este mundo, bajo el impulso del evangelio como fuente de renovación» (*Carta de Pablo VI al cardenal Roy*, 1971, n.° 42).

La teología clásica se definía como un saber simultáneamente «especulativo» y «práctico»; pero su función práctica se ejercía por y en las aplicaciones morales y pastorales y no en la inteligencia de los datos revelados. De ahí viene el rasgo típico de la «escolástica» de proceder por deducción partiendo de principios preestablecidos en los artículos de la fe. Operación de gran valía y siempre válida, pero que reducía la teología pastoral a una función casuística. Hoy la teología pastoral vuelve a encontrar su dignidad como lugar de análisis y decisión. Es en esta perspectiva como hoy se elaboran teologías del mundo, de la historia, de la ciencia, del desarrollo, de la liberación, de la revolución, campos todos ellos asumidos por la reflexión crítica

distinto, Conc 96 (1974) 328-352; N. Greinacher, *Dovremo «liberarci» dalla teologia della liberazione?*, en H. Küng y N. Greinacher (dirs.), *Contro il tradimento...*, o.c. en la nota 15, p. 155-171.

guiada por la fe. Dicha pastoral está evidentemente cargada de inteligencia, de una inteligencia que emana del compromiso en las luchas indicadoras del movimiento de la historia, y que quiere ser solidaria con una comunidad portadora de múltiples prácticas y preocupaciones de la vida de fe. ¿Cómo podríamos dejar de observar que el concilio fue conducido según la orientación de Juan XXIII como un «juicio pastoral» y no como una «máquina dogmatizadora» (M.-D. Chenu)?

Es en este ambiente como se pronunció, en la *Conferencia de Puebla* (1979), la fórmula perfecta: «La Iglesia nace del pueblo.» Sin duda hay que eliminar la ambigüedad de la expresión, pero una vez hecha la aclaración que garantiza la trascendencia de la palabra de Dios, enuncia de un modo excelente el régimen de encarnación de dicha palabra; es así como el pueblo de Dios, en el acto de su fe en el evangelio, es un «lugar» de la teología[31].

El resultado será una teología inductiva en vez de deductiva. Pero siempre a condición de que no se considere la praxis como la única base capaz de fundamentar el discurso de la fe y que no se rechace la teología deductiva como si fuese simplemente una ideología: mantiene su capacidad de conceptualización, como operación de la razón, de la «razón teológica». Lo que es preciso es que inducción y deducción se articulen en una expresión dialéctica que deje espacio, en su mismo proceder, a la fe vivida en la comunidad. Este método teológico permite una adecuada relación entre el saber y el hacer, relación que se plantea en cualquier disciplina, pero con mayor urgencia en la vida cristiana.

31. No es extraño que aparezcan grandes temas de la reflexión actual, el de las Iglesias locales (cf. QVC 126 [1985]) y el de la relación entre comunidad y ministerios. En este período el tema de los ministerios ha sido ampliamente estudiado (J.M. Castillo, *Ministerios*, en C. Floristán y J.-J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, p. 628-647), sobre todo a raíz de la posición de E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana,* Madrid 1983, y *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, París 1987, donde responde a las críticas del primer libro: las dificultades que sus tesis le han provocado ante Roma están resumidas por A. Willems, *La storia infinita di Edward Schillebeeckx*, en H. Küng y N. Greinacher (dirs.), *Contro il tradimento...*, o.c. en la nota 15, p. 343-352. Para el tema, cf. la excelente aportación de R. Pou i Rius, *«Ministerium ecclesiasticum divinitus institutum.» Reflexió teològica entorn del n.° 28 de la «Lumen gentium»*, RCT 2 (1977) 415-436.

2. *Por una praxis integral*

El término praxis está lleno de equívocos. La cuestión no es saber si debemos interesarnos más por la vida o por el pensamiento, sino saber cómo se relacionan una y otro. La atención a esta última cuestión caracteriza ciertas tensiones de la teología actual. Dicho de otro modo, el problema de la significación de la praxis interesa sobre todo como problema epistemológico. La liturgia como ortopraxis, por ejemplo, representa una aportación positiva a la cuestión, debatida desde la edad media, sobre si la teología es especulativa o práctica. A partir de santo Tomás, que ya había respuesto afirmando que la teología es a la vez especulativa y práctica, cada vez se ha caído más en la cuenta de que la fe cristiana se sabe histórica en la búsqueda de su autocomprensión, de sus lenguajes y en la legitimación de sus análisis. Histórica y, por tanto, indisociable de las vivencias de la comunidad que cree, de las praxis en las que la comunidad actualiza la fe, la expresa, la celebra.

Ante este hecho, se plantean unos interrogantes decisivos: ¿es legítimo privilegiar las praxis internas a la comunidad cristiana (formas de catequesis, de espiritualidad, de oración, de celebración) como se ha hecho en la teología pasada, o las praxis de la acción cristiana orientada a la sociedad, como se tiende a hacer en el presente? La praxis de hoy, ¿deja sin significación la praxis de ayer? La política, ¿deja sin significación a la liturgia? El concepto de praxis cristiana se hace muy amplio: la liturgia queda integrada en el mismo, por derecho propio, desde siempre[32]. Sin embargo, se ha presentado un nuevo interrogante: ¿cómo acoger la praxis en el interior del acto teológico sin entregar simplemente la teología a la praxis? Se tendría que instaurar en la teología un vaivén entre las energías críticas de la fe y los datos de la praxis, interpretándose y acogiéndose mutuamente. La praxis ofrece a la fe el servicio de la lucidez respecto de los condicionamientos culturales de sus lenguajes heredados y de sus comprensiones instituidas. La fe, por su parte, desenreda los compromisos auténticos de las praxis eclesiales o seculares entre las que vive. Labor delicada, que exige una experiencia de fe bien identificada, arraigada en sus fuentes apostólicas, vivida en la comunión católica, fielmente

32. Cf. R. Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, París 1970.

crítica; que exige igualmente una capacidad de análisis, tan científica y crítica como sea posible, de las praxis llevadas a cabo en nombre de la fe.

Una vez admitido que la noción de praxis resulta precisada en cuanto engloba la liturgia y la acción social, pueden recuperarse unos valores que muchos de los representantes de la última generación teológica, incluso los que se hacían o todavía se hacen abogados de un cristianismo comprometido en las tareas del mundo, se han puesto a exaltar festivamente. Es innegable, en el campo católico, la influencia de obras como *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, de Jürgen Moltmann, y *Las fiestas de locos*, de Harvey Cox.

El concepto de praxis es, por tanto, lo bastante extensible como para englobar igualmente ciertos aspectos de la actividad transformadora del mundo y al mismo tiempo la contemplación, la adoración, la atención, la alabanza y la celebración del ausente, en el interior de espacios nuevos de libertad abiertos por su gracia. La cuestión no es, sin duda, buscar para la teología otros lugares que no son la praxis, sino no aislar de la reflexión y la experiencia de sentido las praxis concretas. Esta experiencia de sentido, que debería estar en la base de toda praxis, permite superar la misma praxis. Podemos decir que la teología ha de desarrollarse como teoría de una praxis *histórica*; sin embargo, no podría renunciar a desarrollarse como teoría *contemporánea* de la gracia, lo que la hace contemplativa.

Por tanto, si la praxis constituye un lugar privilegiado o, mejor dicho, necesario del ejercicio de la teología, y si esta praxis ha de ser tratada según las exigencias y con los métodos que definen la racionalidad contemporánea, la teología no debería olvidar la liturgia, cuya experiencia es indispensable para encontrar, en un clima moderno, el carácter sapiencial característico de la teología patrística y monástica[33].

33. Éste sería el ideal de teología propuesto por Cipriano Vagaggini, que formuló con precisión en el artículo *Teologia*, en *Nuovo Dizionario di teologia*, Roma 1977, col. 1597-1711; para comprender el alcance y el valor del proyecto, véase Magnus Löhrer, *Il modello gnostico-sapienzale della teologia. La prospettiva di base della metodologia teologica di C. Vagaggini*, en *Lex orandi, lex credendi-Sacramentum*, 6, Roma 1980 (Studia anselmiana, 79), p. 19-47.

3. *La praxis renueva la teología fundamental*

La atención a la praxis, a las conquistas del hombre y no sólo a sus fracasos —a la manera intuida tiempo ha por Teilhard de Chardin— supone que Dios puede tener sentido en el orden de una ética de la libertad. A partir del reconocimiento del hombre, la teología fundamental —que desde los años sesenta sustituyó a la apologética— es sensible a la dimensión ética de la existencia, de la ortopraxis y no sólo de la ortodoxia. Este cambio de orientación, que algunos han atribuido a la influencia del marxismo y a los movimientos estudiantiles del mayo francés del 68, es más bien deudor de los pensadores de la escuela de Francfort. J.-B. Metz se refiere al pensamiento de W. Benjamin cuando desarrolla el tema del sufrimiento como factor de futuro; se inspira también, como lo hizo Moltmann, en el pensamiento de Ernst Bloch, y recibe un fuerte impacto de J. Habermas. Éste, que estudia el funcionamiento de las sociedades occidentales y su economía dominada por el saber científico y su aplicación técnica, desarrolla como contrapunto la teoría de la actividad comunicativa, que ha inspirado muchas de las posiciones de Metz y de Schillebeeckx.

Estos datos teóricos, que hallaron en los años sesenta la contestación estudiantil, la guerra del Vietnam, la conciencia del empobrecimiento del tercer mundo, en sus relaciones, llevaron la teología —sobre todo la fundamental— a interrogarse sobre el hecho de apoyarse simplemente en los enunciados de la ortodoxia.

Fruto de tales interrogantes, J.-B. Metz propuso una «teología política», que superase la privatización de la fe y subrayase su dimensión social[34].

Sin negar el enriquecimiento que la «teología política», representada por Metz y otros, puede aportar a la teología tradicional de Occidente (europea, norteatlántica o simplemente blanca), en los sectores donde la fe se comprometió en un proceso de liberación fue mirada en principio con cierta prevención, a pesar de recibir su influencia.

En primer lugar, por una razón emocional: se trata de una teología

34. Cf., entre la amplia bibliografía, la obra de M. Xhaufflaire, *La teología política*, Salamanca 1974. Para la teología fundamental en concreto, cf. J.B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid 1979, y el comentario de E. Vilanova, *Una aproximació a la teologia fonamental*, RCT 3 (1978) 261-284, donde se señalan las aporías del proyecto.

elaborada en una sociedad no solamente opulenta, sino explotadora de las otras. Además, la fuerza cultural que intenta imponerla (cantidad de libros, revistas, culto a las personalidades, etc.) la hacía sospechosa.

Segundo, por razones intelectuales. Aunque la «teología política» llega a tocar problemas reales:

a) Lo hace levemente y se queda a mitad de camino.

b) Lo hace según los métodos de ingeniería teológica tradicionales (cátedras, tesis, revistas, congresos, nombramientos, comisiones, salarios, etc.), elaborados en el seno y según las pautas de una sociedad que hay que rechazar en bloque.

c) No se ha librado, ni puede hacerlo, del neutralismo (aunque ya es un progreso haberse percatado de ello, al menos verbalmente); el neutralismo insiste en la intervención en política, en el pluralismo, en la democracia, en el valor positivo del mundo, etc., temas que no son más que la racionalización de la praxis de una sociedad opresora que no admite ser discutida.

La teología de la liberación, en cambio, se ve a sí misma como una *diferente* inteligencia de la fe, caracterizada por los siguientes rasgos:

a) No depende ni toma origen de la teología europeo-norteamericana (como si fuese un paso adelante de ésta), sino de una situación diferente *real* y al mismo tiempo *percibida*: la opresión y el proceso de liberación.

b) Por tanto, es básicamente una teología de la liberación a la luz de la fe, y no un discurso abstracto y objetivo, válido para siempre, en torno a Dios, el hombre y el mundo.

c) Tiene un objetivo diferente: no intenta *reconciliar* a la Iglesia con el mundo (las sucesivas adaptaciones y racionalizaciones de la realidad histórica dada, propias de la teología occidental, incluida la más moderna), sino rechazar radicalmente el mundo para construir otro (ayudándose de utopías, ideologías y análisis de la realidad, tomadas utilitaria, pero críticamente, de las ciencias humanas).

A pesar de estas reservas, asistimos a una verdadera renovación de la teología fundamental, atenta a la praxis y al testimonio; pero todavía está lejos de hallar un estatuto epistemológico claro y satisfactorio[35] y, huelga decirlo unitario. Al lado de la línea de Metz se

35. Constituye una muestra de ello, entre nosotros, el *Diàleg teològic entre S. Pié i L. Duch*, QVC 121 (1984) 104-166.

establecen otras: la dimensión crítica de la teología fundamental propuesta por Schillebeeckx, con el eco inteligente de Ferran Manresa[36] y el programa ya postcristiano y posteológico de Alfredo Fierro en *Teología de los cristianismos* (1982), obra preparada por un proceso de radicalización; el proyecto de una teología fundamental en función de la religión, cultivado en la península Ibérica por Juan de Dios Martín Velasco y Lluís Duch; y la propuesta histórico-sistemática a partir de la revelación y sus fuentes en la línea de R. Latourelle, presente en la mayoría de manuales y comentarios de la *Dei Verbum*[37].

36. *Assaig de teologia crítica,* Barcelona 1971.
37. Para una buena información crítica, cf. los boletines de S. Pié i Ninot en RCT 5 (1981) 479-502, 513-508; 10 (1985) 189-200; 12 (1987) 437-449 y 15 (1990) 213-223.

Capítulo tercero

LA PÉRDIDA DEL MONOPOLIO EUROPEO EN TEOLOGÍA

I. Teologías cristianas en los terceros mundos[1]

El Vaticano II consagró la teología centroeuropea que había empezado a despertarse en la primera mitad del siglo XX. Los grandes teólogos del Vaticano II fueron centroeuropeos y los problemas del mundo centroeuropeo fueron los que se reflejaron en el concilio. Pero los documentos conciliares resultaron abstractos. Era necesaria una reinterpretación desde una situación concreta. Dicha tarea reinterpretativa ha sido hecha, a partir sobre todo de la pobreza, por las nuevas teologías que, esparcidas por todos los continentes, han sorprendido a la enseñanza tradicional y han consagrado, con un pluralismo de visiones y actitudes, una «catolicidad» real.

Cuando la Iglesia, a partir del siglo XVI, se orientó al mundo entero, acompañando al imperialismo europeo, exportó cristianismo y teología occidental a todos los continentes. Pese a la recta intención de tantos celosos misioneros, su obra no consiguió evangelizar sin destruir las culturas originales, incapaz de hacer nacer Iglesias locales. Junto con las perspectivas globales de los triunfadores, los colonizados aceptaron su fe y su teología. Aunque la sensibilidad e identidad autóctonas de las diversas comunidades cristianas ya se hicieron

1. El plural «terceros mundos» se justifica, según Bruno Chenu, por la realidad plural que se da desde una perspectiva económica, cultural y de proyecto político entre los bloques y países que constituyen el llamado «tercer mundo». Una tipología reciente distingue seis categorías de países, cuyas diferencias son más visibles que las semejanzas. Cf. B. Chenu, *Teologías cristianas de los terceros mundos,* Herder, Barcelona 1989, p. 17s.

notar en el concilio[2], no fue sino después, en el momento de su asunción por la encíclica de Pablo VI, *Populorum progressio* (1967) —y bajo su estímulo—, cuando se vivió un despertar prometedor para toda la Iglesia en busca de una teología de estructura planetaria que superase los esquemas de cristiandad europea[3]. El proceso de enriquecimiento, en función de una mutua interpelación no carece de incomprensiones y malentendidos: el cuestionamiento de la teología de la liberación de América Latina es una expresión de la tensión entre las teologías del centro (Roma) y de las periferias[4].

Sin embargo, es innegable que la Iglesia en América Latina, que hasta la Conferencia de Medellín (1968) recibía buena parte de sus recursos (teología, esquemas, prácticas pastorales y ayuda económica) de las Iglesias de otros continentes, ha protagonizado una aventura teológica de gran alcance. Medellín reveló el surgimiento de recursos propios con una fuerza profética. El *aggiornamento* del Vaticano II había fecundado la sufrida tierra de los pueblos de la América pobre. La Iglesia se hacía «latinoamericana», al hacerse servidora de sus pobres y dar cabida al pueblo. Nacía una nueva sensibilidad pastoral, que, apoyada en una reflexión teológica desde la experiencia y el análisis de las situaciones mayoritarias de pobreza, conducía a una acción por los pobres con carácter local concreto. La marcha hacia los pobres, la teología de la liberación, las comunidades eclesiales de base, eran el nuevo espíritu y el nuevo rostro de la Iglesia genuinamente «latinoamericana». Aquí empieza el reflujo de dicha Iglesia hacia las otras Iglesias; y también el reflujo de su teología. Devuelve algo original: los recursos recibidos son transformados por la fecundidad del Espíritu en el compromiso de esta Iglesia con sus pueblos pobres. Las

2. En cuanto a las comunidades africanas, cf., por ejemplo, M.-D. Chenu, *África en el Concilio,* en *El Evangelio en el tiempo,* Barcelona 1966, p. 627-632.

3. Cf. G. Thils, *Pour une théologie de structure planétaire. Médiations universelles de salut et chrétienté,* en *La chrétienté en débat,* París 1984, p. 77-87.

4. E. Dussel, *Teologías de la «periferia» y del «centro», ¿encuentro o confrontación?,* Conc 191 (1984) 141-154. Para las dificultades vividas por la teología sudamericana de la liberación, en concreto, cf. J. Castanyé, *Teologia de la Congregació de la doctrina de la fe i teologia de l'alliberament,* QVC 133 (1986) 52-63; H. Küng y N. Greinacher, *Contro il tradimento del Concilio,* Turín 1987, p. 155-171, 361-375; la defensa de esta teología por parte de K. Rahner está recogida en G. Girardi, *La tunica* lacerata, Roma 1986, p. 174-215. Cf. también la conferencia de Leonardo Boff, *La teología de la liberación post Ratzinger locutum,* en *Premi Internacional Alfons Comín, 1987. Fra Leonardo Boff,* Barcelona 1987, p. 26-49.

categorías de *liberación* interesan a las demás Iglesias[5]. Han tomado más conciencia de que la palabra de Dios se debe referir constantemente a las situaciones y de que hay que relacionar las situaciones con la palabra de Dios. Si esta palabra tuviera valor de teoría, la cosa sería fácil. Pero no tiene tal valor. La acción o la praxis no deriva indefectiblemente de la palabra. La teología consiste precisamente en descubrir la relación entre la palabra y la praxis, y ello no en abstracto sino en las situaciones particulares.

Las teologías de los pueblos de los terceros mundos viven unos desafíos comunes, que, simplemente enumerados, son: pueblos explotados, con culturas despreciadas, con grupos racialmente marginados (y las mujeres a doble título), con reliquias de unas religiones extirpadas... En tal situación, se intuye toda la dinámica de una liberación «integral», para la que la teología es un medio privilegiado. La teología es una metodología para devolver al pueblo de Dios el uso de la palabra. Son los teólogos oficiales o de profesión quienes han privado al pueblo de Dios de la palabra. La Iglesia sólo volverá a ser lo que tiene que ser cuando el pueblo recobre el uso y el manejo familiar de la palabra de Dios. Por tanto, se trata de destecnificar el lenguaje cristiano, de destecnificar el lenguaje bíblico y de hacer que el pueblo creyente vuelva a encontrar las palabras sencillas, las que son las de Dios. La Biblia era el libro de los simples e ignorantes. Ha pasado a ser un libro de clérigos y especialistas. De este modo, el pueblo se ha visto privado de lenguaje fundamental. Amor, libertad, verdad, comunidad, reino de Dios: estas palabras, y muchas más, han perdido su sentido. El lenguaje cristiano se ha convertido en un lenguaje secreto que no tiene nada que ver con las cosas simples de la existencia. Se ha hecho cómplice de una sociedad que ha arrebatado a los pobres sus medios de expresión. Por eso es tan significativa la obra que Ernesto Cardenal presentó con habilidad, *El evangelio en Solentiname* (2 vols., Salamanca 1975 y 1978).

Una teología sólo es cristiana cuando deja hablar a los pobres. No se trata de que hable en nombre de los pobres, sino de que se convier-

5. La atención al fenómeno queda bien patente, por ejemplo, en la revista «Concilium», iniciada con un talante claramente europeo: en su congreso de Bruselas de 1970, las teologías del tercer mundo estuvieron ausentes. El cambio se manifestó inmediatamente: cf. O. Metzler, *La teología del «tercer mundo» en «Concilium»,* Conc 190 (1983) 547-605; y el número monográfico 219 (1988) dedicado a *Teologías del tercer mundo. Convergencias y divergencias.*

ta al evangelio hasta el punto de que los pobres vuelvan a encontrar el uso de la palabra. El lenguaje de la Iglesia debe convertirse en el de Jesús.

Así, pues, la teología se mueve entre la posesión y la desposesión del lenguaje. Procurar que el lenguaje sobre Dios deje de ser propiedad de las castas privilegiadas. Procurar que el pueblo resurja de su indignidad. Porque no se trata de idealizar al pueblo al estilo de ciertos populismos. El pueblo cristiano, privado del lenguaje de Dios, se ha entregado a los restos del paganismo, nunca superados del todo, o bien ha caído en las manos de nuevos paganismos por falta de discernimiento. Con un lenguaje así los pobres no pueden hacer oír su voz y son conscientes de ello. Es necesario que los pobres recobren el lenguaje simple de la Biblia, las palabras simples y elementales que proclaman la condición humana en sus realidades esenciales.

Es verdad que no es el lenguaje lo que en último término interesa, sino la caridad. Pero el lenguaje puede atar o desatar los vínculos que mantienen amarrado al pueblo de Dios, ansioso de «salvación integral». De este anhelo nace una teología o unas teologías nuevas —como, en otro tiempo, la latina al lado de la de Oriente—, no la prolongación de una teología ya instituida en Occidente. No basta con la aplicación extensiva de un sistema adquirido: «Se trata de una realidad nueva, de un *nacimiento* dentro de la tradición que, a partir del hombre-Dios, es el eje de la recapitulación iniciada por él» (M.-D. Chenu). Y también hay que decir que el alcance de las teologías así nacidas no siempre se hallará en las obras publicadas, sino en las notas escritas a mano por numerosísimas personas anónimas que «hacen teología» a partir de sus experiencias de fe vivida. Aquí hay que descubrir un gran progreso; textos que no serán estudiados por los especialistas ni serán citados en otras obras, pero que hacen lo que tendría que hacer toda teología: animar, fortalecer, corregir y alimentar la vida de los fieles.

II. La teología de la liberación en América Latina[6]

La Conferencia general del episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, representó para la teología de América del Sur

6. Para la producción teológica en América Latina por naciones, temas y tareas continentales (revistas, esfuerzos sistemáticos...) cf. P. Richard, Conc 219 (1988)

una toma de conciencia del problema del desarrollo, y se convirtió así en el punto de arranque de la teología de la liberación. Representó una lectura, no en clave europea sino propiamente latinoamericana, del Vaticano II[7]. Determinaron dicha lectura, no cuestiones intraeclesiales (liturgia, ecumenismo, colegialidad), sino la situación opresiva de explotación económica y de inseguridad política. A partir de esta situación, el acento se puso en la relación Iglesia-mundo. No es extraño que la teología de la liberación se hiciese conflictiva desde todas las perspectivas: sociopolítica, epistemológica, teológica, eclesial y, huelga decirlo, evangélica[8].

277-288. Bibliografía general sobre la teología de la liberación: J.C. Scannone, *Teología de la liberación*, en C. Floristán y J.J. Tamayo (dirs.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, p. 562-579; J. Sobrino, *El Vaticano II y la Iglesia en América Latina*, en C. Floristán y J.J. Tamayo (dirs.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, p. 105-134; G. Gutiérrez, *La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico «La Iglesia y los pobres»*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, p. 213-237; B. Chenu, o.c. en la nota 1, p. 23-65; J. Comblin, *Medellín et les combats de l'Église en Amérique latine*, en P. Ladrière y R. Luneau (dirs.), *Le retour des certitudes*, París 1987, p. 34-53; F. Malley, *Les enjeux de la théologie de la libération*, en ibíd., p. 54-72; I. Ellacuría y J. Sobrino (dirs.), *Mysterium liberationis*, 2 vols., Madrid 1991. El equipo Cristianismo y justicia, de los jesuitas de Barcelona, sensible a la teología de la liberación, ha ofrecido una serie de publicaciones que no sólo divulgan, sino que representan una reflexión complementaria hecha desde nuestras sociedades ricas: señalemos *La justícia brolla de la fe*, Barcelona 1982, y *El segrest de la veritat*, Barcelona 1986.

7. Véase una descripción del significado de esta lectura en H. Borrat, *La croix du Sud*, París 1970; cf. S. Galilea, *Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América latina en las conferencias de Medellín y Puebla*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (dirs.), o.c. en la nota anterior, p. 86-101.

8. Véase el lúcido artículo de V. Codina, *¿Per què és conflictiva la teologia de l'alliberament?* QVC 133 (1986) 39-51. Desde el punto de vista político, explica cómo Nelson Rockefeller, en 1969, después de un viaje algo movido por toda América Latina, informó al presidente de EE.UU. sobre la crisis de adolescencia que sufría la Iglesia de América Latina, que la hacía poco digna de confianza. Era al año siguiente de Medellín. Rockefeller proponía más bien apoyarse en las fuerzas armadas. Años después, el mismo Rockefeller, en una rueda de prensa celebrada en la embajada de EE.UU. en Roma, en 1978, criticó la teología de la liberación como una de las responsables de la situación crítica de América Latina y propuso una política de sustitución de los católicos comprometidos en la liberación por protestantes conservadores. En 1981, se creó en EE.UU. el Instituto para la religión y la democracia, que de hecho favorece toda clase de movimientos espiritualistas y de sectas en América Latina. En el año 1980, el *Documento de Santa Fe*, preparado por los asesores de Reagan para América Latina, afirma textualmente: «La política exterior de EE.UU. ha de empezar por hacer frente (y no simplemente reaccionar con posterioridad) a la teología de la liberación, tal como es

A partir de fines de los sesenta, los teólogos latinoamericanos dejaron de considerar como directrices las tendencias de la reflexión teológica de origen europeo[9]. Según J. Comblin, dichos teólogos tuvieron que escoger entre seguir una tendencia conservadora que estaba ligada al pasado e idealizaba la cristiandad, poniendo el acento en valores intraeclesiales (neointegrismo); dejarse inspirar por la ideología del *desarrollismo*, en una óptica «liberal» y «progresista» europea, que ponía su esperanza en el desarrollo técnico del futuro, como hizo en parte el Vaticano II, con una visión que admite la secularización contemporánea, pero evita rechazar radicalmente la privatización; o seguir el propio camino, oponiéndose al neointegrismo y a un cierto progresismo interesados por su hegemonía[10]. Optaron por una teología que respondiera con realismo a la situación, por otro lado tan plural, del continente. De ahí las numerosas corrientes dentro de la teología de la liberación, que evoluciona en función de espacios y tiempos: ya se habla de una «segunda generación», con una epistemología de la teología de la realidad política y con unas aproximaciones cristológicas y eclesiológicas ya distintas de las que presiden los primeros balbuceos. Sin embargo, el sujeto de esta teología sigue siendo la comunidad-Iglesia, en una multiplicidad de demandas metodológicas y creativas en las llamadas «comunidades de base».

A pesar de las ramificaciones que esta teología ha conocido, podemos señalar las tesis que representan su común denominador:

1) El cristianismo está centrado en el obrar, la praxis. Tiene que ser en primer lugar una *charitas*. Se trata de la articulación entre el *saber* y el *hacer*, la ortodoxia y la ortopraxis, según se ha explicado en el

utilizada en América Latina por el clero» (II, proposición n.º 3). Por otro lado, en las conversaciones de Fidel Castro con Frei Betto hallamos una profunda simpatía del líder cubano por la teología de la liberación, cuyos teólogos principales leyó.

9. Es interesante observar que Gustavo Gutiérrez, considerado el padre de la teología de la liberación, es deudor todavía, en su obra *Teología de la liberación. Perspectivas,* Salamanca [14]1990, de los grandes teólogos europeos que orientaron al Vaticano II: basta hojear los índices de autores citados. Para la identificación de esta teología fue importante la semana celebrada en El Escorial (8-15 de julio de 1972), organizada por el Instituto Fe y secularidad: las ponencias, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina,* Salamanca 1973.

10. J. Comblin, *Le thème de la libération dans la pensée chrétienne latino-américaine,* «Revue nouvelle» (1972, mayo-junio) 560-574. Desde una perspectiva netamente teológica, cf. el excelente artículo de Jon Sobrino, *Teologia de l'alliberament i teologia europea progressista,* QVC 113 (1986) 64-85.

capítulo anterior. El *intellectus fidei* tiene que ceder la primacía al *intellectus charitatis* (Jon Sobrino): es todo un programa teológico.

2) Hay que buscar una nueva definición de teología. Los noratlánticos tienen una visión optimista de la sociedad, imposible de aceptar, cuando la situación social de un continente es intolerable. En función de esta constatación, la teología sería la ciencia que está atenta a las sugestiones del Espíritu a partir de los signos del tiempo y de las manifestaciones de la conciencia. En las sociedades noratlánticas, los signos del tiempo (tecnología, industrialización, desarrollo) no interesan *directamente* a las Iglesias: quedan reducidos al ámbito de la moral, donde se trata de la justicia social. En América Latina la situación es fundamentalmente diversa: la sociedad técnica modifica radicalmente el ejercicio del amor al prójimo. Son las relaciones colectivas las que determinan la injusticia o la resistencia a ésta. En la teología de la liberación, en frase de M.-D. Chenu, «la pobreza ya no es tema de una moral de la resignación, sino el resorte de una esperanza evangélica y teologal».

3) Necesidad de una ideología. Los cristianos noratlánticos están de acuerdo en rechazar las ideologías. Según los latinoamericanos, este punto de vista ya constituye una ideología: por ello, buscan una ideología «cristiana».

4) Hay que denunciar la hipocresía de la ayuda al desarrollo. Los teólogos de la liberación se oponen sobre todo al peligro que se esconde en la teología noratlántica adaptada a la secularización. Con el pretexto de la «autonomía de los valores terrenos» se ha asentado sin escrúpulo alguno una sociedad capitalista que domina todo el mundo en función del propio crecimiento económico y de los propios privilegios. Y la Iglesia es su cómplice.

Estas tesis son el cañamazo sobre el que incide el problema teológico por excelencia: un lenguaje sobre Dios en el que contemplar y obrar se articulan con el hablar, y todo a partir del pobre, para dar testimonio de la resurrección[11]. Cuando estas teologías admiten que la opresión y la muerte de seres humanos clama al cielo (Medellín) y que la pobreza inhumana es contraria al plan creador (Puebla), no sólo dicen algo de la situación sudamericana, sino también sobre Dios; y cuando admiten que muchos lo han dado todo, incluso la vida, para

11. G. Gutiérrez, *Un lenguaje sobre Dios,* Conc 191 (1984) 53-61.

seguir a Jesucristo, no sólo dicen algo del martirio sino también sobre Dios. Este enfoque es provocativo, y por ello esta teología se ha hecho conflictiva desde todas las perspectivas. En la perspectiva teológica, la denuncia que desde Roma hizo el cardenal Ratzinger (1984) dio ocasión a respuestas concienzudas. Una de las más serias fue la de J.L. Segundo[12]; se sintió profundamente afectado por el documento, de tal forma que confesaba que su teología sería falsa, si la del documento fuese verdadera: así se creaba un doloroso problema de conciencia, que no sería el único.

Segundo intentó averiguar cuál es la teología subyacente al documento romano, ya que se atacaba la teología de la liberación desde otra teología (no simplemente desde la fe). La conclusión de Segundo es que antes de tratar las cuestiones del marxismo, la lucha de clases o la doctrina de la Iglesia popular, la teología de la liberación ya estaba juzgada. Había sido acusada de caer en un reduccionismo inmanentista y secular. Ahora bien, ¿desde dónde —se pregunta Segundo— se hace tal acusación? Desde una teología, difundida en todo el documento, que es dualista, trascendentalista, espiritualista, que no acepta que el hombre y la historia puedan ser caminos de trascendencia, que considera que el Antiguo Testamento se ha radicalizado en el Nuevo hasta tal punto que Dios se hace presente casi de forma exclusiva en la interioridad del corazón y que reduce la actividad del cristiano a la búsqueda de la perfección personal.

Segundo opone esta teología a la del Vaticano II y llega a la conclusión de que el conflicto ya no es entre el documento y la teología de la liberación, sino entre el documento y la misma doctrina conciliar. No es casual que Ratzinger, autor principal del documento, sea tan crítico hacia el postconcilio (*Informe sobre la fe*) y, lógicamente, también frente al mismo concilio.

En último término, se repite el problema de la crisis modernista: también ahora el conflicto se da en torno a la inmanencia y el inmanentismo. Más allá de los posibles peligros y desviaciones de la teología de la liberación —toda teología tiene los suyos, y Roma hace bien advirtiéndolo—, aparece el conflicto entre una teología dualista, espiritualista, personalista, intimista e incluso esteticista y aristocrática, y una teología más encarnada, histórica, popular e integradora. Vuelven las viejas controversias de los años cuarenta y cincuenta sobre encarnación y trascendencia, o las cuestiones sobre el «sobrenatural» o las diferentes concepciones escatológicas[13].

A juicio de Segundo, el conflicto de fondo sobre la teología de la liberación no es sólo entre Roma y ésta, sino entre una teología conciliar y una teología preconciliar. Según esto, la época «piana», de la que hablaba Rahner, no se habría terminado, y el verdadero conflicto estaría entre la matriz premoderna y la moderna, sin la que la misma teología de la liberación no es comprensible.

12. J.L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid 1985. La documentación más exhaustiva del conflicto la ofrece la obra colectiva, dirigida por N. Greinacher, *Konflikt um die Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1985.

III. La teología negra en las versiones norteamericana y sudafricana

Aunque los protagonistas principales de esta teología no son católicos, sino miembros de las Iglesias metodistas y baptistas, ha parecido que su presentación encajaba en este apéndice. Además, debemos advertir por qué dicha teología queda incluida en el capítulo dedicado a las teologías de los terceros mundos: aunque se desarrolle en el interior del país más rico del mundo y de otro bien situado económicamente, lleva los estigmas de siglos de opresión esclavizadora y discriminatoria. La corriente de la teología negra (*black theology*) irriga esencialmente dos situaciones dramáticas de nuestro mundo[14].

La teología negra de África del Sur es claramente hija de la teología negra de Estados Unidos. Ésta es una forma especial de la teología de la liberación, que da un sentido a la lucha de los negros en Estados Unidos; en el combate sociopolítico que sostienen, sus teólogos se interesan por descubrir la significación religiosa de su historia. Esta teología es también la de los negros de África del Sur, que sufren el

13. V. Codina, *La cuestión de fondo en el debate sobre la teología de la liberación*, «Páginas» (Lima) 65-66 (1984) 6-11.

14. Hay que distinguir entre «teología negra» y «teología africana». En la primera el racismo es la palanca de su problemática; el desarrollo de la africana se fundamenta en la africanidad, sobre todo en la relación con las religiones tradicionales y en la situación colonial (y neocolonial), con la preocupación por el fenómeno de la inculturación de la fe cristiana. La primera es más política, la segunda, más cultural.

apartheid: coinciden en un mismo combate de liberación, pero con condiciones más duras y riesgos más grandes.

1. *Versión americana de la teología negra*[15]

El negro de Estados Unidos, como afroamericano, conoce una doble identidad: la africana, que representa el polo de los orígenes, de la tradición, y la americana, que representa el polo de la modernidad y la actualidad. Así, se halla desgarrado entre una patria inaccesible (África) y un reconocimiento imposible (América). En tal situación cree poder encontrar su identidad paradójica en el campo religioso: en este aspecto, el negro americano es un «africano cristiano». Su fe no se identifica ni con la religión africana pasada o presente ni con la teología blanca tradicional. En la mutua fecundación de ambos elementos ha tenido lugar la conversión masiva de los esclavos negros, en el ámbito sobre todo de las asambleas metodistas y baptistas.

En los años sesenta, en la confluencia del movimiento por los derechos cívicos (animado por Martin Luther King) y de la reivindicación del Poder negro (*Black power*) —etapa de radicalización de protesta—, aparece la «teología negra» (1966), que se mueve entre integración y separación, entre no violencia y autodefensa, entre el amor a los enemigos blancos y el amor a su piel negra[16].

En una primera etapa (1966-1969) se acentuó la ruptura con el mundo blanco, con la Iglesia blanca y la teología considerada blanca. Una teología de la supervivencia, a través del culto, se convirtió en una teología de la liberación, a través de la acción social y política. Surgieron así las primeras reflexiones sobre los temas del sufrimiento, de la violencia, de la reconciliación, de la Iglesia negra y de la escato-

15. Para una bibliografía general, cf. el número monográfico de «Lumière et vie» 120 (1974); B. Chenu, *Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noirs américains*, París 1977, con amplia bibliografía; íd., o.c. en la nota 1, p. 67-107; *La théologie noire américaine*, Lyón 1982; *Le Christ noir américain*, París 1984. En castellano: *Teología negra, teología de la liberación*, Salamanca 1974; J. Bosch, *James H. Cone, teólogo de la negritud*, Valencia 1985. Como obra de referencia, G.S. Wilmore y J.H. Cone, *Black theology: a documentary history, 1966-1979*, Maryknoll 1979.

16. Para la producción teológica, cf. el artículo de D. Folliard, Conc 219 (1988) 289-294, que consigna las obras de las minorías en Estados Unidos, la negra, la hispana y la de los indígenas norteamericanos.

logía. Basada en la experiencia negra, una nueva interpretación es posible. Así lo formuló James H. Cone, el principal teólogo de la negritud en *Teología negra. Poder negro* (1969).

La teología negra conoció, en una segunda etapa (1970-1976), un despliegue universitario. En un nivel académico se plantearon tres grandes cuestiones: la relación entre liberación, reconciliación y violencia; la importancia de la religión negra, la expresión religiosa popular de los esclavos de ayer y de los pobres de hoy; la integración del sufrimiento negro en la teología negra. En las discusiones más técnicas, la teología negra perdió el mordiente que en un primer tiempo había obtenido por obra de los jóvenes pastores. Se alejaba del pueblo ordinario de las parroquias, de la vida de las comunidades.

La tercera etapa (a partir de 1977) se inauguraba con una conferencia nacional *Proyecto de teología negra*, en Atlanta, donde se insistió en la solidaridad internacional de los pueblos negros, víctimas del racismo y del imperialismo. Se tomó conciencia de la necesidad de diálogo con las teologías de África, América y Asia, de una perspectiva política que se podría beneficiar del análisis marxista, de la exigencia de una teología negra pensada para las mujeres (el feminismo adquirió valor)[17].

Toda la teología negra empezó por un ataque a la identidad blanca —a su religión, a su teología— considerada como opresora. En el primer momento, por tanto, es una contrateología, con mucha dosis iconoclasta. Así, se cuestiona el discurso religioso dominante. Juzga una teología que es un conformismo social, una discriminación racial, un falso universalismo[18]. Esta crítica implica una reconstrucción de la fe cristiana y del lenguaje que la vehicula.

A partir de ahí, la teología negra se convierte en la afirmación de la negritud en clave teológica, es decir: la teología será uno de los elementos que permitirá a los negros explicitar su ser y descubrir la mano creadora de Dios. De ahí que se convierta en una teología de la liberación con las características propias de este tipo de discurso,

17. Cf. E. Schüssler-Fiorenza, *Hacia una teología liberada y liberadora. Teólogos y teología feminista en los Estados Unidos*, Conc 135 (1978) 178-192; íd., *Una teología crítica y feminista de la liberación*, Conc 191 (1984) 63-76.

18. Cf. D. Roberts, *Una respuesta activa al racismo: la teología negra*, Conc 171 (1982) 61-74; C. Starkloff, *La Iglesia, el racismo y los indígenas norteamericanos*, ibíd., p. 102-108; V. Elizondo, *Informe sobre el racismo: un chicano en Estados Unidos*, ibíd., p. 96-101.

atento a la actividad liberadora de Dios, a partir del éxodo y a lo largo de la historia, de un Dios al lado de los oprimidos[19].

Una de las notas propias de este proyecto teológico es el vínculo que se establece entre lucha y contemplación, entre compromiso social y celebración litúrgica. Una aportación muy conocida de los negros americanos ha sido la de los *negro spirituals*, el canto espiritual. Según Cone, las intuiciones de los *spirituals* son la afirmación de la identidad negra, el expreso olvido del mundo blanco, la afirmación del Dios trascendente, última razón de la existencia negra. Para comprender el alcance de esta expresión, hay que considerar el triple paso que comporta: de la esclavitud a la libertad, de la soledad a la comunidad, de la tierra al cielo. Y no sólo intenta evocar este triple itinerario, sino que lo realiza en el mismo acto de su expresión, en una especie de «eficacia» sacramental[20].

2. *Versión sudafricana*

Así como pasa en Estados Unidos, en la versión sudafricana están en la base el racismo blanco y el deseo de descubrir un evangelio liberador. La teología negra es una reacción reflexionada a esa blasfemia contra Dios, que es la discriminación racial. Mientras que en Estados Unidos, los negros son minoría (12 %), en África del Sur constituyen una fuerte mayoría (83 %), pero no tienen libertad de expresión y, en su lucha, no se pueden beneficiar de una tradición secular como sus hermanos de Estados Unidos.

El fenómeno determinante en África del Sur es el *apartheid*, término no traducido a otras lenguas, que significa una separación de

19. Y. Young, *El éxodo como paradigma de la teología negra,* Conc 209 (1987) 115-123; J. Cone, *Teologías de la liberación en las minorías étnicas norteamericanas,* Conc 219 (1988), donde aparece cómo, ante una existencia deshumanizadora, empieza a surgir una vida nueva a partir de una nueva percepción de la naturaleza última del mismo cristianismo, peregrinación en tierra extranjera.

20. Entre la amplia bibliografía sobre el tema, se puede consultar en castellano: L. Jones, *Blues People, Música negra en la América blanca,* Barcelona 1970; Th. Lehmann, *Un grito de esperanza: los espirituales negros,* Conc 59 (1970) 406-411; J. Cone, *El cielo según los espirituales negros,* Conc 143 (1979) 359-369; íd., *El significado de Dios en los espirituales negros,* Conc 163 (1981) 390-394. Véase, en francés, G.-Cl. Balmir, *Du chant au poème,* París 1982.

razas tendente a facilitar una explotación económica y política[21]. Esta «maquinaria diabólica» del *apartheid* comporta al menos tres elementos: la identidad blanca, la civilización occidental y la fe cristiana. Estos tres elementos bien articulados hacen que el *apartheid* caracterice el compromiso religioso de los nacionalistas *boers* o *afrikaners*[22].

La aparición de la teología negra en África del Sur data de 1971, después de un encuentro interconfesional, promovido por el movimiento cristiano universitario. A fines de los años sesenta, las primeras obras de James Cone empezaron a ser conocidas por los estudiantes de teología de África del Sur. Siguiendo sus huellas, los sudafricanos no quieren absolutizar una contrateología racial: no quieren ni una «teología de la acción» ni una «teología del desarrollo». Buscan una expresión auténtica y positiva de lo que conocen de Dios a la luz de su experiencia negra. El mensaje de Cristo, tal como lo ve la teología negra, significa que hay que moverse decididamente para liberar al pueblo negro, no sólo de su alejamiento respecto de Dios, sino también de su mentalidad de esclavo, de su complejo de inferioridad, de su falta de confianza en sí y de su perpetua dependencia del otro, que acaba finalmente en odio de sí mismo[23]. La descolonización mental no es menos importante que la física; pero esta teología es muy consciente de lo que tendrá que sufrir para llegar a la tierra prometida. Así, lo formuló lúcidamente Desmond Tutu, arzobispo anglicano y premio Nobel de la paz en 1984, en su obra *Prisionero de la esperanza* (trad.

21. Cf. como mejor obra para comprender la situación, T.R.H. Davenport, *South Africa. A modern history,* Londres ²1978; véase también M. Cornevin; *L'apartheid: pouvoir et falsification historique,* París 1978; D. Tutu, *Persecución de los cristianos en África del Sur,* Conc 183 (1983) 404-413.

22. Apoyan su cualidad cristiana en cuatro clases de argumentos: 1) Argumento bíblico: el Antiguo Testamento preconiza la separación de los pueblos, cada cual en su territorio. 2) Argumento histórico: pertenece al plan de Dios el que el pueblo boer sea elegido y salvado. 3) Argumento teológico: la nación boer está sacralizada. 4) Argumento misionero: el pueblo boer se considera enviado a África del Sur para la propagación de la verdadera fe y la salvación de las razas no blancas. El mesianismo cristiano se ha convertido en un mesianismo blanco. Todo ello conlleva una organización política de impronta nazi. Cf. M. Aicardi de Saint-Paul, *Ségregation et Apartheid,* París 1979; M. Hope e Y. Young, *The South African Churches in a revolutionary situation,* Maryknoll 1981; D. Hurley, *Tareas de la Iglesia en favor de los derechos humanos. La Iglesia ante el apartheid,* Conc 144 (1979) 134-139; A. Boesak, *La Iglesia negra y el futuro en Sudáfrica,* Conc 158 (1980) 222-233.

23. A.-M. Goguel y P. Buis, *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid,* París 1978, p. 58-59.

francesa, París 1984). Otros teólogos han hecho oír su voz: St. Biko, A. Boesak, M. Buthelezi, S. Maimela, T. Mofokeng. Sus aportaciones prolongaron la obra colectiva editada bajo la dirección de Basil Moore, *The challenge of black theology in South Africa* (1974).

Una auténtica teología negra considera la liberación del opresor al mismo tiempo que la del oprimido, la plenitud de vida para ambos. Pero, después de haberla considerado como el grito del niño impotente, los blancos han visto en ella la obra subterránea de la ideología marxista: bajo la apariencia de evangelio social, dicen, la teología propaga el socialismo.

En septiembre de 1985 se publicó el documento *Kairos*, importante para la formulación de la teología negra, firmado por protestantes y católicos. Después de criticar la llamada «teología del Estado» y la «teología de la Iglesia», la sostenida generalmente por las Iglesias de lengua inglesa, pide una «teología profética». El texto exige el compromiso de la Iglesia al lado de los oprimidos, con lucidez y donación. La lectura de la Biblia conduce al problema de Dios. El problema antropológico es un problema de cultura en el sentido africano de la palabra, marcada por la concepción del hombre, del mundo, de Dios. Alguien pensaba que en la teología de la liberación, en África del Sur, la cultura no estaba en el primer plano. Las cosas han cambiado[24]. Donde la opresión empezó negando la identidad y dignidad humanas de sus víctimas, la lucha liberadora empieza afirmando esta identidad y dignidad. Esto es una lucha de liberación cultural[25].

IV. La teología africana

En el centro del continente sobre todo, entre el Sahara y África del Sur, se elabora la teología africana. Así lo formulaba el dominico Sidbe Semporé, nacido en Alto Volta: «La coyuntura actual de nuestros países constituye por sí misma un lugar teológico de gran alcance. Nunca el continente conoció una ebullición a base de cuestiones e

24. Cf. P.A. Kalilombe, *Le thème de la libération dans la théologie africaine en pays anglophones*, «Documents inter-Églises» (1985) 29.
25. Para todo este tema, y para los matices que se dan entre el África anglófona, la francófona y África del Sur, cf. E. Mveng, *Teología africana de la liberación*, Conc 219 (1988) 195-216.

interrogantes sobre el hombre, su semejante y su desemejante; sobre el sentido de la vida y la significación de la historia; sobre el peso de las culturas y la evolución de las instituciones sociopolíticas; sobre el impacto de lo invisible y el papel de los intermediarios; sobre la miseria y el poder, la muerte y la ultratumba. Ante estos problemas, las Iglesias son inviables para hacer creíble el evangelio a los ojos y el corazón del hombre africano»[26].

En opinión del cardenal Ratzinger, la teología africana «hasta el presente es más un programa que una realidad». El padre Mveng, secretario general de la Asociación ecuménica de teólogos africanos, prefiere hablar de una cantera prometedora. Se puede aplicar a la teología la frase del cardenal Malula: «Parto difícil, pero el bebé es negro»[27].

1. *Cronología reciente*

La constitución de una teología africana, todavía joven, exige atención a la producción francófona y anglófona, a la aportación católica y a la protestante y anglicana; también conviene no limitarse a la contribución misionera: así, se puede valorar adecuadamente el despertar de una teología autóctona.

1956. Aparición de una obra colectiva, escrita por jóvenes sacerdotes africanos que estudiaban en Europa: *Des prêtres noirs s'interrogent* (Cerf, París). La convicción de base es que «la Iglesia será africana en África o no será en África».

Es también el año del informe de Léopold S. Senghor al I Congreso internacional de escritores y artistas negros sobre «El espíritu de la civilización y las leyes de la cultura negroafricana».

26. S. Semporé, *Las Iglesias de África entre su pasado y su futuro*, Conc 126 (1977) 312-328. Cf. también T. Tshibangu, *Una Iglesia joven en vías de madurez*, Conc 164 (1981) 99-107; H. Rücker, *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog*, Innsbruck-Viena 1985; R. Luneau, *Prendre la parole, être écoutées: une tâche difficile pour les Églises d'Afrique*, en P. Ladrière y R. Luneau (dirs.), *Le retour des certitudes*, París 1987, p. 103-121.
27. Bibliografía: B. Chenu, o.c. en la nota 1, p. 147-191; además de las obras consignadas en una bibliografía bien seleccionada (p. 189-191), cf. los monográficos de las revistas Conc 126 (1977); «Les quatre fleuves» 10 (1979); «Lumière et vie» 159 (1982); «Spiritus» 88 (1982) y los artículos de E. Mveng y J. Ukpong en Conc 219 (1988) sobre *Teología del tercer mundo. Convergencias y divergencias*.

1960. Fecha de numerosas independencias. Primer debate público sobre la posibilidad de una teología negra, en la primera Facultad de teología de África, el Lovanium de Kinshasa (Léopoldville). El decano, Alfred Vanneste, pese a admitir la necesidad de cierta «africanización» de la teología (sobre todo para la catequesis y la pastoral), insiste en la universalidad del cristianismo y de la teología cristiana. El joven sacerdote Tshibangu defiende una «teología de color africano».

Aparición en Londres del libro de Bengt Sundkler, misionero luterano sueco, *The christian ministry in Africa*, con un capítulo dedicado a la teología africana.

1963. Creación de la Conferencia de las Iglesias de toda África en Kampala (Uganda).

1966. Publicación de la consulta realizada por dicha Conferencia a los teólogos africanos.

1968. Debate católico en la cuarta semana teológica de Kinshasa sobre el tema de la teología africana. Enfrentamiento de la tesis pluralista, representada por Vincent Mulago, y la tesis universalista, asumida por Alfred Vanneste.

1969. Palabras de ánimo a los teólogos africanos por parte de Pablo VI en su viaje a Uganda.

1974. Sínodo de Roma sobre la evangelización.

1977. Dos coloquios: el de Abidján (Costa de Marfil) sobre «Civilización negra e Iglesia católica», y el de Accra (Ghana) en el marco del diálogo ecuménico de los teólogos del tercer mundo.

2. *Desprenderse de los modelos occidentales*

La teología africana empieza con una crítica rigurosa del cristianismo misionero. Oscar Bimweny Kweshi lo llamó una «reducción teológica del otro»[28]; F. Eboussi Boulaga fue duro al juzgar el discurso misionero como un lenguaje de la irrisión, de la refutación, de la demostración, de la ortodoxia, de la conformidad[29].

Los teólogos africanos ya no quieren pensar por procurador, como una especie de «europeos con piel negra», y se quieren librar del

28. *Discours théologique négro-africain*, París 1981.

29. *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, París 1981.

mimetismo y del sortilegio ejercido por los grandes teólogos occidentales[30].

De ahí la reacción contra el proceso de «adaptación», proclamado por el mismo Pío XII (1952): el proceso, que quiere reducir el carácter «importado», «extranjero», del cristianismo, se hace insuficiente en el momento de potenciar la Iglesia local, una expresión diferenciada de la liturgia y la catequesis, el reconocimiento de la humanidad del otro, el papel del clero autóctono[31]. La adaptación revela un defecto de análisis del cristianismo, identificado con la verdad una y absoluta, y un desconocimiento de la cultura-religión del pueblo en el que se proclama el evangelio.

3. *Inculturación: rasgo prioritario de la teología africana*

África mantiene los vínculos entre religión y cultura, entre fe y cultura. Se habla entonces de inculturación porque se rechazan las teologías de la implantación y la adaptación, para sustituirlas por otra más contextual, que parta de una experiencia histórica. En esta perspectiva, la cuestión fundamental no es buscar un rostro africano de Cristo o de la Iglesia; es más radical: intentar descubrir a Cristo presente en el alma africana, en la cultura y en la misma historia africanas.

En la definición de la inculturación dada por el padre Arrupe[32], aparece la transposición de la problemática de la encarnación al terreno del encuentro entre fe cristiana y cultura no cristiana. Pese a las dificultades concretas que supone la obra de inculturación, empezando por cierta violencia (el cristianismo no puede ser anunciado en un

30. M. Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle*, París 1981; J.-M. Ela, *Identité propre d'une théologie africaine*, en Cl. Geffré (dir.), *Théologie et choc des cultures*, París 1984, p. 23-54.

31. A. Shorter, *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation?*, París 1980.

32. Pedro Arrupe, *Carta sobre la inculturación* (4.V.1978), en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981, p. 95-102. Sobre el tema véase, como obra fundamental, *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, Roma 1979, y la profunda panorámica de A. Torres Queiruga, *Inculturación de la fe*, en C. Floristán y J.J. Tamayo (dirs.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, p. 471-480.

nuevo campo cultural sin ser percibido como una intrusión violenta), sus fundamentos teológicos son muy sólidos. Monsengwo Pasinya la ha presentado como una consecuencia de la encarnación del Verbo, una exigencia de catolicidad y unidad de la Iglesia, una exigencia de trascendencia del mensaje, una característica de la revelación siempre actual, una necesidad epistemológica del mensaje y de su carácter escatológico[33].

La inculturación subraya el papel central de la Iglesia local, y también el de la expresión religiosa. Ésta agrava el problema litúrgico, dada la relación entre inculturación y tradición, que no es ni fortuita ni arbitraria. La tradición tiene como tarea transmitir una doctrina o unos ritos de una época a la siguiente; la inculturación se esfuerza por transmitirlos de una cultura a otra. Se trata de dos problemas que no sólo se iluminan mutuamente, sino que tienen una solución única. En ambos casos, se trata de pasar de un sistema de símbolos a otro. En efecto, si el contraste es inmenso entre el pensamiento y la praxis de los africanos y la mentalidad helénica y latina, no es más vasto que *entre el pensamiento semítico y su simbolismo, cuna de la fe cristiana,* y el pensamiento helénico y su simbolismo. Así mismo hay un contraste entre el simbolismo cristiano romano y el simbolismo carolingio que le sucedió en el imperio de Carlomagno. Es evidente que un paso así, ya sea lento o rápido, accidental o planificado, inconsciente o consciente, procede según la doble vía de un descubrimiento de nuevas fórmulas lingüísticas, entre otras, y de una reinterpretación, de una relectura de fórmulas antiguas que se guardan. Es igualmente cierto que la transición de un tipo de cultura a otro no se hace únicamente en el espíritu y no es simplemente un fenómeno de comprensión religiosa; exige una manera de vivir, una praxis en transformación, una ortopraxis que se busca[34].

Las críticas actuales de la inculturación en África se centran en el peligro de una restauración cultural, en una línea estática de carácter arqueológico y folklórico; en el escaso cuidado en conectar la dimensión cultural con la religiosa, y la minimización inesperada: desde perspectivas más puritanas hasta otras más cómodas, se ve que no se

33. *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre,* «Spiritus» 74 (1979) 96-99.

34. Cf. el número monográfico de Conc, *Encuentro de culturas y expresión religiosa,* 122 (1977); B. de Mpasi Londi, *Liberación de la expresión corporal en la liturgia africana,* Conc 152 (1980) 232-244.

trata de considerar las religiones ancestrales como «anónimamente cristianas» y cristianamente explotables[35]. Se trata más bien de admitir «la posibilidad de una *conversión cristiana de las religiones*, a base de que Cristo entre en la mentalidad y los gestos religiosos de los pueblos para imprimir en ellos su sello liberador... El bautismo de las naciones, como el de las culturas, pasa por el bautismo de las religiones»[36].

4. *Especificidad de la teología africana de la liberación*

Según Engelbert Mveng, esta teología es una teología del pueblo, eminentemente vinculada al contexto africano, con una gran perspectiva de inculturación: es una teología ecuménica, preocupada por una lucha de liberación espiritual[37]. Sin duda, hay que entenderla como una teología de la promoción humana y de la fraternidad. Integra todo lo que hay de mejor en la antropología africana: el sentido de la *solidaridad, de la comunidad, de la fraternidad, que, gracias a Cristo,* van más allá del clan, de la tribu, de la nación. Los peligros no nacen, como pasó en Europa, de las cuestiones dogmáticas, sino de los imperativos de la acción.

El tema central de esta problemática recibe el nombre de «pobreza antropológica», no siempre bien comprendida en Europa. Designa la negación de la identidad y de la dignidad africanas a través de siglos de trata de esclavos y de colonización. Así, se subraya, en primer lugar, la responsabilidad de las potencias coloniales europeas en el empobrecimiento de África; en segundo lugar, a diferencia de lo que ocurre en América Latina donde hay más atención a la pobreza económica, los teólogos africanos se fijan sobre todo en una pobreza más radical, que incluye aspectos materiales y espirituales. El espectáculo africano es desolador: el continente se siente hundido no sólo económica, sino culturalmente. Por ello la teología de la liberación comporta diversos

35. Para este último aspecto, cf. J.-M. Ela, o.c. en la nota 30.

36. S. Semporé, *Le défi des Églises afro-chrétiennes,* «Lumière et vie» 159 (1982) 53; véase M. McVeigh, *El concepto de religión en las teologías cristianas de África,* Conc 156 (1980) 396-402.

37. E. Mveng, *Teología africana de la liberación,* Conc 219 (1988) 195-216; J. Ukpong, *Bibliografía teológica africana,* ibíd., p. 257-266.

niveles: liberación política, económica, cultural y también religiosa[38]. Es en este contexto donde se comprende el descubrimiento de los rostros del Cristo africano, de innegable valor para la cristología actual[39].

V. La teología en Asia

Durante siglos, desde los inicios de las misiones occidentales en Oriente, las Iglesias católicas y protestantes han mantenido una actitud de superioridad frente a otras religiones y de poco respeto por sus ritos, tradiciones, literatura, lugares de culto, sabios, fundadores. Y, sin embargo, en Asia, ante el budismo, hinduismo, confucianismo, taoísmo... el cristianismo es como el pariente pobre[40]. Fuera de Filipinas, país mayoritariamente católico, las comunidades cristianas representan pequeñas minorías en el seno de un gran continente que no es una realidad unificada en ningún aspecto.

En medio del mosaico cultural y religioso, donde las aportaciones varían desde la India[41] hasta el Japón[42], por no citar estadios intermedios[43], todos ellos marcados por percepciones y contextos diferentes, se podría descubrir un estilo de hacer teología distinto del de Occidente. Allí tiene un tono cerebral, y ha quedado separada de la espiritualidad, con preocupación apologética con intento de bautizar las culturas, algo fácilmente convertible en un «vandalismo teológico» (A. Pieris). Para el asiático, la teología no es un acto posterior a la experiencia espiritual: la verdad es una manera de ser; busca la armonía interior entre la palabra y el silencio, preocupada por integrarlo todo en una «intuición cosmoteándrica»[44].

Teniendo presentes estos caracteres, hoy la trayectoria de la teología cristiana en Asia va del Jordán al Calvario. El Jordán es el símbolo que permite discernir lo que hay de esclavizador y de liberador en la religiosidad. Este primer bautismo conduce inmediatamente al segundo: «¿Puede darse una religiosidad auténtica sin una dolorosa participación en los conflictos de la pobreza? ¿Una experiencia del Abbá sin una lucha contra Mammón?»[45] La Iglesia tiene que bajar a las aguas de la religiosidad asiática y pasar por la pasión y muerte de la pobreza asiática. Este trayecto condiciona la teología en Asia[46].

Sin duda, la teología actual en Asia se mueve a partir de dos polos: a) El polo «tercermundista», a causa de la situación de pobreza en que se vive, y b) el polo «asiático», con un contexto cultural y religioso

38. J.-M. Ela, *De l'assistance à la libération*, «Foi et développement» 83-84 (1981); véanse especialmente sus libros *Le cri de l'homme africain*, París 1980, y *Ma foi d'africain*, París 1985.

39. *Chemins de la christologie africaine*, París 1986.

40. R. Panikkar, *La interpel·lació de l'Àsia al cristianisme*, en *Teologia i vida*, Barcelona 1984, p. 81-93.

41. Cf. R.V. de Smet, *La teología en la India*, en *La teología en el siglo XX* I, Madrid 1973 (BAC maior 5), p. 348-361; M. Amaladoss, *L'Église en Inde: vingt ans après Vatican II*, en P. Ladrière y R. Luneau (dirs.), o.c. en la nota 26, p. 13-33. Cf. sobre todo R.H.S. Boyd, *An introduction to Indian Christian Theology*, Madras ²1975; íd., *Khristadvaita. A theology for India*, Madras 1977; A. Mookenthottam, *Indian theological tendencies*, Berna 1978; R. Panikkar, *The unknown Christ of hinduism*, Bangalore ²1981 (trad. cast., Madrid-Barcelona 1971); íd., *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú* (con abundante bibliografía), en B. Jiménez-Duque y L. Sala Balust (dirs.), *Historia de la espiritualidad* IV, Barcelona 1969, p. 431-542; íd., *Le dialogue intrareligieux*, París 1985: para la rica y notable aportación de Panikkar al tema, véase *Bibliografía de y sobre Raimundo Panikkar*, «Anthropos» 53-54 (1985) 29-41. Actualmente es el director general de la Colección de monografías teológicas índicas, editada por la Asociación de teólogos de la India, «Indic Theological Series», QVC 141 (1980) 118-121.

42. Sobre la base de la enseñanza budista, sensible a la experiencia del sufrimiento, Kazoh Kitamori, de confesión luterana, publicó la primera teología japonesa de la Cruz, *La teología del dolor de Dios* (1946; trad. cast., Salamanca 1975): cf. J.I. González Faus, EE 48 (1973) 5-40. Atento al contexto de un Japón vencido y devastado, a la concepción budista del sufrimiento y a la concepción japonesa de la tragedia, la aportación de Kitamori responde a las características del espíritu japonés. La obra *El Dios crucificado*, de J. Moltmann, se inspira explícitamente en la reflexión de Kitamori.

43. Nos podríamos referir al Vietnam o a Filipinas, a China o Corea, con la teología del *minjung*; cf. O. Metzler, *La teología del «tercer mundo»*, Conc 190 (1983); Chung Hyun-kyung, *¿Opio o semilla de la revolución? El chamanismo en Corea*, Conc 219 (1988) 267-276.

44. R. Panikkar, *La intuïció cosmoteàndrica*, QVC 120 (1984) 85-91. Una valiosa concreción de esta síntesis, la ofrece Henri Le Saux, *La montée au fond du coeur. Le journal intime du moine chrétien-sanyyasi hindou (1948-1973)*, selección con introducción y notas de R. Panikkar, París 1986.

45. A. Pieris, *Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia*, Conc 173 (1982) 391-399.

46. Cf. la obra colectiva *Dieu en Asie*, París 1982. Dos recientes publicaciones de dos teólogos asiáticos marcan claramente el itinerario teológico que hay que seguir: Tissa Balasuriya, *Planetary theology*, Nueva York 1984, y Aloisius Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Friburgo-Basilea-Viena 1986.

específico, que caracteriza la teología asiática y la diferencia de la africana o de la latinoamericana. Son dos polos inseparables, a pesar de que es posible subrayar uno con preferencia al otro. Entre los que subordinan la dimensión asiática a la tercermundista están, por ejemplo, los teólogos filipinos, entre los cuales el católico Carlos Abesamis considera que la «tercermundanidad» es lo substantivo y lo «asiático» lo adjetivo. También se mueve en esta línea el teólogo católico cingalés Tissa Balasuriya que, en *Teología planetaria*, plantea la necesidad de una reorientación global de la teología a base de una consideración de los problemas a escala planetaria. Procede según la metodología propia de la teología de la liberación, que parte de un amplio análisis de la situación para llegar, en un segundo momento, a articular la reflexión teológica. El sistema mundial actual, resultado de la expansión territorial y económica de los pueblos europeos hacia el resto del mundo, es un sistema de dominación económica y cultural, caracterizado por el clasismo, racismo, sexismo y «religionismo» —tema particularmente advertido por los teólogos asiáticos—, que es la actitud que pretende poseer el monopolio de Dios y que se expresa en un complejo de superioridad, que ignora el diálogo y el respeto con las demás religiones. De ahí la necesidad de un nuevo orden mundial y de un proceso de purificación por el que tiene que pasar el cristianismo, por haber sido la religión del sacro imperio romano, de la cultura occidental y del capitalismo euroamericano.

1. *Por una nueva teología de las religiones*

Asia es un «continente de lenguas», que expresan su complejidad religiosa, cultural y sociopolítica, muy distinta de la de otros continentes. En él se manifiesta «la irrupción del tercer mundo y la irrupción del mundo no cristiano. La mayoría de los pobres de Dios perciben el interés supremo y simbolizan su lucha por la liberación en el modo expresivo de las religiones y culturas no cristianas. Por tanto, una teología que no hable a, o no hable a través de estos pueblos no cristianos, es un lujo esotérico de una minoría cristiana. Por ello necesitamos una teología de las religiones que ensanche las fronteras de la ortodoxia, si queremos entrar en las corrientes de liberación de las otras religiones y culturas»[47].

Los teólogos de la liberación de América Latina, sobre la base de

la herencia cristiana de su continente, pueden hablar de Cristo y de la liberación como de una exigencia nacional y continental. Asia seguirá siendo un continente no cristiano: son raras las conversiones masivas de una soteriología fuerte (como la de las grandes religiones) a otra (la del cristianismo), excepto por presiones militares y colonizadoras, hoy inexistentes.

De ahí la necesidad de una «nueva teología de las religiones», elaborada a partir de la perspectiva del tercer mundo. La teología de la liberación es inadecuada, porque no conoce la dimensión asiática[48]; la de la inculturación también lo es, porque no conoce la dimensión tercermundista; y ambas lo son porque proceden con una inadecuada teología de las religiones. La teología de la liberación en Asia acaba por aparecer como una teología de «Cristo *contra* las religiones», expresión de un cristianismo conquistador, ante el que las religiones no cristianas deben capitular. Es decir: para las religiones antiguas el «Cristo liberador» no es significativo. La teología de la inculturación, en cambio, procede de una teología de «Cristo *de* las religiones», expresión de un cristianismo que se autocomprende y que se presenta como el cumplimiento de los valores esparcidos en las religiones no cristianas. En este sentido, la teología de la liberación es exclusiva (de las otras religiones), la teología de la inculturación es inclusiva (de los valores de las otras religiones, pero subordinándolos al cristianismo): ambas con incapaces de recoger los «puntos sensibles» de la religiosidad asiática[49].

2. *La teología asiática de la liberación*[50]

La base de la religiosidad asiática es la liberación y no la fe en un Dios personal. La religiosidad asiática en gran parte es metateística o,

47. A. Pieris, o.c. en la nota anterior, p. 161-162; cf. igualmente P. Thamangady (dir.), *Towards an Indian Theology of liberation*, Bangalore 1986, con contribuciones de una veintena de teólogos indios.

48. R. Panikkar, *Una crítica intercultural de la teologia de l'alliberament*, QVC 135-136 (1987) 144-146.

49. R. Panikkar, *Prolegòmens al problema de la universalitat de l'Església*, QVC 138 (1987) 115-124.

50. Cf. T. Balasuriya, *Las nuevas teologías de la liberación en Asia*, Conc 219 (1988) 217-230; A. Pieris, *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación*, Salamanca 1991.

por lo menos, no teística, si no, quizá, ateística. Para la religiosidad asiática «la soteriología es el fundamento de la teología». Éste es el punto de contacto entre cristianismo y religiones no cristianas en Asia, y ésta es la única puerta por la que el cristianismo puede entrar en Asia, donde representa un cuerpo extraño.

La relación con las religiones asiáticas no se puede basar ni en la eclesiología ni en la cristología ni en la teología (en el sentido de una doctrina sobre Dios), sino en la soteriología. Ha de procurar que cada tradición religiosa exprese lo mejor de sí misma como «camino de salvación», en términos no sólo de microética (dimensión individual de la liberación), sino también de macroética (dimensión político-social). El camino a la salvación pasa por el camino de humanización individual y estructural. Ésta entra en juego. Si la teología cristiana tiene un papel en Asia, no es el de imponer una visión del mundo, sino el de solicitar, promover y acompañar lo que Pieris llama «el desvelamiento cristiano de la experiencia no cristiana de liberación».

No es una obra fácil para la Iglesia: usando la imagen apuntada, necesita ser muy humilde para bautizarse en el Jordán de la religiosidad asiática, y muy valiente para bautizarse en la cruz de la pobreza asiática. Por este camino, van siguiendo una serie de comunidades de base, que no imponen una cosmología cristiana, sino que buscan interpretar el evangelio en una perspectiva del tercer mundo, donde las categorías centrales son el reino, la conversión, el testimonio.

La teología se convierte en la explicitación de la teopraxis de las Iglesias que se apropian la religiosidad revolucionaria del tercer mundo[51]. Es la vía que articula ambos polos: el carácter asiático sin abandonar la instancia de la liberación, ni limitarse a la teología de la inculturación. Hay que reconocer que no son fáciles de recuperar en un nivel más profundo ambos polos: se exige una nueva relación con las demás religiones y definir de un modo más claro el camino asiático hacia la liberación[52]. Aquí no se puede escamotear el papel de Cristo, para no diluir la «teología cristiana». Para responder al cuestionamiento, Raimundo Panikkar ha propuesto una reinterpretación de la comprensión tradicional de la unicidad y universalidad de Cristo, a partir de la distinción entre el Cristo universal de alcance cósmico, y el Jesús particular. El *logos*, eterno y universal, se encarnó en Jesús de

51. R. Panikkar, *El somni d'una església índia,* QVC 131-132 (1986) 174-199.
52. R. Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione,* Brescia 1986, p. 96-122.

Nazaret, pero, si Jesús es Cristo, es decir, Cristo resucitado, Cristo no se puede identificar o limitar exclusivamente a Jesús. En los últimos años, ha afirmado que ningún nombre histórico puede ser la expresión final de Cristo, en cuanto éste no puede ser objetivado y cosificado en un simple personaje histórico. Y al mismo tiempo, el cristianismo tiene que afirmar con fuerza que el Cristo universal se ha hecho concreto en Jesús y que, para sus fieles, Jesús es la última forma de Cristo[53].

53. R. Panikkar, *The unknown...,* o.c. en la nota 41. Para los intentos de una cristología india, cf. B. Chenu, o.c. en la nota 1, p. 209-217.

ÍNDICE DE NOMBRES

Índice de nombres